VOX
PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

Rada Naukowa
Bazyli Degórski O.S.P.P.E., ks. Franciszek Drączkowski,
ks. Augustyn Eckmann, Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska,
ks. Stanisław Kowalczyk, ks. Stanisław Longosz,
ks. Józef Naumowicz, ks. Jerzy Pałucki, Alicja Stępniewska,
ks. Mariusz Szram, ks. bp Jan Śrutwa, ks. Henryk Wójtowicz

Komitet Redakcyjny
Ks. Stanisław Longosz (redaktor naczelny),
Alicja Stępniewska (wolontariuszka),
Józef Figiel SDS

Adres Redakcji:
Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
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
57
2012

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Illustrissimo Professori ac Reverendissimo Domino
Vincentio MYSZOR
septuagenarium vitae
ac quadragenarium laboris scientifici celebranti
nec non optime de studiis patristicis Polonorum merenti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 2013

Recenzenci
KS. CZESŁAW BARTNIK
KS. MAREK STAROWIEYSKI

Projekt okładki i stron tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
JÓZEF FIGIEL SDS

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

Na okładce
Św. Anna z Faras, VIII-IX w., tempera, tynk
Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. 234058

© 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
Drukarnia TEKST spółka jawna
Emilia Zonik i wspólnicy
ul. Wspólna 19, 20-344 Lublin
e-mail: info.drukarniatekst@gmail.com

SŁOWO WSTĘPNE

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny 57 tom „Vox Patrum", dedykowany ks. prof. dr. hab. Wincentemu Myszorowi, najwybitniejszemu polskiemu znawcy gnostycyzmu starożytnego, tłumaczowi z języka koptyjskiego tekstów z Biblioteki z Nag Hammadi, współorganizatorowi życia patrystycznego w Polsce. Na tom składają się: biogram oraz wykaz publikacji Księdza Profesora, a także 55 artykułów i 5 niewielkich przekładów, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy, zajmujący się antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Jubilata. Jest to jednocześnie ostatni już tom opracowywany przez dotychczasowy Zespół Redakcyjny. Periodyk „Vox Patrum" założył w 1981 r. ks. prof. dr. hab. Stanisław Longosz, będąc również jego pierwszym redaktorem naczelnym, natomiast funkcję sekretarza redakcji niemal od początku pełniła dr Alicja Stępniewska. Wydawany był on przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (od 2006 r. – Instytut; od 2010 r. – Ośrodek), który stanowił jedyną w Polsce autonomiczną międzywydziałową akademicką instytucję naukową, z niewielkim personelem (2 i 1/2 etatu) oraz specjalistycznym księgozbiorem, zajmującą się szeroko pojętym antykiem chrześcijańskim (I-VIII wiek).

Czasopismo wydawane nieprzerwanie przez ponad 30 lat, na początku metodą powielaczową jako „Biuletyn Informacyjny" z zastrzeżeniem: „do użytku wewnętrznego" (na tyle pozwalała wówczas cenzura), stopniowo rozszerzało i wzbogacało zakres problematyki oraz unowocześniało i usprawniało techniki wydawnicze, kilkakrotnie zmieniało również szatę graficzną. Ostateczny projekt okładki i stron tytułowych (od 2001 r. t. 40-41) opracowany został przez artystę grafika Panią Zofię Kopel-Szulc, która w sposób sugestywny nadawała oprawę graficzną dla poszczególnych tomów, zgodnie z ich aktualną treścią. Przez kolejne lata czasopismo rozwijało się dynamicznie i osiągało coraz lepsze wyniki, uzyskując uznanie wśród wielu naukowców, a publikowane w nim artykuły były odnotowywane w bibliografiach polskich i zagranicznych. Systematycznie wzrastała także liczba stałych odbiorców z kraju i z zagranicy. Prenumerowały go niemal wszystkie ważniejsze Ośrodki Naukowe z całego świata zajmujące się problematyką antyku chrześcijańskiego.

Po przejściu na emeryturę dwojga pracowników „Vox Patrum" redaktora naczelnego ks. Stanisława Longosza oraz sekretarza redakcji Alicji Stępniewskiej, decyzją ks. Rektora Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem

Chrześcijańskim został rozwiązany 31 sierpnia 2012 r., a Redakcję „Vox Patrum" przejął Instytut Historii Kościoła Wydziału Teologii KUL.

Odchodząc, pragniemy podziękować zatrudnionym w minionym okresie etatowym pracownikom Zakładu, współpracownikom, autorom artykułów, prelegentom z kraju i z zagranicy, sympatykom oraz Wszystkim, którzy słowem, czynem i duchowym wsparciem przyczyniali się do zgłębiania wiedzy na temat tajemnic chrześcijaństwa czerpanej przez Ojców Kościoła prosto ze źródeł. Szczególne słowa podziękowania kierujemy zwłaszcza do stałych recenzentów wydawniczych: ks. prof. dr. hab. Czesława Bartnika i ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora, ogarniając też wdzięczną i trwałą pamięcią trzeciego z nich – ks. prof. dr. hab. Emila Stanulę, których wnikliwe uwagi, spostrzeżenia i sugestie w dużej mierze przyczyniły się do ciągłego podnoszenia poziomu czasopisma.

Wyrazem uznania dla „Vox Patrum" było przyznanie mu w 2012 r. prestiżowej nagrody Wydawców Katolickich „Feniks" (w kategorii: seria wydawnicza).

Dostojnemu Jubilatowi, dziękując za wieloletnią współpracę, życzymy zdrowia i dalszych sukcesów na niwie naukowej.

Ks. Stanisław Longosz
Alicja Stępniewska
Józef Figiel SDS

VICTOR SKWORC
ARCHIEPISCOPUS METROPOLITA
KATOVICENSIS

Słowo wstępne Arcybiskupa Katowickiego

Z radością przyjmuję podjętą przez patrologów polskich inicjatywę dedykowania Księdzu Profesorowi Wincentemu Myszorowi księgi pamiątkowej i popieram ten jednoznaczny wyraz docenienia Jego osoby i naukowego dorobku.

Owocem wykorzystania w pełni zdolności intelektualnych, a także wytężonej pracy Księdza Profesora Wincentego, są jego liczne publikacje, wystąpienia i wieloletnia działalność dydaktyczna, dzięki którym zyskał sobie opinię jednego z najwybitniejszych polskich patrologów i historyków Kościoła. Jest On ponadto uznanym badaczem i specjalistą od gnostycyzmu, znawcą tekstów gnostyckich i jednym z nielicznych polskich koptologów. Ma też ogromne zasługi dla formacji intelektualnej wielu teologów duchownych i świeckich oraz przedstawicieli innych dziedzin wiedzy, którzy uczestniczą w Jego zajęciach i korzystają z naukowego dorobku i doświadczenia.

Wiem też, że studenci, którzy mają kontakt z Profesorem, bardzo cenią sobie Jego rozległą wiedzę i szacunek, którym darzy każdego z nich. Nie mniej cenią wysokie wymagania, jakie im stawia.

Jako Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, pragnę podkreślić doniosłą rolę Księdza Profesora w powstaniu i organizacji tegoż wydziału. Mając już ustaloną pozycję naukową na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, na prośbę mojego poprzednika Księdza Arcybiskupa Damiana Zimonia, Ksiądz Profesor Wincenty Myszor podjął z wielkim zaangażowaniem wyzwanie i zadanie zorganizowania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, stając się jego pierwszym dziekanem.

Przez to, ten – nie waham się tego powiedzieć – znakomity Syn Śląskiej Ziemi, wpisał się na trwałe w historię uniwersytetu i naszego regionu.

Patrząc na osobę Księdza Profesora Wincentego Myszora, widzę w nim przede wszystkim Człowieka Mądrego, który zdobył mądrość w rozumieniu biblijnym i patrystycznym, gdzie wiedza jest tylko jednym ze stopni do jej osiągnięcia, a u jej podstaw stoi bojaźń Boża (por. św. Augustyn, *De doctrina christiana* II 9-11).

Wyrazem tej mądrości jest między innymi sposób, w jaki Ksiądz Wincenty zmaga się ostatnio z ciężką chorobą, nie ustając w pracy naukowej i dając przykład chrześcijańskiej nadziei, która zawierza przyszłość Bogu.

Z całego serca życzę Księdzu Profesorowi, aby jeszcze wielu studentów mogło czerpać z jego wiedzy i życiowej mądrości.

Życzę wszelkiego dobra, modlę się o łaskę zdrowia i życia po najdłuższe lata. „*Ad multos annos*"!

† Wiktor Skworc

ARCYBISKUP METROPOLITA
KATOWICKI

WIELKI KANCLERZ WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO UŚ

Katowice, 2012-05-08, w uroczystość świętego Stanisława Biskupa i Męczennika, patrona Polski.

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski
ul. Radziszewskiego 7
20-039 Lublin

Przewielebny Ksiądz
Prof. dr hab. Wincenty Myszor

Czcigodny Księże Profesorze!

Z okazji 70-lecia urodzin w imieniu całego środowiska polskich Patrologów pragnę wyrazić ogromną wdzięczność za wieloletnią pracę naukowo-dydaktyczną, przede wszystkim za przybliżanie polskiej kulturze zawiłych meandrów myśli gnostyckiej, której jest Ksiądz Profesor wybitnym znawcą, szanowanym na forum międzynarodowym. Przekłady koptyjskich dzieł z biblioteki z Nag Hammadi, a ostatnio także kontrowersyjnej *Ewangelii Judasza*, oraz szereg ważnych publikacji poświęconych gnostycyzmowi przyczyniły się do udostępnienia polskim badaczom trudnej wiedzy dotyczącej tego pierwotnego nurtu teologii, bez którego nie można dobrze zrozumieć ani początków myśli chrześcijańskiej ani dalszego jej rozwoju. Oprócz publikacji ściśle naukowych zawdzięczamy Księdzu Profesorowi nieocenioną pomoc dydaktyczną w postaci antologii tekstów historycznych i patrystycznych dotyczących życia społecznego chrześcijan II i III wieku *Europa – pierwotne chrześcijaństwo* (Warszawa 1999-2000). Jest Ksiądz Profesor również niestrudzonym wydawcą serii cennych opracowań patrystycznych *Studia Antiquitatis Christianae*, zapoczątkowanej w Warszawie i kontynuowanej w Katowicach, wieloletnim współredaktorem wydawanej w Niemczech serii *Bibliographia Patristica*, a także organizatorem życia naukowego, czego świadectwem było sprawowanie stanowiska Dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Śląskiego, a przed laty

praca w Zarządzie Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski.

Otaczamy wszystkie te pola działalności Księdza Profesora ogromną wdzięcznością i życzymy wielu jeszcze lat twórczej pracy w jak najlepszym zdrowiu. Niech spełnią się przede wszystkim marzenia publikacji przekładu *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu. Niech Pan Bóg daje też chwile wytchnienia i odpoczynku, niech udzieli swoistej „anapausis", czyli wolności od wszelkich codziennych niepokojów, i obdarzy poczuciem swojej Ojcowskiej Obecności.

Ad multos annos!

ks. M. Szram

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Prezes Sekcji Patrystycznej

Lublin, 7. maja 2012 r.

KSIĄDZ PROFESOR WINCENTY WILHELM MYSZOR

Ks. Wincenty Wilhelm Myszor urodził się 22 maja 1941 r. w rodzinie robotniczej w Chełmie Śląskim, gdzie również uczęszczał do szkoły podstawowej. Dalszą naukę kontynuował w liceum mysłowickim im. Tadeusza Kościuszki, po którego ukończeniu w 1959 r. wstąpił do Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, gdzie podjął 6-letnie studia teologiczne, ukoronowane święceniami kapłańskimi 6 czerwca 1965 r. w katedrze katowickiej z rąk ks. biskupa Herberta Bednorza; uczęszczając w czasie tych studiów na seminarium ks. prof. dr. hab. Mariana Michalskiego w Krakowie uzyskał magisterium z teologii na podstawie pracy pt. *Pojęcie herezji w listach św. Cypriana* (wydanej później w: STV 9:1971, 147-190). Po święceniach kapłańskich przez dwa lata (1965-1967) pracował jako wikariusz w parafii św. Jana i Pawła w Katowicach-Dębie kontynuując równocześnie specjalistyczne studia teologiczne najpierw (1965-1967) na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie uzyskał stopień licencjata kanonicznego z teologii, a następnie (1967-1969) na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, specjalizując się w historii Kościoła i literaturze wczesnochrześcijańskiej. W 1969 r. podjął pracę naukowo-dydaktyczną jako asystent w Katedrze Patrologii na Wydziale Teologicznym ATK, gdzie po niespełna czterech latach doktoryzował się z teologii 11 czerwca 1973 r. na podstawie rozprawy pt. *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr.hab. Henryka Boguckiego (opublikowanej później w: „Studia Antiquitatis Christianae" 1/2:1977, 121-266).

1. Działalność naukowo-dydaktyczna i administracyjno-organizacyjna. Działalność naukowo-dydaktyczna Księdza Profesora Myszora, jak również administracyjno-organizacyjna, związana jest głównie z dwoma ośrodkami naukowymi: Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie (1969-2001) oraz Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (od 2001 roku).

Najpierw po ukończeniu studiów i doktoracie prowadził pracę naukowo-dydaktyczną w Katedrze Patrologii na Wydziale Teologicznym ATK jako asystent, potem od 1973 r. jako adiunkt, po habilitacji z teologii 6 grudnia 1982 r. na podstawie dorobku naukowego i rozprawy pt. *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków* (opublikowanej później: Warszawa 1984, ss. 287) jako docent, a od 28 lutego 1994 r. jako tytularny profesor nauk humanistycznych. Gdy w 1987 r. z części Wydziału Teologicznego ATK stworzono Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Ksiądz Myszor przeszedł na

nowo powstały Wydział i pracował w nim w latach 1987-2001 r., najpierw jako docent, następnie od 1990 r. na stanowisku profesora nadzwyczajnego, a od 1994 r. na stanowisku profesora zwyczajnego (Wydział ten w 1999 r. wraz z przekształceniem Akademii Teologii Katolickiej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego został przekształcony w Wydział Nauk Historycznych i Społecznych).

Jako pracownik ATK w Warszawie w latach 1984-1987 pełnił funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego, a w roku akademickim 1987/88 był prodziekanem Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. W pierwszych latach istnienia tego Wydziału był jego współorganizatorem oraz współautorem (wraz z ks. prof. Emilem Stanulą) programu nauczania w zakresie historii literatury wczesnochrześcijańskiej. W latach 1988-1993, przez dwie kadencje, był dziekanem wspomnianego Wydziału, natomiast w latach 1993-1995 prorektorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W latach 1987-1996 kierował Katedrą Historii Literatury i Teologii Kościoła Starożytnego, a następnie w latach 1996-2001 Katedrą Historii Kościoła Starożytnego. W latach 1999-2001 był także dyrektorem Instytutu Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Równolegle z pracą w Warszawie, w latach 1972-2001 był wykładowcą literatury wczesnochrześcijańskiej (patrologii) w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach.

Od 2000 r. prace administracyjne Księdza Profesora Myszora, później także naukowo-dydaktyczne, skupiały się przede wszystkim na nowo powstałym Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach. Wydział ten został powołany z inicjatywy Senatu UŚ przy współpracy kościelnych władz Kongregacji d/s Wychowania Katolickiego (w Rzymie) i lokalnej władzy arcybiskupa katowickiego. W 1998 r. ks. abp Damian Zimoń upoważnił Księdza Myszora do prowadzenia prac przygotowawczych do powołania Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Śląskim. Pracę tę w Uniwersytecie Śląskim rozpoczął w 2001 r. jako dziekan – organizator Wydziału Teologicznego (wybrany dziekanem Wydziału na ostatni rok kadencji 1999-2002); w latach 2002-2008, przez dwie kadencje (2002-2005 i 2005-2008) był dziekanem Wydziału Teologicznego. W tym okresie Wydział Teologiczny uzyskał prawo doktoryzowania (2002 r.) oraz prawo habilitowania w naukach teologicznych (2008 rok).

Swoje badania naukowe i działalność dydaktyczną prowadził Ksiądz Myszor w Zakładzie Patrologii (jako kierownik Zakładu), a po jego przekształceniu według programu badawczego i dydaktycznego w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła. Będąc dziekanem Wydziału pełnił także w latach 2005-2008 funkcję kuratora Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej.

2. Zainteresowania naukowe. W pracy naukowo-badawczej Ksiądz Profesor Myszor zajmuje się głównie literaturą gnostycką i polemiką z gnostycyzmem w pismach Ireneusza z Lyonu i Tertuliana; interesuje go również życie

społeczne chrześcijan w II i III wieku. Z badań nad gnostycyzmem najważniejsze są jego tłumaczenia na język polski koptyjskich tekstów Biblioteki z Nag Hammadi oraz ich krytyczne, historyczne i teologiczne opracowania. Na marginesie prac naukowych nad źródłami gnostyckimi zajął się również językiem koptyjskim: we współpracy z profesorką Albertyną Dembską przygotował pierwszy w Polsce *Podręczny słownik języka koptyjskiego* (Warszawa 1996) oraz *Chrestomatia koptyjska* (Warszawa 1998). Jest także autorem podręcznika do nauki języka koptyjskiego: *Język koptyjski*. *Kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Opracowanie studyjne* (Warszawa 1998).

3. Działalność dydaktyczna. Oprócz wykładów kursorycznych z historii Kościoła i patrologii, na poziomie magisterskim oraz doktoranckim, Ksiądz Profesor Myszor prowadził wykłady monograficzne, w których podejmował zagadnienia gnostycyzmu, manicheizmu, chrześcijańskiej duchowości Wschodu oraz monastycyzmu wschodniego. Od 1976 r. prowadził także zajęcia fakultatywne z języka koptyjskiego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a od 2001 r. w Wydziale Teologicznym UŚ; przez cztery semestry (w latach 1998-2000) uczył także tego języka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

4. Udział w kształceniu kadry dydaktycznej:

A. Promotor w przewodach doktorskich. Ksiądz Profesor Myszor wypromował siedmiu doktorów, w tym pięciu na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK – rozprawy z dziedziny historii starożytnego Kościoła:

1. Nieścior Leon ks., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Warszawa 1993, ss. 211 (praca opublikowana);
2. Czyżewski Bogdan ks., *Elementy chrystologii w komentarzu „Do Zachariasza" Dydyma Aleksandryjskiego*, Warszawa 1995, ss. 196 (praca opublikowana);
3. Masny Marcin, *Chrześcijanie i służba wojskowa do końca IV wieku*, Warszawa 1997, ss. 231 (praca nieopublikowana);
4. Uciecha Andrzej ks., *Nauka ascetyczna w pismach Afrahata*, Warszawa 2000, ss. 210 (praca opublikowana);
5. Szmurło Roman ks., *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, Warszawa 2000, ss. 337 (praca opublikowana);

Ponadto dwóch doktorów nauk teologicznych w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach:

1. Zarzeczny Rafał SJ, *Melchizedek w literaturze okresu wczesnego chrześcijaństwa*, Katowice 2006, ss. 432, (praca opublikowana w 2009 r.);

2. Kamczyk Wojciech ks., *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2011, ss. 384, (praca opublikowana).

Obecnie prowadzi 3 otwarte przewody doktorskie: jeden na Wydziale Teologicznym UŚ, jeden na Wydziale Nauk Społecznych UŚ (drugi promotor prof. dr hab. Ewa Wipszycka-Brawo w *Academia Artes Liberales* przy Uniwersytecie Warszawskim) oraz jeden na Wydziale Filologicznym UŚ.

B. Recenzent prac promocyjnych:

a. Doktoraty:

1. Grzywaczewski Józef ks., *Modlitwa w duchu agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, KUL, Lublin 1987 (promotor F. Drączkowski).
2. Czapiga Tadeusz ks., *Nauka Grzegorza z Elwiry o człowieku*, ATK, Warszawa 1988 (promotor E. Stanula).
3. Rzodkiewicz Leopold ks., *Chrystus przepowiadany Hellenom w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, KUL, Lublin 1991 (promotor F. Drączkowski).
4. Grabowski Stefan, *Duszpasterska działalność Chromacjusza z Akwilei*, KUL, Warszawa 1992 (promotor E. Stanula).
5. Drążek Dariusz ks., *Pojęcie „disciplina" w pismach św. Cypriana*, KUL, Lublin 1994 (promotor F. Drączkowski).
6. Łatak Kazimierz, *Prepozytura Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Kazimierzu pod Krakowem do końca XVI w*., ATK, Warszawa 1998, (promotor J. Zbudniewek).
7. Rzymowska Luiza, *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy na przykładzie wybranych pism apokryficznych*, Wydział Historyczny UWr, Wrocław 1999 (promotor J. Woronczak).
8. Żurek Magdalena, *Kościoły i zespoły klasztorne na terenie Oazy Fajum między IV i XIV wieku*, Wydział Historyczny UW, Warszawa 2000 (promotor E. Jastrzębowska).
9. Mateja Leszek ks., *Oblicze miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Wydział Teologiczny PAT w Krakowie, Kraków 2002 (promotor E. Staniek).
10. Nakonieczny Rafał, *Terminologia antropologiczna w „Komentarzu do Księgi Rodzaju" Dydyma Aleksandryjskiego*, Wydział Filologiczny UŚ, Katowice 2004 (promotor J. Rostropowicz).
11. Przyszychowska Marta, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2004 (promotor J. Salij).
12. Babiarz Grzegorz ks., *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium „Komentarza" Ambrozjastra do Listów św. Pawła*, PAT, Kraków 2006 (promotor E. Staniek).

13. Krzysztof Modras, *Omelia copta attribuia a Demetrio di Antiochia*, Roma 1995 (nostryfikacja doktoratu na Wydziale Teologii KUL, Lublin 2009).

b. Habilitacje:

1. Godlewski Włodzimierz, *Le monastère de St. Phoibammon*, Varsovie 1986, ss.168; kolokwium: Wydział Historyczny UW, Warszawa 1985.
2. Pietras Henryk SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów z pism Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990, ss. 194; kolokwium: Wydział Teologiczny PAT, Kraków 1990.
3. Naumowicz Józef ks., *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Tyniec – Kraków 2000, ss. 327; kolokwium: Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa 2000.
4. Kołosowski Tadeusz SDB, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, ss. 312; kolokwium: Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa 2000.
5. Słomka Jan ks., *Pokarm i ofiara, Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000, ss. 236; kolokwium: Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2001.
6. Widok Norbert, *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu, Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001, ss. 303; kolokwium: Wydział Teologiczny UO, Opole 2002.
7. Żelazny Jan ks., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostolskich*, Kraków 2006, ss. 296; kolokwium: Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2006 (recenzent wyznaczony przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów 24 kwietnia 2006 r.).
8. Szulc Franciszek ks., *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006, ss.198; kolokwium: Wydział Teologiczny UO, Opole 2007 (recenzent wyznaczony przez Centralną Komisję ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych 18 grudnia 2006 roku).
9. Strękowski Stanisław, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2006, ss. 396; kolokwium: Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa 2007 (recenzent wyznaczony przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów 4 kwietnia 2007 r.).
10. Zagórski Dariusz ks., *Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle eksportacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007, ss. 277; kolokwium: Wydział Teologii KUL, Lublin 2008 (recenzent wyznaczony przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów 20 lutego 2008 r.).

11. Kasprzak Dariusz OFMCap, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, ss. 323; kolokwium: Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2008 (recenzent wyznaczony przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów 6 maja 2008 r.).
12. Jaśkiewicz Grzegorz ks., *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2009, ss. 488; kolokwium: Wydział Teologii UKSW, Warszawa 2009.
13. Grzeszczak Jan ks., *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Poznań 2008, ss. 429; kolokwium: Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2009.
14. Posacki Aleksander SJ, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, Radom 2009, ss. 516; kolokwium: Wydział Teologii KUL, Lublin 2010.
15. Superrecenzent habilitacji dla Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, 12 maja 2004 r.

c. Tytuł profesorski:

1. Drączkowski Franciszek ks., Wydział Teologii KUL, Lublin 1992.
2. Częsz Bogdan ks., Wydział Teologiczny PAT, Kraków 1999.
3. Miśkiewicz Maria, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, Warszawa 1999.
4. Szram Mariusz ks., Wydział Teologii KUL, Lublin 2010.

5. Udział w konferencjach i sesjach krajowych:

1. „Tłumaczenie tekstów starochrześcijańskich", Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Włocławek, 3-4 XI 1971 r. (referat: *Ruch przekładowy w zakresie języka koptyjskiego*).
2. „Modlitwa starożytnych chrześcijan", wspólne sympozjum: Sekcji Patrystycznej i Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL – Katedr Patrologii ATK, Tarnów, 19-21 IX 1978 r. (referat: *Problem modlitwy w kultach misteryjnych i w tekstach gnostyckich z Nag-Hammadi*).
3. „Chrystocentryzm i chrystologia III i IV wieku", Sekcja Patrystycza, Gdańsk-Oliwa 20-21 IX 1984 r. referat: Ćwiczenia z patrologii).
4. „Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III i IV wieku", Instytut Historii Kościoła KUL, Lublin, 20-21 III 1985 r. (referat: *Udział chrześcijan w widowiskach, teatralnych w ocenie greckich pisarzy kościelnych*).
5. „Wybrane problemy społeczne pierwszych chrześcijan", Katedry Patrologii Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, Warszawa, 20 II 1989 r. (referat: *Praca charytatywna pierwszych chrześcijan*).
6. Referat: *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, Oddział Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Kraków 1988.

7. „Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej", Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 29-30 X 1991 r. (referat: *Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele Wschodnim*).
8. „Asceza wczesnochrześcijańska", Sekcja Patrystyczna, Paradyż-Gościkowo, 22-23 IX 1992 r. (referat: *Asceza w listach świętego Antoniego i niektórych tekstach z Nag Hammadi*).
9. „Orygenes a Biblia", Sekcja Patrystyczna ATK, Warszawa, 10 III 1994 r. (referat: *Gnostycy i Orygenes*).
10. „Asceza i doskonałość chrześcijańska w nauce Ojców Kościoła", Sekcja Patrystyczna, Gniezno, 25-26 IX 1995 r. (referat: *Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem*).
11. „Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza", Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, Warszawa, 17 X 1996 r. (referat: *Elementy gnostyckie w nowej religijności*), organizacja sympozjum i projekt problematyki.
12. „Grzech pierworodny w nauce Ojców Kościoła", Sekcja Patrystyczna, Kraków, 19-20 IX 1997 r. (referat: *Nauka o grzechu w przekazach gnostyckich*).
13. „Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej", Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, Warszawa, 16 X 1997 r. (referat: *Judeochrześcijaństwo – problem definicji*).
14. „Demonologia w nauce Ojców Kościoła", Sekcja Patrystyczna, Siedlce, 21-22 X 1998 r. (referat: *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*).
15. Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. prof. Henrykowi Wójtowiczowi, ATK, Warszawa, 19 II 1998 r. (referat: *Biblioteka z Nag Hammadi: formy literackie*).
16. „Kobieta w starożytności chrześcijańskiej", Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, Warszawa, 22 X 1998 r. (referat: *Kobieta w gminach chrześcijańskich II i III wieku. Instytucja wdów, dziewic i diakonis*).
17. „Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim", Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 25-26 V 1999 r. (referat: *Polskie badania nad gnostycyzmem*).
18. „Millenaryzm wczesnochrześcijański", Sekcja Patrystyczna, Legnica, 24-25 IX 1999 r. (referat: *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*).
19. „Chrześcijaństwo wobec przełomu wieków", Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa, 21 X 2000 r. (referat: *Pax Romana i Pax Christi w ujęciu Euzebiusza z Cezarei*), organizacja sympozjum i program.
20. „Przełom wieków w myśli patrystycznej", Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa, 24 X 2001 r. (referat: *Chrześ-*

cijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego; religijność pogańska i chrześcijańska).

21. „Miasto w starożytności", Zakład Historii Społeczeństw Antycznych i Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Poznań, 19-21 IX 2002 r. (referat: *Chrześcijaństwo jako religia miejska w świetle pism Cypriana z Kartaginy*).
22. „Chrześcijaństwo II-V wieku wobec antycznych tradycji ezoterycznych", Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa, 16 X 2002 r. (referat: *Ezoteryzm gnostyków*).
23. „Byt czy dobro? Metamorfozy neoplatonizmu", Międzynarodowa Konferencja Wydziału Filozofii KUL i Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 7-10 X 2003 r. (referat: *Gnostische Begriff des Guten und des Bösen in der Plotins Polemik*).
24. „Grecy, Rzymianie ich sąsiedzi", Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Instytut Historyczny UWr, Wrocław, 21-23 IX 2005 r. (referat: *Szenute wobec pogan i heretyków*).
25. „Wczesnochrześcijańska literatura orientalna", Sekcja Patrystyczna, Łódź, 22 IX 2007 r. (referat: *Koptyjskie kodeksy odkryte w Górnym Egipcie przez polskich archeologów, ich wartość historyczna i literacka*).
26. Referat: *Ewangelia Judasza i znaczenie jej odkrycia w badaniach nad gnostycyzmem chrześcijaństwa*, Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 18 X 2007 r.
27. „Świętość a dobro", Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, 20 XI 2008 r. (referat: *Gnoza zbawcza i świętość*).
28. Referat: *Św. Paweł nauczycielem gnostyków?*, Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 19 XI 2009 r.

6. Współpraca z ośrodkami naukowymi w kraju i zagranicą:

1. Współpraca z Zakładem Egiptologii Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1974-1998 (w zakresie studiów i tłumaczeń z języka koptyjskiego).
2. Współpraca z Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften Arbeitsstelle Bonn w programie „Bibliographia Patristica" w latach 1975-1990 (w zakresie informacji naukowej, przeprowadzanie selekcji i opisy polskich publikacji patrystycznych na użytek międzynarodowy).
3. Staż naukowy (roczne stypendium Archidiecezji Paderborn) w Moehler-Institut, Paderborn 1975.
4. Współpraca z Berliner Arbeistkreis für Koptisch-gnostischen Schriften (pod kierunkiem Prof. H.M. Schenke, Berlin (Wschodni) w latach 1980-1982).
5. Udział w I Kongresie Koptologicznym w Kairze w 1976 r. (referat: *La coptologie en Pologne*).

6. Współpraca z czasopismem egiptologicznym „Enchoria" (Würzburg) w latach 1984-1990, w zakresie informacji naukowej.
7. Udział w III Kongresie Koptologicznym w Warszawie w 1984 r. (referat: *Die Taufe als Schweigen. Zur Theologie der Taufe im Tractatus tripartitus*), współorganizator Kongresu ze strony Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.
8. Wykład na Wydziale Teologii Katolickiej w Moguncji: Gastvorlesung an der Universität in Mainz: 19 VI 1990 r. (referat: *Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum*).
9. Seminarium patrystyczne *Un texte d'Irénée et le témoignage de Nag Hammadi (Interpretacja gnostyckich tekstów z Nag Hammadi)* i wykład w Institut Catholique de Paris: 2-3 II 1995 r. (referat: *L'Origène et les gnostiques*).
10. Wykład w Instytucie Dölgera w Bonn: *Antonius-Briefe und Nag Hammadi-Texte* (24 VI 1988 r.).
11. Grant ministerialny: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*; projekt badawczy PB 580/TE/2006-2008.

7. Prace redakcyjne. Od 1969 r., czyli od chwili powstania, Ksiądz Profesor Myszor należał do zespołu redakcyjnego patrystycznej serii wydawniczej ATK (obecnie UKSW) „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy", w ramach której ukazywały się polskie przekłady literatury wczesnochrześcijańskiej; w serii tej, oprócz prac redakcyjnych, opracowywał merytorycznie komentarze i własne tłumaczenia. W 1977 r. założył w ATK w Warszawie serię *Studia Antiquitatis Christianae*, w której jako redaktor naczelny kierował pracą redakcyjną do 16 tomu włącznie (1/1977 - 16/2001): w serii tej publikował między innymi wyróżnione prace habilitacyjne, doktorskie i magisterskie. W latach 1981-1995 był też redaktorem naczelnym „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych" w Katowicach (14/1981 - 27/28/1994/1995), a od 2005 r. kieruje redakcją serii „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova" (Katowice).

8. Nagrody i wyróżnienia:

1983 – nagroda zespołowa II stopnia Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych.

1990 – Medal Komisji Edukacji Narodowej (Ministra Edukacji Narodowej).

2001 – Złoty Krzyż Zasługi przyznany przez Prezydenta RP.

2003 – godność Kapelana Jego Świątobliwości Jana Pawła II.

2005 – Złota Odznaka za zasługi dla Uniwersytetu Śląskiego (nagroda Rektora Uniwersytetu Śląskiego).

2006 – nagroda zespołowa Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za współautorstwo syntezy *Literatura Grecji starożytnej* (t. I i II), nagroda na wniosek Wydziału Humanistycznego KUL.

2009 – Księga Jubileuszowa *Omnia tempus habent*, ss. 594 (Wydział Teologiczny UŚ) z okazji 40-lecia pracy naukowej.

2012 – Księga Jubileuszowa – 57 tom „Vox Patrum" (Sekcja Patrystyczna, Rada Naukowa „Vox Patrum") z 40-lecia pracy naukowej i 70-lecia urodzin.

2012 – Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, przyznany przez Prezydenta RP.

9. Przynależność do stowarzyszeń:

1. Sekcja Patrystyczna przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej, od 1977 r.
2. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, od 1981 r.
3. Association Internationale d`Etudes Patristiques, od 1984 r.
4. Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (od 1994 r.)
5. International Association of Byzantine Studies, od 1996 r.
6. Komitet Nauk Teologicznych PAN (w latach 2004-2012)
7. Komitet Nauk o Kulturze Antycznej. Sekcja Bizantynologiczna PAN, członek od 1988 r.

Ludmiła Lach-Bartlik – Katowice, UŚ

WYKAZ DRUKOWANYCH PRAC KS. PROF. DR. HAB. WINCENTEGO MYSZORA*

1. Druki zwarte:

Teksty z Nag Hammadi, z języka koptyjskiego tłum. A. Dembska – W. Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz całość opracował W. Myszor, PSP 20, Warszawa 1979, ss. 232; część przedrukowana w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, 121-137.

Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków, SACh 5, Warszawa 1984, ss. 287.

Ewangelia Tomasza. Tekst koptyjski, tłumaczenie polskie, wstęp i indeks ważniejszych pojęć (przy współpracy A. Dembskiej), Katowice 1992, ss. 67.

Podręczny słownik języka koptyjskiego, opracowanie A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1996, ss.182.

Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, wstęp, przekład i opracowanie W. Myszor, ŹMT 7, Kraków 1977, ss. 117.

Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego, opracowanie A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1998, ss. 187.

Język koptyjski. Kurs podstawowy dialektu saidzkiego. Wydanie studyjne, Warszawa 1998, ss. 166.

Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, wybór i komentarz J. Comby – D. Singles, tłum. W. Myszor, Kraków 1999, ss.117.

Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan II i III wieku, Warszawa 1999-2000, ss. 252.

Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wybór i opracowanie H.U. von Balthasar (tłumaczenie tekstu niemieckiego oraz fragmentów z pism św. Ireneusza z greki i łaciny W. Myszor), BOK 16, Kraków 2001, ss. 142.

Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego, wybór tekstów źródłowych, wstęp i opracowanie W. Myszor, SACh NS 1, Katowice 2005, Księgarnia św. Jacka, ss. 288 [dodruk bez zmiany roku wydania na karcie tytułowej, 2007].

Ewangelia Judasza, wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz W. Myszor, SACh NS 3, Katowice 2006, Księgarnia św. Jacka, ss. 95; [tekst, tłumaczenie i komentarz także w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 895-906].

Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks I i II, wstęp, przekład i komentarz W. Myszor, SACh NS 7, Katowice 2008, Księgarnia św. Jacka, ss. 414.

Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. *Zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, SACh NS 11, Katowice 2010, Księgarnia św. Jacka, ss. 384.

---

* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: http://www.voxpatrum.pl/pdfy/wykaz.pdf.

2. Artykuły:

Tertulian, *O widowiskach*, tłum. W. Myszor, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 9-113 (nadto opracowanie całości przy współpracy E. Stanuli).

Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana, STV 9 (1971) z. 1, 147-190.

Gnostycyzm – przegląd publikacji, STV 9 (1971) z. 1, 367-424.

Apokalipsa Pawła. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 10 (1972) z. 1, 163-170.

Ewangelia według Tomasza. Wstęp, przekład z koptyjskiego, przy współpracy A. Szczudłowskiej, SSHT 5 (1972) 19-42.

Wstęp, w: Hieronim, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, 7-23.

Literatura syryjska, w: Efrem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, PSP 11, Warszawa 1973, 6-26.

Nag Hammadi: teksty i tłumaczenia, STV 11 (1973) z. 1, 215-222.

Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła, Warszawa 1976, 148-160 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 180-205].

Ewangelia Marii. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 13 (1975) z. 2, 149-160.

Na tropach tajemnej wiedzy, „Znak" 152 (1975) 655-687 [przedruk w: G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, „Znak", 11-51; *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 15-43].

Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi, SACh 1/2 (1977) 121-266.

Apokryficzny list Jakuba. Wstęp, przekład z koptyjskiego, „Znak" 275 (1977) 568-578.

Poimandres. Wstęp, przekład z greckiego, STV 15 (1977) z. 1, 205-216.

Dzieje Piotra. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 15 (1977) z. 2, 169-175.

Corpus Hermeticum IV. Wstęp, przekład z greckiego, STV 16,1 (1978) 184-196.

Corpus Hermeticum VI i VII. Wstęp, przekład z greckiego, STV 16 (1978) z. 2, 241-247.

Idea misyjna w greckiej apologetyce II wieku, w: *Materiały Sympozjum Misjologicznego1975-1976*, Zeszyty Misjologiczne ATK, t. 3, red. A. Kowalak, Warszawa 1978, 202-218.

L'état actuel des études coptologiques en Pologne, „Enchoria" 8 (1978) 25/71-28/74 (= *La coptologie en Pologne*, „Le Monde Copte" 8:1979, 17-20).

Die Gnosis in den Texten von Nag Hammadi, „Theologische Literatur Zeitschrift" 103 (1978) 236-238.

Orygenes jako systematyk, w: Orygenes, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979, 17-33.

Corpus Hermeticum XIII. Wstęp, przekład z greckiego, STV 17 (1979) z. 1, 245-256.

Najstarsza łacińska homilia. Wstęp, przekład z łacińskiego, STV 17 (1979) z. 2, 247-255.

Jedność i rozłam, AK 424 (1979) 252-263 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 307-316].

Wstęp i komentarz, w: *Herakleon. Fragmenty*, tłum. S. Kalinkowski, STV 18 (1980) z. 2, 265-298 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 252-280].

Le paradis perdu et retrouvé dans le Tractatus tripartitus, „Folia Orientalia" 21 (1980) 149-160.

Ewangelie gnostyckie z Nag Hammadi (EvThom i fragment EvPhil), wstęp i tłumaczenie z koptyjskiego przy współpracy A. Dembskiej; część przedrukowana w:

Apokryfy Nowego Testamentu, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, 121-137 [wyd. 2: 1986].

List Apostołów. Przekład z koptyjskiego, przy współpracy A. Dembskiej, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, 535-543 [wyd. 2: 1986].

Od manicheizmu do metafizyki, w: Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 5-20.

Ewangelia Jana a niektóre teksty z Nag Hammadi, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, Warszawa 1981, 5-19 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 237-251].

Zagadnienie modlitwy gnostyków, TST 8 (1981) 35-44 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 155-166].

Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi, „Przegląd Orientalistyczny" 120 (1981) 377-385 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 78-87].

Zagadnienie pracy i zawodu w literaturze wczesnochrześcijańskiej, SSHT 15 (1982) 231-241.

Tertulian, *Do Skapuli. Lekarstwo na ukłucie skorpiona. Przeciw Żydom. Przeciw wszystkim herezjom* (tłumaczenie z łacińskiego i komentarz), w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 109-146, 182-230.

Ad limina apostolorum. Podróże i pielgrzymki do Rzymu w starożytnym Kościele, SSHT 16 (1983) 87-97.

Chrześcijanie wobec świata. Problem wojny i pokoju w pierwotnym chrześcijaństwie, SSHT 16 (1983) 249-258.

Melchizedek w tekstach gnostyków, STV 22 (1984) z. 1, 203-204.

Chrześcijanie wobec świata. Zagadnienie kobiet w życiu pierwotnego Kościoła, SSHT 17 (1984) 237-245.

Blisko ognia (Logion 82 Ewangelii Tomasza), VoxP 4 (1984) t. 6-7, 268-271.

Oikonomia w gnostyckim Tractatus tripartitus z I kodeksu z Nag Hammadi, STV 23 (1985) z. 2, 197-215 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 120-134].

Poezja teologów [poezja syryjska], w: *Muza chrześcijańska*, t. 1, red. M. Starowieyski, OŻ 6, Kraków 1985, 163-172.

Das Schweigen in den gnostischen Texten, SACh 7 (1986) 203-221.

Oda o Norei. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 24 (1986) z. 1, 197-203.

Melchizedek. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 24 (1986) z. 2, 209-225.

Chrzest jako milczenie. Z gnostyckiej teologii chrztu w Tractatus tripartitus, CT 56 (1986) z. 1, 25-28 [= *Die Taufe als Schweigen. Zur Theologie der Taufe im Tractatus tripartitus*, CT 56 (1986) nr specjalny, 89-92].

Chrześcijanie wobec zagadnień politycznych i społecznych w III i IV wieku, „Materiały Problemowe" 18 (1986) z. 10, 104-118.

Ćwiczenia z patrologii. Wybór tekstów źródłowych, VoxP 6 (1986) t. 10, 79-110.

Eucharystia w ujęciu św. Ireneusza, SSHT 19-20 (1986-1987) 13-23 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 317-328].

Eucharystia w problematyce doketyzmu i gnostycyzmu, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 50-56 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 218-223].

Świadectwo prawdy. Wstęp, przekład z koptyjskiego, STV 25 (1987) z. 1, 199-233.

Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i Dwunastu Apostołów" z VI kodeksu Nag Hammadi, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305.

Wprowadzenie i wybór tekstów gnostyckich w: G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, 11-51, 155-196.

Teonasa Aleksandryjskiego list przeciw manichejczykom, Pap. Rylands 486. Wstęp i przekład, VoxP 8 (1988) t. 15, 1027-1038.

Teatr w ocenie greckich pisarzy kościelnych, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III i IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 123-134.

Ćwiczenia z patrologii, VoxP 9 (1989) t. 16, 277-282.

Antonius-Briefe und Nag Hammadi –Texte, JbAC 39 (1989) 72-88 [= *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, SSHT 25-26 (1992-1993) 29-44].

„Hieratike diakonia" według Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków, SSHT 22 (1989) 251-259.

Kierunki rozwoju chrześcijaństwa w okresie poapostolskim, w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990, 5-22 [opracowanie merytoryczne całości].

Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum, VoxP 10 (1990) t. 19, 695-702.

Rozwój manicheizmu w Afryce Północnej, w: Augustyn, *Pisma antymanichejskie*, tłum. J. Sulowski, PSP 54-56, Warszawa 1990-1991, 5-45 [opracowanie merytoryczne całości].

Chrześcijanie wobec świata. Praca charytatywna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, SSHT 23-24 (1990-1991) 193-201.

Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 299-303.

Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 36 (1992) 42-46 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 229-236].

Znaczenie tekstów z Nag Hammadi w badaniach pierwotnego chrześcijaństwa, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Historia" 27 (1992) 159-164 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 88-92].

Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele Wschodnim, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 261-266.

Marcjon i marcjonizm, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994, 9-31 [opracowanie merytoryczne całości].

Nosiciele ducha, prekursorzy nowej ery, w: C. Vidal Manzanares, *Prekursorzy nowej ery*, Warszawa 1994, 7-13.

Chrześcijanie wobec świata. Małżeństwo i rozwód, SSHT 27-28 (1994-1995) 181-202 [= *Małżeństwo i rozwód w ocenie pisarzy chrześcijańskich w II i III wieku*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie, Literatura, prawo, epigrafika*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995, 242-264].

Kształtowanie się dogmatu chrześcijańskiego, w: *Nurty chrześcijaństwa, Materiały z wykładów*, red. M. Dobkowski – S. Kosieliński, Warszawa 1995, 17-31.

Kurt Rudolph jako badacz gnozy, w: K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 1995, 8-10 [konsultacja naukowa polskiego tłumaczenia].

Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów (NHC VI,1 p.1,1-12,22). Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, SSHT 29 (1996) 296-302.

Święty Florian: legenda i kult, „Zeszyty Chorzowskie" 1 (1996) 7-9.
Orygenes i gnostycy, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACh 12 (1996) 22-29.
Elementy gnostyckie w nowej religijności, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACh 12 (1996) 70-83.
Medycyna holistyczna a neognoza, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, SACh 12 (1996) 99-104.
Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem, w: *Drogi doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowki – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 21-30 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 135-141].
Symbolika krzyża według św. Ireneusza, SSHT 30 (1997) 97-102 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 329-334].
Księga Tomasza, Nag Hammadi II,7. Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, SSHT 30 (1997) 221-231.
List Piotra do Filipa (Nag Hammadi Codex VIII 2). Wstęp i przekład, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 419-424.
Maryja w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków. Tłumaczenie i opracowanie, WST 10 (1997) 211-217.
Duch Święty w Kościele w nauczaniu Ojców Kościoła, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok1997/1998*, Katowice 1997, 154-178.
Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, SACh 13, Warszawa 1998, 10-20.
Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku, „Communio" 106 (1998) z. 4, 75-91 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 292-306].
Inskrypcja biskupa Juliusa Eugeniusa. Przyczynek do historii społecznej chrześcijaństwa na początku IV wieku, w: *Kościół – Rodzina – Wychowanie*, red. B. Olszewska, Warszawa 1998, 35-40.
Apokalipsa Piotra (Nag Hammadi Codex VII,3, p. 40,13-84,14). Wstęp przekład z koptyjskiego, komentarz, SSHT 31 (1998) 315-329.
Biblioteka z Nag Hammadi: formy literackie, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 321-334 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 93-106].
Nauka o grzechu w przekazach gnostyckich, w: *Grzech pierworodny*, ŹMT 12, Kraków 1999, 9-23 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 142-154].
Kobieta w chrześcijaństwie pierwszych wieków (II i III). Partnerka, matka, opiekunka, w: *Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, 199-208.
Czy możliwa jest historia społeczna pierwotnego chrześcijaństwa II i III wieku?, w: *Kościół –socjologia – statystyka, Księga Jubileuszowa poświęcona księdzu prof. Witoldowi Zdaniewiczowi*, Warszawa 1999, 211-217.
Polskie badania nad gnostycyzmem, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 187-192.
Ksiądz Emil Stanula (1935-1999) – w 1. rocznicę śmierci, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 725-727.
Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu, w: J. Drabina, *Kościoły wschodnie*, ZNUJ. Studia Religiologica 32, Kraków 1999, 11-32.

Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba z V kodeksu z Nag Hammadi. Wstęp, przekład i komentarz, SSHT 32 (2000) 57-76.

Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V 30, 4 - 36, 4) [przekład], SSHT 33 (2000) 5-24 [= częściowo: *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, TST 19 (2000) z. 1, 27-38; przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 335-357].

Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, ŹMT 17, Kraków 2000, 23-38 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 167-179].

Chrystologia gnostyków. Podstawowe problemy, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 83-92 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 106-114].

Męczennicy kościoła donatystów, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 449-456.

Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych" Teodora z Mopsuestii, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, 11-24.

Gnostyckie apokalipsy z Nag Hammadi, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Apokryficzne Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, 210-224.

Angelus Silesius: gnostycka czy mistyczna teologia jego pism, „Arkadia. Pismo Katastroficzne" 9-10 (2001) 72-85.

Wybór biskupa w świetle listów św. Cypriana, SSHT 34 (2001) 109-114.

Pax Romana i Pax Christi w wypowiedziach Euzebiusza z Cezarei, SACh 15 (2001) 191-195.

Apokryf Jana. Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego wersji II,2, SSHT 35 (2002) z. 1, 73-89.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w: *Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja Kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja*, Kraków 2002, 351-361 [nieco zmieniony tekst jako *Powołanie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach*, „Wiadomości Archidiecezjalne" [Katowice] 70 (2002) 216-227].

Św. Efrem, przedstawiciel „mariologii śpiewanej", RBL 55 (2002) 22-31.

Wydział Teologiczny – cele i obowiązki w świetle współczesnych zagrożeń, w: *Górny Śląsk na przełomie wieków. Nadzieje i niepokoje. Świadkowie wiary*, red. J. Górecki – H. Olszar, Katowice – Piekary Śląskie 2002, 11-16.

Ks. Dr Stefan Siwiec jako badacz wschodniego monastycyzmu, w: *Kultura edukacyjna na Górnym Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice 2002, 296-305.

Chrześcijaństwo i nauka przed powstaniem Uniwersytetu, w: *Kościół a Uniwersytet. Materiały z sympozjum* (23 XI 2002), Katowice 2002, 9-13.

Dialog zbawcy. Wstęp i tłumaczenie utworu z Nag Hammadi, SSHT 36 (2003) z. 2, 490-503.

Między ortodoksją i herezją, „Teologia Polityczna" 1 (2003/2004) 133-139.

Egzegeza o duszy. Nag Hammadi II,6. Wstęp, tłumaczenie i komentarz, SSHT 37 (2004) z. 2, 179-190.

Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACh 17, Warszawa 2004, 11-18.

Grzech i pokuta w Kościele III wieku, TPatr 1 (2004) 8-18.

Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne i Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego

w Katowicach, w: *Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne 1924-2004*, red. J. Kupny, Katowice 2004, 79-86.

Biblioteka ks. Stanisława Mąkockiego, w: *Monografia gminy i parafii Chełm Śląski*, praca zbiorowa pod red. J. Myszora, Chełm Śląski 2004, 385-394.

Vobis episcopus vobiscum christianus. Obraz biskupa w kazaniach św. Augustyna: sermo 339 i 340A, w: *Vobis episcopus vobiscum christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w Archidiecezji Katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice2004, 9-22.

Chrześcijaństwo jako religia miejska w świetle pism Cypriana z Kartaginy, w: *Miasto w starożytności*, red. L. Mrozewicz – K. Balbuza, Poznań 2004, 487-499.

„Ekklesia" i „Kościół" w ujęciu gnostyków II i III wieku, VV 6 (2004) 185-204 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 206-217].

Der gnostische Begriff des Guten und Bösen in Plotin's Polemik mit den Gnostikern, w: *Being or Good. Metamorphoses of neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, 127-132.

Chrześcijanie i wojna, w: *Kościoły i związki wyznaniowe a konflikt polsko-niemiecki na Górnym Śląsku w latach 1919-1921*, red. Z. Kapała – J. Myszor, Bytom 2005, 9-22.

Origène et les gnostiques. Etat de la question, SSHT 38 (2005) nr specjalny, 48-57.

Święty Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 87-93 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 364-370].

Ojcowie Apostolscy i apologeci II wieku, Literatura heterodoksyjna i św. Ireneusz z Lyonu, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, *Proza historyczna – krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, 965-1018 [nagroda Ministra Edukacji Narodowej, zbiorowa, w 2006 r.].

Kreuz, Leib Christi und Kirche (Excerpta ex Theodoto 42 und „Die Auslegung der Erkenntnis", NHC XI,1), w: *Coptica – Gnostica – Manichaeica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. L. Painchaud – P.H. Poirier, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Études 7, Québec 2006, 607-617.

Eugnostos (Nag Hammadi Codex III,3). Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego, SSHT 39 (2006) z. 1, 44-52.

Jezus w Ewangelii Judasza, VoxP 26 (2006) t. 49, 439-444 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 115-119].

[*Żywot Andrzeja*] *Papirus koptyjski z Utrechtu nr 1*, przekład..., w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 207-210.

Koptyjskie Dzieje Piotra i dwunastu Apostołów, przekład i opracowanie…, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 569-575.

Koptyjska legenda o Szymonie i Teone, przekład i opracowanie..., w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 1019-1032.

Teksty źródłowe związane z montanizmem: Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, Pseudo-Tertuliana, Hipolita Rzymskiego, Orygenesa, Epifaniusza z Salaminy, w: *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, red. J. Słomka, SACh NS 4, Katowice 2007, 178-179, 185-203, 207- 213, 217-226, 230, 235-252.

Szenute wobec pogan i heretyków, w: *Grecy i Rzymianie i ich sąsiedzi*, red. K. Nawotka – M. Pawlak, „Antiquitas. Acta Universitatis Wratislaviensis" 29 (2007) 615-629.

Enkomion of St. Pisenthios from Sheikh Abd El-Gurna. Appendix do: T. Górecki, *Sheikh Abd El-Gurna (Hermitage in Tomb 1152). Preliminary Report, 2005*, w: *Polish Archaeology in the Mediterranean. Reports 2005*, t. 17, red. M. Gawlikowski – W.A. Daszewski, Warsaw 2007, 273-274.

Walka z manicheizmem w świetle Kodeksu Justyniana, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 417-424.

Feniks w gnostyckim traktacie „O początku świata" (NHC II,5, p.121,27-123,2), VoxP 28 (2008) t. 52/1, 677-681 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 224-228].

Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk – J. Drabina, Kraków 2008, 523-563 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 44-77].

Średniowieczna religijność ludowa: dualizm w świetle Interrogatio Iohannis, w: *Z religijnych zagadnień średniowiecza*, red. J. Drabina, ZNUJ. Studia Religiologica 41, Kraków 2008, 11-19.

A Faculty of Theology at a State University, SSHT 41 (2008) z. 2, 269-280.

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" w trudnych latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, SSHT 42 (2009) z. 1, 16-21.

Kościół grzeszników i świętych. Wybrane wątki z historii początków donatyzmu, SSHT 42 (2009) z. 2, 38-48.

Ireneusz z Lyonu: dzieło zbawienia i odnowy świata (w świetle komentarza do Rz 8, 19-21), w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława Bartnika*, t. 1, red. K. Góźdź, Lublin 2009, 143-148 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 358-363].

Paweł Apostoł nauczycielem gnostyków?, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 53-54 [przedruk w: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu…*, SACh NS 11, 281-291].

Ezoteryzm gnostyków, w: *Chrześcijanie w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, SACh 18, Warszawa 2009, 97-106.

Teologia akademicka: jej granice i ograniczenia, SSHT 43 (2010) z. 1, 141-150.

Beatus qui erat, antequam nasceretur, VoxP 30 (2010) t. 55, 443-447.

Drabina Jakubowa jako krzyż, w: *Orbis Christianus. Studia ofiarowane profesorowi Janowi Drabinie*, red. E. Przybył-Sadowska – D. Szymańska-Kuta, Studia Religiologica 43, Kraków 2010, 29-33.

Z teologii wcielenia Logosu w wersji gnostyckiej, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 109-117.

Ewangelia prawdy (NHC I,3) – gnostycka homilia, w: *Adnutiamus vobis vitam aeternam. Droga, prawda i życie w przepowiadaniu homiletycznym. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Janowi Twardemu w 70. rocznicę urodzin* = „Studia Pastoralne" 7 (2011) 218-223.

Godność ludzkiego ciała w teologii Ireneusza z Lyonu, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 287-292.

Ewangelia Marii Magdaleny. Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, SSHT 44 (2011) z. 1, 207-220.

Skrypty:

W. Myszor – A. Szczudłowska, *Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego dla studentów II roku Instytutu Orientalistycznego UW*, Warszawa 1974, ss. 157. Wydanie II poprawione i uzupełnione: *Chrestomatia koptyjska, Materiały do nauki języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1998, ss. 187.

W. Myszor – E. Stanula, *Wprowadzenie do patrologii*, Kraków 1974, Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne, ss. 220 + ss. 149.

Patrologia. Wybór tekstów źródłowych do ćwiczeń, Katowice 1984, Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne, ss. 399 [por. VoxP 6 (1986) t. 10, 79-110].

3. Hasła w Encyklopediach i Słownikach:

Słownik Polskich Teologów Katolickich, red. H.E. Wyczawski, t. 1 (A-G), Warszawa 1981: *Bałtruszyc I.*, 95; *Bielski Sz.*, s. 142-143; *Bobrowski M.*, 172-174; *Bogusławski J.K.*, s. 182-183; *Bończyk N.*, s. 192-194; *Borowski I.*, s. 201-202; *Bowkiewicz J.*, s. 206; *Chromecki T.*, s. 323-324; *Chrościński I.*, s. 324-325; *Ciecierski F.*, s. 331-332; *Cytrynowski J.*, s. 346-347; *Dębiński I.*, s. 391-392; *Golański F.N.*, s. 542-545.

Słownik Pisarzy Antycznych, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982 (wznowienia): *Apokaliptyczna literatura*, s. 71; *Apologeci chrześcijańscy, Apophtegmata Patrum, Apostolscy Ojcowie*, s. 77; *Eirenaios*, s. 173n; *Gnostycy*, s. 212n; *Hagiografowie*, s. 219n; *Ignatios*, s. 252n; *Kyrillos Al.*, s. 280; *Kyrillos Hier.*, s. 281; *Paulus Ap.*, s. 348n.; *Proklos*, s. 390; *Sokrates Schol.*, s. 425n; *Theodoretos*, s. 451n.; *Theodoros Mops.*, s. 453.

Herezje, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1983, 131-134 (wznowienia).

Encyklopedia Katolicka, Lublin: *Cecylian*, t. 2 (1979), k. 655-656; *Cyprian z Kartaginy*, t. 3 (1979), k. 690-693; *Gnostycyzm w ocenie Ojców Kościoła*, t. 5 (1989), k. 1205-1208; *Gnoza w teologii patrystycznej*, t. 5 (1989), k. 1210-1212; *Hegemonius*, t. 6 (1993), k. 622; *Hermes Trismegistos*, t. 6 (1993), k. 785; *Hermetyczne pisma*, t. 6 (1993), k. 785-786; *Herezje, ocena*, t. 6 (1993), k. 753-754; *Iszobucht, Ishobokht*, t. 7 (1997), k. 542; *Izaak z Amidy*, t. 7 (1997), k. 584; *Izaak z Antiochii*, t. 7 (1997), k. 584; *Jan Malalas*, t. 7 (1997), k. 920-921; *Jan z Paralos*, t. 7 (1997), k. 927; *Kainici,* t. 8 (2000), k. 329; *Karpokrates,* t. 8 (2000), k. 893; *Koptyjska literatura*, t. 9 (2002), k. 808-813; *Koptyjski Kościół*, t. 9 (2002), k. 815-824; *Koptyjski ryt*, t. 9 (2002), k. 824; *Koriun*, t. 9 (2002), k. 853-854; *Kurisumala*, t. 10 (2004), k. 254; *Makary, Makarios*, t. 11 (2006), k. 868; *Marek Gnostyk*, t. 11 (2006), k. 1278; *Maruta z Maiferkat*, t. 11 (2006), k. 1481-1482; *Maruta z Tagrytu*, t. 11 (2006), k. 1482; *Massona z Meridy*, t. 12 (2008), k. 161; *Menas*, t. 12 (2008), k. 525; *Michał z Nisibis*, t. 12 (2008), k. 833-834.

Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu, red. M. Starowieyski, Warszawa 1999: *Archelites*, k. 23; *Gnostyckie pisma w BG*, k. 76; *Hermetyczna literatura*, k. 89-90; *Jeu księgi*, k. 125-126; *Koptyjska literatura*, k. 131-135; *Manichejskie pisma*, k. 146-149; *Nag Hammadi*, k. 159-172; *Pistis Sophia*, k. 187-188.

Lexikon für Theologie und Kirche: *Ptolemaios, Gnostiker*, t. 8 (1998), k. 735-736; *Seleukianer*, t. 9 (2000), k. 435; *II. Apokryphe Schriften, Paraphrase des Sem, Traktat des Shem*, t. 9 (2000), k. 446; *Theodotos Gnostiker*, t. 9 (2000), k. 1425-1426.

Religia. Encyklopedia PWN, Warszawa, t. 1 (2001): *Anastazy Synajski* 212; *Andrzej*

z Krety 219; *Arianizm* 327; *Ariusz* 329; *Bardezanes* 484; *Bazylides* 507/508; *Gnostycyzm*, t. 4 (2002) 200-201; *Patrologia*, t. 8 (2003) 29-32; *Patrystyka*, 32-34.

Słownik wczesnochrześcijańskich pisarzy I-VII, C. Vidal Manzares, wyd. 2, Warszawa 2001 [nowe opracowanie prawie 100 haseł, bibliografia, ss. 239 wobec ss. 145 wyd. 1. z 1996].

Powszechna encyklopedia filozofii, Lublin: *Corpus Hermeticum*, t. 2 (2001), s. 292-294; *Gnostycyzm*, t. 3 (2002), s. 805-808; *Gnoza*, t. 3 (2002), s. 808-813; *Herakleon*, t. 4 (2003), s. 353-354; *Hermes Trismegistos*, t. 4 (2003), s. 394-395; *Hermetyzm*, t. 4 (2003), s. 395-399; *H. Jonas*, t. 5 (2004), s. 379-380; *Karpokracjanie*, t. 5 (2004), s. 509-510; *Karpokrates*, t. 5 (2004), s. 510-511; *Leisegang Hans*, t. 6 (2005) s. 300-301; *Nag Hammadi*, t. 7 (2006), s. 475-476, *Pleroma*, t. 8 (2007), s. 284-285; *Barbelognostycy*, t. 10 (Suplement 2009), s. 48-51; *Setianie*, t. 10 (Suplement 2009), s. 396-398.

Encyklopedia kultury bizantyńskiej, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002: *Gnostycy*, s. 187; *Herakleon*, s. 203; *Herezje*, s. 204-205; *Hezychazm*, s. 206; *Homousios*, s. 212; *Jakobici*, s. 226; *Magia*, s. 319; *Manicheizm*, s. 325; *Monofizytyzm*, s. 356; *Paulicjanie*, s. 398; *Teopaschici*, s. 469; *Trishagion*, s. 480; *Tryteizm*, s. 482; *Tymoteusz II Ailuros*, s. 485; *Tymoteusz III*, s. 485.

4. Recenzje:

Früchristliche Reden zur Osternzeit, Düsseldorf 1967 – RBL 22 (1969) 45.

J. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg 1966 – RBL 22 (1969) 44-47.

W. Dziewulski, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, Wrocław 1961 – SSHT 4 (1972) 355-358.

M.D. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden 1971 – CT 43 (1973) z. 3, 225-227.

K. Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums?*, Salzburg 1971 – CT 43 (1973) z. 4, 183-185.

H. Quecke, *Das Markusevangelium saidisch*, Barcelona 1972 – STV 13 (1975) z. 2, 225-226.

W. Kosack, *Lehrbuch des Koptischen*, Graz 1974 – STV 14 (1976) z. 1, 273-277 [= w języku francuskim: „Folia Orientalia" 18 (1977) 292-295].

M. Starowieyski, *Ojcowie Żywi*, Kraków 1978-1980 – SSHT 14 (1981) 363-366.

F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań Jeana Daniélou*, Lublin 1982 – SSHT 15 (1982) 291-292.

F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983 – SSHT 16 (1983) 268-269.

E. Pagels, *The Gnostic Gospels, Versuchung durch Erkenntnis, Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt 1981 – SSHT 16 (1983) 270-271.

H.J. Seeliger, *Kirchengeschichte-Geschichtstheologie*, Düsseldorf 1981 – CT 54 (1984) z. 2, 185-187.

E. Sauser, *So nahe steht uns die Ostkirche*, Frankfurt 1980 – SSHT 17 (1984) 265-266.

S.K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa*, Warszawa 1984 – SSHT 17 (1984) 266-268.

P. Jay, *L'Exégese de saint Jerome d'après son „Commentaire sur Isaie"*, Paris 1985 – CT 56 (1986) z. 3, 194-196.

C. Scholten, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Münster 1987 – SSHT 21 (1988) 282-286.

W. Godlewski, *Le monastère de St. Phoibammon*, Warszawa 1986 – SSHT 21 (1988) 286-289.

Po co nam Ojcowie Kościoła? rec. książki: J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988 – „Więź" 34 (1991), nr 11-12, 253-258.

H. Pietras, *Jedność Boga*, Kraków 1990 – VoxP 10 (1990) t. 18, 357-361.

New Testament and Gnosis. Essays in honour of R.M. Wilson, Edinburg 1983 – VoxP 10 (1990) t. 18, 365-367.

Ch.M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*, Edinburgh 1986 – VoxP 10 (1990) t. 18, 367-368.

J.M. Robinson, *Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1988 – „Bibliotheca Orientalis" 48 (1991) 550-551 [po polsku: VoxP 10 (1990) t. 18, 362-365].

Le Traité Tripartite, par E. Thomassen – L. Painchaud, Québec 1989 – „Chronique d'Egypte" 68 (1993) 347-350 [po polsku: VoxP 10 (1990) t. 19, 922-926].

Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, Fontes Christiani 3, Freiburg 1990 – CT 61 (1991) z. 4, 205-208.

F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990 – SSHT 23-24 (1990-1991) 330-331.

B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990 – „Więź" 34 (1991) t. 11-12, 253-258.

Fontes Christiani – CT 63 (1993) z. 1, 111-113; CT 64 (1994) z. 1, 87-93.

Y. Torisu, *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettetal 1991 – CT 63 (1993) z. 1, 187-188.

J. Zandee, *The Teaching of Sylvanus*, Leiden 1991, „Chronique d'Egypte" 15 (1995) 422-426 [wersja polska: VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 489-493; SSHT 25-26 (1992-1993) 403-405].

H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994 – „Znak" 484 (1995) 193-197.

B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990 – SSHT 30 (1997) 361-363.

A. Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi, Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995 – „Orientalia" 65 (1996) z. 3, 370-374 [wersja polska: SSHT 30 (1997) 363-366].

B. Częsz, *Związek Ducha Św. z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991 – SSHT 30 (1997) 367-368.

W.G. Röhl, *Die Rezeption des Johannesevangelium in christlich-gnostischen Schriften von Nag Hammadi*, Frankfurt 1991 – SSHT 30 (1997) 369-370.

M. Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh 1996 – VoxP 16 (1996) t. 30-31, 488-491 [wersja niemiecka: „Bibliotheca Orientalis" 55 (1998) 249-251].

S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Byzantina Lodziensia I, Łódź 1997 – SSHT 31 (1998) 441-443.

A. Nocoń, *Ioannis Cassiani doctrina de amicitia iuxta coll XVI: Fontes classici et patristici verae amicitiae partes constitutivae*, Romae 1996 – SSHT 33 (2000) 398-399.

R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płock 1999 – SSHT 33 (2000) 399-401.

A. Mazewski, *Minucii opus ut „protrepticum" ad veritatem inquirendam*, Romae 1999 – SSHT 33 (2000) 401-402.

F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998 – SSHT 33 (2000) 403-405.

T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Północnej*, Piła 2000 – SSHT 35 (2002) z. 1, 164-166.

J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków – Tyniec 2000 – SSHT 35 (2002) z. 1, 167-169.

J. Słomka, *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców Greckich*, Łódź 2000, SSHT 35 (2002) z. 1, 169-172.

L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania kształtowania doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003 – SSHT 36 (2003) z. 1, 270-273.

N. Widok, *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001 – SSHT 36 (2003) z. 1, 273-276.

A. Brent, *The imperial cult and the development of Church order. Concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the age of Cyprian*, Leiden 1999 – SSHT 37 (2004) z. 2, 291-292.

Ch. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and early evidence*, Leiden 1998 – SSHT 37 (2004) t. 2, 292-293.

J. Skoczyński, *Neognoza polska*, Kraków 2004 – SSHT 38 (2005) z. 2, 487-489.

K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004 – SSHT 38 (2005) z. 2, 489-493.

F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, SACh NS 2, Katowice 2006 – SSHT 40 (2007) z. 2, 472-473.

D. Zagórski, *Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle eksportacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu,* Toruń 2007 – SSHT 42 (2009) z. 1, 240-244.

S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2006 – SSHT 42 (2009) z. 1, 244-248.

Metafizyka i teologia. Debata u podstaw, red. R.J. woźniak, Kraków 2008 – SSHT 42 (2009) z. 1, 248-254.

D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008 – SSHT 42 (2009) z. 2, 211-215.

H.E. Mayer, *Historia wypraw krzyżowych,* Kraków 2008 – SSHT 42 (2009) z. 2, 215-218.

A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna,* Kraków 2008 – SSHT 42 (2009) z. 2, 219-220.

K. Modras, *Omelia copta attribuita a Demetrio di Antiochia, Sul Natale e Maria Vergine*, Roma 1995 – SSHT 43 (2010) z. 1, 168-170.

G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2009 – SSHT 43 (2010) z. 1, 171-174.

J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Poznań 2008 – SSHT 43 (2010) z. 1, 181-186.

A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009 – SSHT 43 (2010) z. 1, 206-210.
Źródła Myśli Teologicznej, t. 45-51, WAM, Kraków 2008-2009 – SSHT 43 (2010) z. 2, 446-453.
M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010 – SSHT 44 (2011) z. 1, 298-301.
„Vox Patrum" – od r. 1998-2012 (t. 32-57): stały recenzent.

5. Prace redakcyjne:

Ambroży, *Hexameron*, tłum. W. Szołdrski, wstęp A. Bogucki, opracowanie merytoryczne i indeksy W. Myszor, PSP 4, Warszawa 1969.
Tertulian, *Wybór pism*. *Do męczenników, Preskrypcja przeciw heretykom, O widowiskach, O modlitwie, O chrzcie, O cierpliwości, O pokucie*, tłum. E. Stanula – W. Kania – W. Myszor, wstęp E. Stanula, opracowanie merytoryczne i indeksy W. Myszor – E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.
Hieronim, *Żywoty mnichów, Dialog przeciw pelagianom*, tłum. W. Szołdrski, wstęp, opracowanie merytoryczne i indeksy W. Myszor, PSP 10, Warszawa 1973.
Efrem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, z syryjskiego tłum. W. Kania, wstęp, opracowanie całości i indeksy W. Myszor, PSP 11, Warszawa 1973.
Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp S. Kalinkowski – E. Stanula, opracowanie merytoryczne S. Kalinkowski – W. Myszor – E. Stanula, PSP 17, Warszawa 1977.
Teksty z Nag Hammadi (Apokryficzny List Jakuba, Ewangelia prawdy, Wypowiedź o zmartwychwstaniu, Ewangelia Tomasza, Ewangelia Filipa), z koptyjskiego tłum. A. Dembska – W. Myszor, wstęp, komentarz i opracowanie całości W. Myszor, PSP 20, Warszawa 1979.
Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i opracowanie merytoryczne S. Kalinkowski – W. Myszor – E. Stanula, PSP 23, Warszawa 1979.
Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, wstęp, opracowanie merytoryczne i indeksy W. Myszor, PSP 25, Warszawa 1980.
Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. 1-2, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i opracowanie merytoryczne W. Myszor – E. Stanula, PSP 28, Warszawa 1981.
Tertulian, *Wybór pism*, II: *Do pogan, Świadectwo duszy, Do Skapuli, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, Do żony, Zachęta do czystości, Przeciw Żydom, Przeciw wszystkim herezjom*, tłum. zbioru i wstęp Cz. Mazur – K. Obrycki, opracowanie całości W. Myszor – K. Obrycki – E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983.
Opuscula. Studia Antiquitatis Christianae, t. 7, red. W. Myszor – E. Stanula, Warszawa 1986, ss. 310.
Pokarm nieśmiertelności, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, ss. 271.
Ojcowie Apostolscy (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, *Męczeństwo św. Polikarpa*, *List Barnaby*, Hermas, *Homilia z II wieku (II List Klemensa)*, Meliton z Sardes), tłum. A. Świderkówna, wstęp i opracowanie merytoryczne całości W. Myszor, PSP 45, Warszawa 1990.
Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom* (*O pożytku wiary, O dwóch duszach, Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem*, *List Podstawowy, Przeciw Adimantowi. Przeciw Feliksowi*), tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie merytoryczne całości W. Myszor, PSP 54, Warszawa 1990.

Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, księgi I-XXI, tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie merytoryczne całości W. Myszor, PSP 55, Warszawa 1991.

Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, księgi XXII-XXXIII, *Przeciw Sekundynowi*, tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie merytoryczne całości W. Myszor, PSP 56, Warszawa 1991.

Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. zbioru S. Kalinkowski – W. Myszor – K. Obrycki – S. Ryznar – E. Stanula, wstęp i opracowanie W. Myszor, PSP 59, Warszawa 1993.

zebrała Ludmiła Lach-Bartlik

Eirini ARTEMI
(Ateny)

THE CHRISTOLOGICAL CONTROVERSY BETWEEN NESTORIUS OF CONSTANTINOPLE AND CYRIL OF ALEXANDRIA

St. Cyril, Patriarch of Alexandria, glory of the Eastern Church and celebrated champion of the Virgin Mother of God, has always been held by the Church in the highest esteem. He was defined by Eulogios of Alexandria as „the guardian of the exactitude"[1], the guardian of the true faith. Anastasios Sinaitis called him as „ the seal (Sphragis) of the Fathers"[2]. These phrases describe the characteristic feature of Cyril, the Bishop of Alexandria constant references to earlier ecclesiastical authors (including, in particular, Athanasius), for the purpose of showing the continuity with the tradition of theology itself. He deliberately, explicitly inserted himself in the Church's tradition, which he recognized as guaranteeing continuity with the Apostles and with Christ himself. Venerated as a Saint in both East and West, in 1882 St Cyril was proclaimed a Doctor of the Church by Pope Leo XIII[3].

In 428-430 Cyril, patriarch of Alexandria became embroiled with Nestorius, patriarch of Constantinople, who was preaching that Mary was not the Mother of God since Christ was Divine and not human, and consequently she should not have the word *Theotokos* (God-bearer) applied to her[4]. The bishop

---

[1] Cfr. Photius Constantinopolitanus, *Bibliotheca* 230, 289a, PG 103, 1032A: „ὁ φύλαξ τῆς ἀκριβείας Κύριλλος".

[2] Cfr Anastasius Sinaita, *Viae dux (Hodegos)* 7, PG 89, 113D: „οὐκ αὐτοῦ Κυρίλλου τῆς σφραγίδος τῶν Πατέρων ἐφείσατο".

[3] Cfr Benedictus XVI papa, *Catechesis de S. Cyrillo Alexandrino* (3 X 2007), in: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/2, Roma 2007, 403, vel online: www.totus2us.com/...church/st-cyril-of-alexandria.

[4] Cfr Socrates Scholasticus, HE VII 32, PG 67, 808-809, trans. H. de Valois – E. Walford, Whitefish 2007, 299: „Mary was but a woman; and it is impossible that God should be born of a woman. These words created a great sensation, and troubled many both of the clergy and laity; they having been heretofore taught to acknowledge Christ as God, and by no means to separate his humanity from his divinity on account of the economy of incarnation, heeding the voice of the apostle when he said, «Yea, though we have known Christ after the flesh; yet now henceforth know we him no more» (2Cor. 5, 16). And again: «Wherefore, leaving the word of the beginning of Christ, let us go on unto perfection» (Heb. 6, 1). While great offence was taken in the church, as we have said, at what was thus propounded, Nestorius, eager to establish Anastasius' proposition – for he

of Constantinople was an Antiochian in Christology[5]. He was influenced by the teaching of Theodore of Mopsuestia[6]. Quite early in his reign, he was called upon to give his opinion on the suitability of *Theotokos*[7] *(the woman who gave birth to God) as a title of the Blessed Virgin and supported that it was of doubtful propriety unless Anthropotokos* (the woman who gave birth to man), was added to balance it. He insisted that the title *Christotokos* (the one who gave birth to Christ) was more preferable as begging no questions. God did not take origin from a creaturely human being, and for this reason the word *Christotokos* would be better taking it all round. For supporting his theory, Nestorius urged on his congregation that Mary bore a mere man, the vehicle of divinity

---

did not wish to have the man who was esteemed by himself found guilty of blasphemy – delivered several public discourses on the subject, in which he assumed a controversial attitude, and totally rejected the epithet *Theotokos*".

[5] Cfr S. Papadopoulos, *Patrologia*, II, Athens 1990, 566-574: „Antioch became a centre of Christian learning and the Antiochene school of theology, which flourished in the third and fourth centuries was particularly renowned. Unlike the school of Alexandrian, which interpreted the Bible allegorically and in accordance with speculative philosophy, the Antiochene school expounded the Scriptures in conformity with their historical and literal meaning. The biblical commentaries composed by this school in the fourth and fifth centuries".

[6] Following the basic patristic principle that „what is not assumed is not redeemed" (Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101: Ad Cledonium, PG 37, 181C: „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον"). Theodore of Mopsuestia, as theologians of the Antiochene school, emphasized the humanity of Jesus Christ, the Alexandrian his deity. Theodore of Mopsuestia held that Christ's human nature was complete but was conjoined with the Word by an external union. Theodore maintained against the Apollinarians that Christ had a real human soul, not that the Word took the place of the human soul. Only in this manner could the human soul be redeemed. Theodore's Christology exercised a more direct and eventful influence on the doctrine of his (mediate) disciple Nestorius. Theodore vehemently refused the use of the term *Theotokos*, long employed in ecclesiastical terminology, because Mary was strictly speaking *Anthropotokos*, and only indirectly *Theotokos*: „It is folly to say that God was born of the Virgin [...]. He was born of the Virgin who has the nature of the Virgin [...]. He was born of Mary who was of David's seed. It was not God the Logos who was born of woman but he who was formed in her by the power of the Holy Spirit [...]. One can call Mary the *Mother of God*, or more accurately, *Theotokos*, in the metaphorical, non-literal sense of the phrase, just as one can call her the *Bearer of Man* – ἀνθρωποτόκος. She naturally bore a man, but God was in the man she bore, as he never had been in anyone before. It is perfectly clear that under 'unity of person" (Theodorus Mopsuestanus, *De incarnatione*. Fragmenta, PG 66, 981BC). Theodore understood only die completeness of deified and grace-impregnated humanity. One must not conceive of perfect nature as being impersonal – ἀπρόσωπος he supposed. Consequently, in so far as humanity was complete in Christ, he was a human being. Moreover, the nature of the Logos is not impersonal. But in the Incarnation the „unity of harmony" and the „connection of honour" is established and in the sense of a certain new unity of person"; cfr G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the fifth century*, Paris 1978, 238; B. Stefanides, *Ecclesiastical History*, Athens 1959, 194-210.

[7] Cfr J.N.D. Kelly, *Early Christian doctrines*, London 1968[4], 311: „The disputed title *Theotokos* was widely accepted in the Alexandrian school; it followed from the *communicatio idiomatum*, and expressed the truth that, since His Person was constituted by the Word, the Incarnate was appropriately designated God".

but not God[8]. He argued that in the case of the term *Theotokos*, he was not opposed to those who wanted to say it, unless it should advance to the confusion of natures in the manner of the madness of Apollinarius or Arius. Nonetheless, he had no doubt that the term *Theotokos* was inferior to the term *Christotokos*, as the latter was mentioned by the angels and the gospels[9]. Also he said that:

> „the term *Christotokos* kept the assertion by both parties to the proper limits, because it both removed the blasphemy of Paul of Samosata, who had claimed that Christ the Lord of all was simply a human being, and also flees the wickedness of Arius and Apollinarius"[10].

The Catholic doctrine of the Incarnation, the manhood united by God the Son to His own self, was to Nestorius, Apollinarianism or heretic mixture. Nestorius said so. In his letter to Pope Celestine he told of the „corruption of orthodoxy among some" and thus described it:

> „It is a sickness not small, but akin to the putrid sore of Apollinarius and Arius. For they mingle the Lord's union in man to a confusion of some sort of mixture, insomuch that even certain clerks among us, of whom some from lack of understanding, some from heretical guile of old time concealed within them are sick as heretics, and openly blaspheme God the Word Consubstantial with the Father, as though He had taken beginning of His Being of the Virgin mother of Christ, and had been built up with His Temple and buried with His flesh, and say that the flesh after the resurrection did not remain flesh but passed into the Nature of Godhead, and they refer the Godhead of the Only-Begotten to the beginning of the flesh which was connected with it, and they put it to death with the flesh, and blasphemously say that the flesh connected with Godhead passed into Godhead"[11].

Cyril reacted with a severe way. He underlined that Christ is God and Human at the same time. For Cyril, the Christological argument was mainly about soteriology, redemption and worship, and this was why Cyril reacted so strongly against Nestorius teaching. Cyril believed that Nestorius teaching epitomized in his attack on Theotokos, presupposed a merely external association between an ordinary man and the Word. From this point of view the Incarnation was not a real fact. It was a simple illusion, a matter of „appearance" and „empty words"[12]. If Christ's passion, sufferings and saving acts were not

---

[8] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorium*, PG 76, 25A-28D, 72A-77D, 120AD vel ACO t. 1, I, 6, 18: 27-40, 19: 1-43, 20: 1-5, 37: 9-42, 38: 1-43, 39: 1-38, 40: 1-12.

[9] Cfr *Epistula Nestorii ad Caelestinum papam*, PL 48, 841-844, ed. F. Loofs: *Nestoriana*, Halle 1905, 181-182.

[10] Ibidem 3, PL 48, 842B.

[11] *Epistula Nestorii ad Caelestinum papam*, Mansi IV 1021-1022, trans P. Pusey, in: *Five tomes against Nestorius*, A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, vol. 47, Oxford 1881, 20.

[12] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus pro XII capitibus contra Orientales*, PG 76, 324AB.

those of the Word incarnate but of a mere man, there was no redemption for mankind race.

At the Ecumenical Council of Ephesus in 431 and Cyril managed the Nestorius' teaching to be condemned as a dangerous heresy. This was the most important moment of Cyril's life. He had managed to defend the true faith against the Nestorian heresy successfully. He was known widely for saying:

> „as two pieces of wax when fused together make one, so too he who receives Holy Communion is so united with Christ, that Christ is in him and he is in Christ"[13].

I. THE „PROSOPON" OF GOD WORD

1. The Word has the same substance with the Father (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Cyril urges that the enfleshed Word had two natures, the divine nature and the human one:

> „He was in the likeness of men since even though he was God he was in the fashion of a man. He was God in an appearance like ours, and the Lord in the form of a slave"[14].

The divine nature of Christ is not only the nature of the second Person of Holy Triune God but also it is the divine nature of the three Persons of God, God – Father, God – Word and God – Spirit:

> „The unity and the homoousion of the divine nature is underlined into the clause: God Father and God Son are one in nature"[15].

In Cyril's essay *De Incarnatione Unigeniti*, it is emphasized that Jesus Christ is a true God. He is homoousios to the Father[16] and He exists eternal with the Father and He is born primordial (pro-eternal) by the eternal and unborn Father[17]. Logos created the invisible and visible world with God Father. A specific time He became truly human in the womb of Theotokos. The divine Word became true human with flesh and blood „not merely as willing or being pleased" (οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἤ εὐδοκίαν)[18]. On this point Cyril referred

---

[13] Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* X 2, 15, 1, PG 74, 341D, vel ed. P.E. Pusey: *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, vol. 2, Bruxelles 1965², 542, 24-28: „ὥσπερ γὰρ εἴ τις κηρὸν ἑτέρῳ συναναπλέξας κηρῷ, καὶ πυρὶ συγκατατήξας, ἕν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἐργάζεται, οὕτω διὰ τῆς μεταλήψεως τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τιμίου αἵματος, αὐτὸς μὲν ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς δὲ αὖ πάλιν ἐν αὐτῷ συνενούμεθα".

[14] Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus* 719A, PG 75, 1261C, vel SCh 97, 316.

[15] Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, PG 75, 181D.

[16] Cfr John 1, 1-3: „In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. The same was in the beginning with God. All things were made by him; and without him was not anything made that was made".

[17] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1248A, vel SCh 97, 288.

[18] Cyrillus Alexandrinus, *Epistula II ad Nestorium*, PG 77, 45C.

to Theodorus' of Mopsuestia teaching, which had been adopted by Nestorius. Cyril explained clearly that the only begotten Son, born according to nature of God the Father, came down, and was incarnated, he partook of flesh and blood like to us; he made our body his own, and came forth man from a woman, not casting off his existence as God, or his generation of God the Father, but even in taking to himself flesh remaining what he was[19].

In *De Incarnatione Unigeniti*, Cyril argues the homoousion between the Father and the Son with direct or indirect way. He declares that: „Logos of God is Live and active"[20] and explains that Logos is Life because of His divine nature. If someone denies Word's pro-eternal birth by his Father, he makes a serious mistake because it is a wrong and unsound conclusion[21]. Cyril underlines that the Son and Logos of the Father – God „is the radiance of the glory of God and the exact imprint of his nature, and he upholds the universe by the word of his power" (ἀπαύγασμα)[22]. In Cyril's *Thesaurus*, it is written that the Sun cannot be separated from its light and there was no time that the Sun was without light, so there was no period of time that the Father- God was without the Son – God. The Son and the Father are two separate hypostases but They have common physis, nature, ousia. The latter referring to the reality common to all two and the former „hypostasis"[23]. The term „apaugasma of the Father"[24] – brightness of the Father – is used by Apostle Paul and Athanasius the Great. By this phrase „apaugasma of the Father", Cyril means that the divine Word is the divine brightness, the divine light of the „imaginary" Sun, the Father – God. If it is accepted that the God – Father is the Sun, the God – Son is the radiance of the glory of God and the divine light which comes from the Father. And as the light of the Sun cannot be subsequent the Sun, but the both of them are simultaneous; The Son of God is pro-eternal like his Father and homoousios to Him and he is born divinely primordially[25].

---

[19] Cfr ibidem.

[20] Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1208A, vel SCh 97, 218.

[21] Cfr ibidem, PG 75, 1208B, vel SCh 97, 218.

[22] Ibidem, PG 75, 1225A, vel SCh 97, 248; *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1261A, vel SCh 97, 314, 316; cfr Ch. Voulgaris, *Interpretation of the Epistle to the Hebrews,* (in greek), Athens 1993, 109: „The word «ἀπαύγασμα» is derived from *Wisdom of Solomon* 7, 26. There it is written that: «For she (= wisdom) is the brightness of the everlasting light, the unspotted mirror of the power of God, and the image of his goodness». In Greek, the accurate meaning of the word «ἀπαύγασμα» = brightness is difficult to be explained either as in active or passive meaning. Its active one is *brightness* and its passive is reflection".

[23] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 12, PG 75, 184AB.

[24] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1225B, vel SCh 97, 248: „Τὸ δὲ ἀπαύγασμα τοῦ Πατρὸς, καὶ τῆς οὐσίας ὁ χαρακτήρ, ὁ φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ".

[25] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1361B and 1352C, vel SCh 97, 512, 514 and 394.

The patriarchate of Alexandria underlines continuously that the common nature, the identity and the unity of the Son – God's divine ousia with his Father; The two Persons are easily defined by the properties of fatherhood and sonship. The Son is real God, because if the Father has truly begotten the Son, the Son must therefore have the same nature. By the simple fact of showing himself to be a Son, the Son reveals the Father in Himself, and vice versa:

> „How is it possible for the Son not to be truly God, he who introduces, with himself, a knowledge of the Father, and who, in a inverse manner, is also introduced as Son thanks to the name of the Father? In effect, they must necessarily be in another, since this characteristic appertains to relative nouns"[26].

> „Thus it is together that we understand who the Father is and who the Son is"[27].

The Son of God is naturally God, because He is born pro – eternally by the Father – God and He is truly human, because He is born in a specific time by Virgin Mary[28]. Cyril explains the homousion between the Father – God and the Son – God by using not only the biblical words[29] such as, „the express image of His person, the perfect imprint, the Light-being, the out-raying or radiance of the divine"[30], but also phrases of the predecessors Fathers[31] of the Orthodox Church, who likens the relationship of the Father and the Son with the relation of the speech and the mind, the river head and the river[32]. As we see, Cyril insists on the homoousion between the Father-God the Son-God, he cannot bear that:

> „some people (= Arians and Nestorians) are foolish enough to bring down the Word and Only Begotten Son of God from his supreme station. They reduce Him from equality with God the Father by denying his consubstantiality and refusing to crown him with a perfect identity of nature[33].

It is very important for Cyril to speak about the truly Godhead of the enfleshed Word. It was a significant and critical matter in 4th century. Arius[34]

---

[26] Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 32, PG 75, 485B.

[27] Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, ed. Pusey, vol. 2, 667-668.

[28] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, = PG 75, 1225B, vel SCh 97, 248; *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate,* 13, PG 75, 213C: „Ὁ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ Πατρὸς κατὰ φύσιν ὑπάρχων, Υἱός ἐστιν ἀληθινός, ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, καὶ Θεός ἐστιν ἐκ Θεοῦ γεννηθείς".

[29] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 12, PG 75, 177C.

[30] Cfr. Heb. 1, 3; Rom. 1, 23; 8: 29; 1Cor. 11, 7; 15, 49, 2Cor. 3, 18; 4, 4.

[31] Cfr Athanasius Alexandrinus, *Contra Arianos* IV 27 and IV 29; Gregorius Nazianzenus, *In sancta lumina* 12, PG 36, 348B; Ps-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 5, PG 3, 641D.

[32] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 12, PG 75, 181A.

[33] Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1256C, vel SCh 97, 306.

[34] Arius denied Christ's Godhead and supported that Christ was the first „thing" that God made, cfr. W. Barry, *Arianism*, in: *The Catholic Encyclopedia*, I, New York 1907, 708: „Such is the genuine

was one of heretics who had denied the divine nature of Christ. His teaching caused turmoil within the Church. Besides, if Christ has not been perfect God addition to perfect man, then it would be impossible for Christ to save from the sin and the death the human race. Moreover the incarnated Word was not a common Christ, because of his apostolic function, or because he was like prophets. He is the only Christ and Son, who is the Lord made man, the Only Begotten of God made flesh[35].

2. The unchangeable and eternal divine nature of the Word. The Logos of God, as the second person of the Holy Trinity is characterised by Cyril „the Son of the Father by nature and for us Logos"[36] „the God Word from God"[37]. Also, Cyril teaches that the existence of the Son is over the time, over the ages[38]. The Father is pro eternal and the Son is homoousios[39] to Him, consequently, the Son has unchangeable and eternal divine nature[40]. In order Cyril to substantiate the existence the existence of the Word's eternal nature, uses the phrase from the David's psalm: „You are my Son, today I have begotten you"[41]. The word *today* doesn't have the meaning of a specific moment of the time, because for God everything is in an eternal present, „in all centuries"[42].

The eternal and the unchangeable of the divine nature of the God is documented in another passage of David's Psalm: „They will perish, but you remain; they will all wear out like a garment. Like clothing you will change them and they will be discarded. But you remain the same, and your years will never end"[43]. Besides the passage from this psalm, Cyril uses a lot of other biblical passages in order to prove with conclusive evidence the unaltered and

---

doctrine of Arius. Using Greek terms, it denies that the Son is of one essence, nature, or substance with God; He is not consubstantial (*homoousios*) with the Father, and therefore not like Him, or equal in dignity, or co-eternal, or within the real sphere of Deity. The Logos which St. John exalts is an attribute, Reason, belonging to the Divine nature, not a person distinct from another, and therefore is a Son merely in figure of speech. These consequences follow upon the principle which Arius maintains in his letter to Eusebius of Nicomedia, that the Son «is no part of the Ingenerate». Hence the Arian sectaries who reasoned logically were styled Anomoeans: they said that the Son was «unlike» the Father. And they defined God as simply the Unoriginate. They are also termed the Exucontians (ἐξ οὐκ ὄντων), because they held the creation of the Son to be out of nothing".

[35] Cfr Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1276B, vel SCh 97, 342; Ps. 104, 15; Hab. 3, 13.

[36] Cyrillus Alexandrinus, *Contra Nestorium* I 7, PG 76, 20C.

[37] Ibidem I 19, PG 76, 40B.

[38] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fidei*, PG 76, 134C.

[39] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1256C, vel SCh 97, 306; *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 10, PG 75, 140B.

[40] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1221D, vel SCh 97, 244.

[41] Cfr. Ps. 2, 7; Heb. 1, 5; 5, 5; 2Sam. 7, 14; Acts 13, 33.

[42] Cyrillus Alexandrinus, *De Incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1309BC, vel SCh 97, 410.

[43] Cfr. Isa. 51, 6; Ps. 102, 26-27: „Lift up your eyes to the heavens, look at the earth beneath;

the everlasting of the Son's divine being. He draws his arguments from Epistle to Hebrews' words[44]: „Jesus Christ is the same yesterday, today, and forever", David's[45], prophets Baruch's[46] and Malachi's[47] and Luke's Gospel[48], so he manages to explain the ἀϊδιότητα of the God's Word.

II. CHRIST, THE ENFLESHED GOD'S WORD

1. The mystery of the Logos' Incarnation. As God the Son was eternal with the Father and the Holy Spirit. When man sinned and became guilty in front of God, man's sin marred on him the image of the Creator God. The Holy Spirit undigested from him. Death and decay came to the world and immediately the kingdom of Satan and sin began to exist. The above exposition also testifies to the soteriological necessity that, for Cyril, the Son of God must actually come to exist as man. No form of Adoptionism, which allows a merely moral union between the divine Son and the man Jesus, would suffice. Therefore, the Word should be born as a perfect man, „asporos", remaining perfect God, in order to save the mankind from original sin and to reopen the doors of Paradise and of communication with God the Father.

The incarnation of the Word was the way for the whole human race's salvation. Of course God could have saved the human beings with thousand other ways[49]:

> „The Only Begotten did not become man only to remain in the limits of the emptying. The point was that he who was God by nature should, in the act of self-emptying, assume everything that went along with it. This was how he would be revealed as ennobling the nature of man in himself by making (human nature) participate in his own sacred and divine honors"[50].

---

the heavens will vanish like smoke, the earth will wear out like a garment and its inhabitants die like flies. But my salvation will last forever, my righteousness will never fail"; Heb. 1, 11.

[44] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 13, PG 75, 212A.

[45] Cfr. Ps. 102, 25-28: „Of old You laid the foundation of the earth, And the heavens are the work of Your hands. They will perish, but You will endure; Yes, they will all grow old like a garment; Like a cloak You will change them, And they will be changed. But You are the same, And Your years will have no end. The children of Your servants will continue, And their descendants will be established before You"; Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 13, PG 75, 212AB.

[46] Cfr. Bar. 3, 3: „You sit enthroned for ever, while we are perishing for ever"; Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 13, PG 75, 212B.

[47] Cfr. Mal. 3, 6: „The Savior told «No; I, Yahweh, do not change; and you have not ceased to be children of Jacob»"; Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 13, PG 75, 212B.

[48] Cfr. Luke 24, 39: „See by my hands and my feet that it is I myself. Touch me and see for yourselves; a ghost has no flesh and bones as you can see I have"; Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubtantiali Trinitate* 13, PG 75, 212B.

[49] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG75, 1321C, vol SCh 97, 434.

[50] Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1319B, trans. J. Mcguckin: *On the unity of Christ*, New York 1995, 101.

Only through the salvation in Jesus Christ, the rational creature could get rid of death and be worthy of the Kingdom of God, again. Thus with the incarnation of His Only begotten Son of God, the man transformed. But the restoration of man and the compromise of the world with God was impossible to conduct with the death of a common man. The incarnation and death of the Son of God would become the real bridge between man and God.

If the coming of the Lord in the flesh did not take place, the Redeemer did not pay Death the price for us, and did not by Himself destroy the reign of Death. For if that which is subject to Death were one thing and that which was assumed by the Lord were another, then neither would Death have stopped doing his own works, nor would the suffering of the God-bearing flesh have become gain for us. He would not have destroyed sin in the flesh; we who had been dying in Adam would not have been made alive in Christ, that which had fallen apart would not have been repaired; that which was shattered would not have been restored; that which had been alienated from God by the deceit of the serpent would not have been made God's own again.

The Incarnation is the descent of the eternal Word of God into human conditions and limitations in order radically to alter and restore them, without annihilating them. God remains God and his manhood is manhood still, but now charged with divine power and capable of restoring to fullness of life the believer who shares in it sacramentally. So „the Word was made Flesh", „The Word was made Man". And in thus speaking seeing that the Divine Scripture overtimes calls the whole creature by the name of flesh alone, as in the prophet Joel: „I will pour out My Spirit upon all flesh". But comprehending the whole by the part, evangelist John names man from the flesh: for thus it was right and not otherwise. Man is a creature rational, but composite, of soul that is and of this perishable and earthly flesh. And when it had been made by God, and was brought into being, not having of its own nature incorruption and imperishableness – for these things appertain essentially to God Alone-, it was sealed with the spirit of life, by participation with the Divinity gaining the good that is above nature.

Cyril underlines in all of his essays that the divine Word had no need whatsoever to appear as man. Two conclusions thus followed inevitably about the incarnation: „firstly that it was an entirely free act of divine power, a Charis, or gracious act, of God. Secondly, that it was not for God's benefit but mankind's. Thus the incarnation was a restorative act entirely designed for the ontological reconstruction of a human nature had fallen into existential decay as a result of its alienation from God"[51].

2. Virgin Mary is *Theotokos* and not *Christotokos*. In the time of St. Cyril of Alexandria the most important fact that caused many troubles to the

[51] J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological controversy. Its history, theology and texts*, New York 1994, 184.

Church was Nestorius' of Constantinople refusal to accept that Christ is real God – the eternal Son of God- and at the same time is real man (with body, soul and mind – νοῦς). Nestorius' fear of confusing the two natures of Christ led him to be very reluctant to call Mary as *Theotokos*[52]. He believed that Mary was a human being and God cannot be born of a human being[53]. Cyril denied the rejection of the term *Theotokos* for Virgin Mary and its replacement with the words *Christotokos* or *Anthropotokos*. Mary bore in a fleshly manner the Only-begotten Word of God made flesh (body and soul). The Logos was united with human nature hypostatically, and with his human nature (his flesh) is one Christ, Emmanuel, the same God and man. The disallowance of the term Theotokos and its supersession only with *Christotokos* created problems with the salvation of human race. If Mary bore only human Christ, in an indirect way there was a denial that Christ was God too[54]. In this point Christ would be

[52] Cfr. G. Florovsky, *The collected works of Georges Florovsky*, vol. 8: *The Byzantine Fathers of the fifth century*, trans. R. Miller, Vaduz 1987, 223: „The term *Theotokos* (Θεοτόκος) does not mean the same as *Mother of God* in English or the common Latin translation. In English one must translate *Theotokos* as „Bearer of God". The correct Latin would be *deipara or dei genetrix*, not *Mater Dei*. Had Nestorius been more prudent he would have realized that the term *Theotokos* had a comparatively long usage – it had been used by Origen, by Alexander of Alexandria, by Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Athanasius, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, and Cyril. In the Latin West Tertullian had used the term *Dei Mater* in *De patientia* 3 and Ambrose also used it in his *Hexaemeron* V 65 (PL 14, 248A). More significant is that the Antiochene theologian Eustathius (bishop of Antioch from c.324 to 330), so often considered a forerunner of Nestorius, had some remarkably un-Antiochene tendencies in his Christology, one of which was the use of the term *Theotokos*. If there is a theological difference, however slight, between *Theotokos* and *Mother of God*, then there is certainly serious theological implications between *Theotokos* and the term favoured by Nestorius – Χριστοτόκος – *Christotokos*. But there is even a difference between *Theotokos* and *Mother of God*. Why would one want to stress the difference between *Theotokos* and Mother of Goal? Is it not becoming overly minute, insignificant, something that in reality is the same thing? But the fact is that there is a grammatical and conceptual difference between the two terms. If the Greek theologians had intended the diminished meaning of *Mother of God*, then they easily could have completely avoided Θεοτόκος by employing always the term μήτηρ θεού, a term readily at their disposal and one, which they did use at times. But the point is that for them there was a difference between Θεοτόκος and μητήρ θεού. The term *Mother of God* has no specificity – by and of itself but within the thought world of Christian Trinitarianism it could grammatically and conceptually mean that the Blessed Virgin is the *Mother of God* the Father or of God the Holy Spirit. But the term *Theotokos* has specificity because of the «*tokos*» – by and of itself it can only refer to *Bearing God the Son*. The English term is too abrupt, not precise enough, and does not have the internal integrity that *Theotokos* has. Further, the English term has a tendency to bring into prominence the glory of Mary's motherhood, whereas the Greek term focuses attention on the Godhead of him who was born. And the Greek term *Theotokos* protects in and of itself the revealed fact that Christ was very God who became man and, in assuming manhood from the Virgin, lost nothing of the Godhead, which was his eternally. Conversely, the term *Theotokos* protects the revealed fact that he who was born of the *Theotokos* must have been man as well as God. The point of the term *Theotokos* is not as abstruse as many historians of Christian thought assume".

[53] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula I ad Nestorium*, PG 77, 41C.

[54] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1273A.

one more of the saint people of Israel. From this matter of view the incarnation became an illusion and the redemption of the human race was undermined, since Christ's sufferings were not those of the Word God incarnate but of one who was a mere man[55]. In the incarnation of the Son of God the most important role belonged to *Theotokos*.

Cyril used the term *Theotokos* for the Virgin Mary as the Great Athanasius, predecessor to the throne of Alexandria had done before:

> „Our father Athanasius of the church of Alexandria... called the Virgin Mary as Theotokos"[56].

> „A common man was not first born of the holy Virgin, and then the Word came down and entered into him, but the union being made in the womb itself, he is said to endure a birth after the flesh, ascribing to himself the birth of his own flesh"[57].

Because the two natures being brought together in a true union, there is of both one Christ and one Son; for the difference of the natures is not taken away by the union, but rather the divinity and the humanity make perfect for us the one Lord Jesus Christ by their ineffable and inexpressible union[58].

By this presupposion, the term *Theotokos*[59] declared the hypostatic union of the godhead and the manhood in one person, Jesus Christ. Of course he claimed that the Virgin Mary should be called *Christotokos* only if this term was related to *Theotokos – Christotokos* and *Theotokos* at the same time. Cyril's letter to the Monks of Egypt emphasized the unity of Christ as divine and human as justification for *Theotokos*[60].

Cyril rejected Nestorius' accusation of not understanding the real meaning of the Incarnation according to the patristic teaching[61]. He stressed him that the Only begotten Word of God, was incarnate and made man[62]:

> „That was, taking flesh of the holy Virgin, and having made it his own from the womb, he subjected himself to birth for us, and came forth man from

---

[55] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula I ad Nestorium*, PG 77, 236.

[56] Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad monachos Aegypti,* PG 77, 13BC; cfr. Athanasius Alexandrinus, *Contra Arianos* III 14, 29, 33, PG 26, 349C, 385A, 393B.

[57] Cyrillus Alexandrinus, *Epistula II ad Nestorium*, PG 77, 41C.

[58] Cfr. ibidem.

[59] From the time of Gregory of Nazianzus at least the bishops of the capital seem generally to have accepted the *Theotokos* without any doubt. The T*heotokos* was a powerfully evocative term which belonged to the „language of devotion", cfr. J.F. Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching*, Cambridge 1908, 56-59.

[60] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad monachos Aegypti*, PG 77, 20D.

[61] Cfr. Nestorius, *Epistula II ad Cyrillum*, PG 77, 49B-57B.

[62] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula III ad Nestorium*, PG 77, 109C.

> a woman, without casting off that which he was; but although he assumed flesh and blood, he remained what he was, God in essence and in truth"[63].

He was a perfect man with body (σάρξ) and soul (νοῦς) and was born by the Virgin Mary. So it was obvious that the holy Virgin Mary didn't give birth of a common man in whom the Word of God dwelt[64], lest Christ be thought of as a God-bearing man, for all of this the holy Virgin should be called *Theotokos*.

At last, when Cyril had managed to refute Nestorius' teaching through his letters and theological works, he underlined that in Christ his two natures were united hypostatically. And since the holy Virgin brought forth corporally God made one with flesh according to for this reason the Virgin Mary should be called *Theotokos*, not as if the nature of the Word had the beginning of its existence from the flesh. Cyril required Nestorius to accept the 12 Anathemas, proposed by Cyril and accepted by the Council of Ephesus. The first of them was:

> „If anyone does not confess that Emmanuel is God in truth, and therefore that the holy Virgin is *Theotokos* (for she bore in a fleshly way the Word of God become flesh, let him be anathema"[65].

The fact that Cyril put as the first anathema the acceptance of the title *Theotokos*, it showed clearly that the term *Theotokos* was very significant on the teaching of Christology. The rejection of the term put on a danger the teaching or the hypostatic – natural union of the two natures in Christ. If there was not an hypostatic union of the Godhead and the manhood in Christ, the redemption of the human race from the shackles of death and sin would be impossible. Also the man could not come near to God again.

3. Jesus Christ, one person with two natures: real God and real man at the same time. Christ is Θεάνθρωπος – God enfleshed. The term is a word - key to the understanding the mystery of the Incarnation, the unity of the created and uncreated. Just as God and man at the same time, Jesus could to succeed the humankind reconnection with God and thus create the New Creation and the new man. Christ showed to human being such a man that had to be done. Christ managed the ultimate purpose of humanity, deification to be carried out and led man within the Holy Trinity:

> „The incarnation gives man the possibility of the objective salvation. It is the foundation of our belief[66].

After all, this desire is none other than the revival of the goods characteristics

---

[63] Ibidem, PG 77, 109C.

[64] Cfr. ibidem, PG 77, 112A.

[65] Ibidem, PG 77, 120BC.

[66] Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IV 2, 6, 57, PG 73, 584B, vel ed. Pusey, vol. 1, p. 535[2-3].

of the primitive situation with, more fundamental, the communion of God's actions and the recruitment of holiness, thereby making salvation.

Patriarch of Alexandria, Cyril, notes that Christ, the incarnated God intersects and at the same time unifies the history. He shows the new man in His own flesh. The intimate union of the two realities as a salvific act or life – giving transaction. The power of the one heals and transforms the fallibility of the other. The fragile passivity of the other makes possible a revelation of the incomprehensible power of the one in a suitably fragile and approachable medium for other fallible and fragile human beings[67]. Christ, as far as the nature of divinity, is invisible, but He is visible, with the divine glory, „when He became man"[68]. After the incarnation, God remained, consubstantial with the Father. However, he was, at the same time perfect man, consubstantial with other people, but not to sin „... Immaculate Emmanuel ... without knowing quite a sin"[69]. The sinlessness of the Incarnate Word is not morally but highly physical and ontological. Rightly, then, He is called messiah because it is the mediator between God and men to discover the will of the First and the salvation of the last[70].

Christ would not be true and „perfect" God and „perfect" man at the same time, he would be a mere tool of the Deity, a God-bearing man. He underlined with passion that Christ was not a God-clad man, nor did the Word of God merely dwell in a man, but rather that He was made Flesh, or Perfect Man, according to the Scriptures[71]. Cyril made use of the words „Christ" and „Son" on purpose, in order to make obvious to Nestorius that the first one referred to the humanity of Jesus and the second expressed his deity as the Word of God. There was a real union of two natures, „hypostatic union". This term was introduced for the first time by Cyril's Christological teaching, in order to Nestorius' falsehoods[72].

Cyril was fully conscious of the necessity of positing the union of incarnation at the level of person, not that of the nature. As in the Trinity there were not three natures and three persons – which would be tritheism – or one nature and one person in different three modes of the Father, the Son, and the Holy Spirit – which would be modalistic monarchianism, so in the incarnation there

---

[67] Cfr. ibidem XI 11, PG 74, 557AB, vel ed. Pusey, vol. 2, p. 733[20-21]; Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* XVIII, PG 68, 1089B.

[68] Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum imperatorem* 10, PG 76, 1016A.

[69] Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* XV, PG 68, 953B; cfr. idem, *Contra Nestorium* III 2, PG 76, 128A, ACO, vol. 1, 1, 6, p. 59[22-24].

[70] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *De sancta Trinitate dialogi* I, PG 75, 693BC, vel SCh 231, 405[26-30]; *Commentarii in Joannem* XI 12, PG 74, 565D, vel. ed. Pusey, vol. 3, p. 5[1-7].

[71] See a very similar expression in a little treatise of S. Athanasius *De Incarnatione*, quoted by S. Cyril in *De recta fide ad Arcadiam et Marinam augustas* (PG 76, 1201-1333) and in S. Cyril's *Apologia XII capitulorum contra Orientales* (PG 76, 316-385) and in its *Scholia on the incarnation of the Only-Begotten* (LFC 47, Oxford 1881, 206-207).

[72] Cfr. A. Theodorou, *The Christological terminology and the teaching of Cyril of Alexandria and of Theodoret of Cyrus*, Athens 1955, 81.

was one person, but two natures. The bishop of Alexandria tried to explain that neither the divine nature overwhelmed the human, nor the human and divine natures juxtaposed. The two natures found their union in the one divine hypostasis and yet maintained their distinction. In Cyril's words:

> „The natures, however, which combined into this real union were different, but from the two together is on God the Son, without the diversity of the natures being destroyed by the union. For a union of two natures was made, and therefore we confess One Christ, One Son, One Lord... two natures, by an inseparable union, met together in him without confusion, and indivisibly"[73].

In Christ's person, there was a true union – hypostatic – of the two natures and this followed from the *Exchange of Properties* or *Communion of Idioms*. By this way someone could understand that Christ suffered and rose again; not as if God the Word suffered in his own nature stripes, or the piercing of the nails, or any other wounds, for the Divine nature is incapable of suffering, in as much as it is incorporeal, but since that which had become his own body suffered in this way, lie is also said to suffer for us; for he who is in himself incapable of suffering was in a suffering body. In the same manner he himself had suffered death for people, not as if he had any experience of death in his own nature (for it would be madness for someone to say or think this), but because his flesh tasted death. In like manner his flesh being raised again, it is spoken of as his resurrection, not as if he had fallen into corruption (God forbid), but because his own body was raised again[74].

The divine Word became true human with flesh and blood „not merely as willing or being pleased" (οὐ κατὰ θέλησιν μόνον ἢ εὐδοκίαν)[75]. On this point Cyril referred to Theodorus' of Mopsuestia teaching, which had been adopted by Nestorius. Cyril wrote that it would be „absurd and foolish", to say that the Word who existed before all ages, coeternal with the Father, needed any second beginning of existence as God[76]. Mary didn't give birth of a mere holy human, but She gave birth Christ, the one person of the incarnate deity. In Christ, there was an hypostatic union of Godhead and manhood. This meant that Godhead and manhood took place dynamically because there was only one individual subject presiding over the both, the person of Christ.

Cyril proposed the concept of hypostatic union to summarise his central objections to Nestorius' theories:

---

[73] Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 55 (*In Sanctum Symbolum*), PG 77, 304A; *Epistula* 31 (Ad Maximianum Constantinopolitanum Episcopum), PG 77, 152AB; *Epistula* 40 (Ad Acacium Melitinae Episcopum), PG 77, 200A; *Epistula* 46 (Ad Succensum), PG 77, 232A-C; *Epistula* 50 (Ad Valerianum Iconiensem Episcopum de Verbi Incarnatione exegesis), PG 77, 260C.

[74] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula II ad Nestorium*, PG 77, 48B.

[75] Cfr. ibidem, PG 77, 45C.

[76] Cfr. ibidem.

„Rather do we claim that the Word in an unspeakable, inconceivable manner united to himself hypostatically flesh enlivened by a rational soul, and so became man and was called son of man, not by God's will alone or good pleasure, nor by the assumption of a person alone. Rather did two different natures come together to form a unity, and from both arose one Christ, one Son. It was not as though the distinctness of the natures was destroyed by the union, but divinity and humanity together made perfect for us one Lord and one Christ, together marvellously and mysteriously combining to form a unity. So he who existed and was begotten of the Father before all ages is also said to have been begotten according to the flesh of a woman ... If, however, we reject the hypostatic union as being either impossible or too unlovely for the Word, we fall into the fallacy of speaking of two sons. We shall have to distinguish and speak both of the man as honoured with the title of son, and of the Word of God as by nature possessing the name and reality of sonship, each in his own way. We ought not, therefore, to split into two sons[77] the one Lord Jesus Christ"[78].

By the recruitment of human nature, body and logic soul, the Divine Word Incarnate put again the man to the realm of grace of the Holy Spirit. Thus the split between God and man is lifted and the possibility of deification and like-

[77] In this point, Cyril rejected Diodorus' of Tarsus teaching about the two Sons. Diodore claimed that the divinity must be compromised if the Word and the flesh formed a substantial (or hypostatic) unity analogous to that formed by body and (rational) soul in the man. In his reaction, his own theory led him into holding them (the divine and the human) apart and thus he was led to distinguish the Son of God and the Son of David. He said that the Holy Scriptures draws a sharp line of demarcations between the activities of the two Sons. Otherwise, why should those who blaspheme against the Son of Man receive forgiveness while those who blaspheme against the Spirit (the Holy Spirit) do not? Diodore of Tarsus that the Son of God is not the son of David; there are two sons. He depended on the teaching of Jesus Christ when He said, „And anyone who speaks a word against the Son of Man, it will be forgiven him; but to him who blasphemes against the Holy Spirit, it will not be forgiven" (Luke 12, 10). Diodore said that blasphemy against the Son of Man is not considered blasphemy against the Son of God because Jesus said that blasphemy against the Son of Man will be forgiven, and blasphemy against the Holy Spirit will not. The Holy Spirit is God; the Lord Jesus Christ explained that blasphemy against the Holy Spirit is not forgiven because it is blasphemy against God. Since Jesus is not God, blasphemy against the son of man receives forgiveness. Through this trick, and cunning interpretation, he sub-graded, or subordinated the Son of God to the son of man. He said that they have a relationship together, or that they are linked to each other by some type of conjoining or indwelling. Blasphemy against the son of man is not against the Son of God. This distinction between the two sons is the core of the teaching of Diodore of Tarsus, cfr. V. Feidas, *Ecclesiastical History*, I, Athens 1992, 591-592; V. Stefanidis, *Ecclesiastical History*, Athens 1995, 194 and 195; Theodorou, *The Christological terminology and the teaching of Cyril of Alexandria*, p. 15-17.

[78] Cyrillus Alexandrinus, *Epistula II ad Nestorium*, PG 77, 48B; see also Cyrillus Alexandrinus, *Epistula III ad Nestorium*, PG 77, 112: „Rather we deprecate the term of «conjunction" (synapheia) as not having sufficiently signified the oneness. But we do not call the Word of God the Father, the God nor the Lord of Christ, lest we openly cut in two the one Christ, the Son and Lord, and fall under the charge of blasphemy, making him the God and Lord of himself. For the Word of God, as we have said already, was made hypostatically one in flesh, yet he is God of all and he rules all".

ness to God is provided to man. After the union of two natures in Christ, they (natures) cannot exist such as ἰδιοϋπόστατες and divided, that do not exist separately, as special substances. Thus, the two natures of Christ, after the hypostatic union, does not exist as separate, independent and afthypostates, since the two natures status became the Word.

Hence the union of the Word with the human nature may be not unaptly compared with our condition. For as the body is of other nature than the soul, yet is one man | produced and said to be of both; so too out of the Perfect Person of God the Word, and of manhood perfect in its own mode, is One Christ, the Same God and Man in the Same. And the Word, as Cyril says, makes its own the sufferings of Its own Flesh, because Its own is the Body and not another's: and It shares with Its own Flesh the operation of the God-befitting might that is within It; so that it should be able both to quicken the dead and to heal the sick.

The Divine Paul writes: „Though there be gods many and lords many in heaven and in earth, yet to us One God the Father of Whom all things and we of Him, and One Lord Jesus Christ through Whom all things and we through Him" (1Cor 8, 5-6). Yea and the very wise John said of God the Word, that All things were made through Him, and without Him was nothing made, and the blessed Gabriel declared the Gospel to the Holy Virgin saying, Behold thou shalt conceive in thy womb and, bear a Son, and shalt call His Name Jesus. Since then the Divine Paul declares that all things were made through Jesus Christ, and the Divine Evangelist confirms the force of the sentence and preaches that He was God the Maker of all things, speaking truly, and the Angel's voice too points out that Jesus Christ was truly born of the Holy Virgin: yet we do not say that Jesus Christ was mere man, nor do we conceive of God the Word apart from His human nature but, we say that He was made One out of both, as God made Man, the Same begotten Divinely out of the Father as Word, and humanly out of woman as Man: not as though called to a second beginning of being then when He is said to have been born after the flesh: but begotten indeed before all ages, yet when the time came wherein He must fulfil the economy, born also of a woman after the flesh. Therefore, albeit others are called by like name Christs, yet is there One Jesus Christ through Whom are all things, not that a man was made Maker of all things, but that God the Word, through Whom all things were made, like as we took part of flesh and blood, and was called Man, yet lost not what He was; for so, so made in flesh is He rightly understood to be Maker of all.

Once for all in the last ages is God the Word said to have been made Man, and (as Paul said) was „manifested by the Sacrifice of Himself". And what is the Sacrifice? He offered His own Body for us for an odour of a sweet savour to God the Father, and „entered in once into the holy place not by the blood of goats and hulls, but by His own Blood", for so to them who believe on Him „obtained" He „eternal redemption". Therefore very many before Him were saints but no one of them was called Emmanuel. Why? For not yet had the

time come, when He was to be with us, i.e., to come in our nature through flesh, Who is superior to every creature. One therefore is Emmanuel, for once was the Only-Begotten made Man, when He underwent fleshly Birth through the holy Virgin. For it was said to Jesus too, „I will be with thee", yet was he not Emmanuel; He was also with Moses, yet neither was he called Emmanuel. As often therefore as we hear the name, „With us is God", given to the Son, let us wisely conceive that not so was He with us in the last times, as He is sometimes said to have been with the saints, for with them He was as a helper only: but with us He was, because He was made like us, not losing His own nature, for He is unchangeable as God.

***

Through his essays Cyril explaines Christ is God enfleshed (*Theos sesarkomenos*). Christ isn't only a divine person and no the incarnate God. Cyril declared that Christ is at once God and Man, and the union is real and concrete event, or we might say „a substantive reality" not a cosmetic exercise[79]. Emmanuel (God and man), is only Jesus Christ and His Incarnation gave us again the eternal life. Only Christ can save the mankind and for the Incarnation, only one person, Virgin Mary, Theotokos. is responsible for this Fact. The unity of Christ is a notion of interchange and transformation, in which God has inaugurated its purpose for transfiguration. Cyril's Christology is certainly a paradigm for the life of each and every contemporary Christian of today. We uphold in every Divine Liturgy the ideas of union expressed by St Cyril when we hear the hymn of the „only begotten Son and Word of God". The unity of the two natures of Christ is an example of the relationship we ought to embrace with God Cyril's Christological thought shows that God is not just united with a human being, but with all humanity[80] For this reason the unity of Christ is a reflection of the relationship which was always meant to exist between humanity and God. Cyril throughout this treatise is quite successful as he clears up the meaning of the two natures of Christ within a paradoxical union.

[79] Cfr. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological controversy*, p. 212. In the Third Letter to Nestorius, Cyril talked of the hypostatic union as a „natural union", by which he meant a radically concrete union „such as the soul of man has with its own body".

[80] Cfr. 1Tim 2, 5.

Theoni BOURA
(University of Athens)

THE RELATIONSHIP BETWEEN HELLENISM AND CHRISTIANITY IN ST. BASIL'S *SPEECH TO THE YOUNG...*

The St. Basil's work: *To the young, how they can benefit from the Greek texts*[1] is a speech delivered in front of young people, who intended to become priests or ascetics[2]. It is not a treatise whose motivation was theoretical, but a speech for practical reasons[3]. It was written between 359 and 362 a.C., when Basil was an ascetic in Annisa and in the hermitage of Pontos, where he met and admonished young people[4]. Professor Stylianos Papadopoulos relates the writing of speech with the ban of teaching in public schools Julian imposed to the Christians[5]. J. Gribomont[6] characterizes the work *Apology* in favor of the Christians to become ascetics on the basis of examples from ancient Greek literature and philosophy.

The timely character of the text is undeniable, since up to our days concerns about the relations between Hellenism and Christianity are formulated and opinions that Christianity rejects or absorbs Hellenism are expressed. Indulgence will be attempted in this characteristic on the topic text of our Bishop to investigate what the Father himself says and what the Father himself does, so as to determine our modern practice according to the patristic spirit.

St. Basil aims at young people to advise them, considering himself the second father of the young after their natural parents. As it seems from the title of the speech and as referred at the beginning of the text the benefits that come from the Greek non-ecclesiastical courses are undeniable. Basil the Great sets examples of holy men who were educated firstly in non-ecclesiastical schools. The wise Moses sharpened his mind with the lessons of Egyptians and then he entered in the theory of God[7]. The wise Daniel learned the wisdom of

---

[1] Cf. Basilius Magnus, *Sermo de legendis gentilium libris* (CPG 2867), PG 31, 564-589.

[2] Cf. Κ.Γ. Μπόνη, *Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας. Βίος καὶ ἔργα συγγράματα καὶ διδασκαλία*, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καί Εκκλησιαστικών Συγγραφέων (= ΒΕΠΕΣ) 51, Ἀθῆναι 1975, 97.

[3] Cf. ibidem, p. 96.

[4] Cf. Σ.Γ. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία*, vol. 2, Ἀθῆναι 1999, 397.

[5] Cf. ibidem, p. 397.

[6] Cf. J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, StPatr 2 (1957) 422.

[7] Cf. Basilius, *Sermo de legendis libris gentilium* 2, PG 31, 568C, transl. F. Boulenger: Saint

the Chaldeans in Babylon and then studied the sublime teachings[8]. St. Basil emphasizes that it is imperative we prepare ourselves with secular teachers and then become listeners of sacred subjects. He indicates association with poets, Dictaphones, orators and generally everyone who can benefit our soul[9]. He sets criterion about which texts will be approached and which not. The criterion is the relation of those who write the Greek texts with the eternal life. If they contain eternal truths, then we should love these texts. But if they make things such as ancestral origin, physical strength, beauty, grandeurs, human values or power utter, we should despise them because they have an expiry date and they are changeable[10]. We will accept the ancient Greek texts that commend virtue and stigmatize wickedness. Let us keep in mind the example of bees: we should derive anything beneficial and leave anything vain just as they get only what is useful[11]. So we will study poets, when they narrate words or actions of fine men. Indeed, Basil does not hesitate to suggest imitation of these men role models[12]. On the contrary we will not take in mind poets when insulting, when describing lovers and drunkards and much more when talking about the gods. Especially when they advocate polytheism, lack of concord between the gods, the adulteries and loves of the gods, we will pay no attention[13]. It is obvious here that, while in all other texts the only criterion is virtue and whether written things contribute to this, whatever related to the gods of the ancient Greeks' is rejected, since it is the word of men about God, while in Christianity there is the Word of God Himself, God's revelation to people. Saint John Chrysostom blames the pagans especially for this reason: because they allowed everything in mind[14] and thus deified anything they imagined. Unable to lead themselves from the Creation to the Creator God, they deified edifices[15] and human passions[16]. They thought up their own opinions about God instead of letting God to be revealed.

Particularly positive is the attitude of Basil the Great against the ancient Greek philosophers. He praises and looks up to philosophers, because they are

---

Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1935, 45; or see also ed. *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας* (= ΕΠΕ): *Βασιλείου Καισαρείας τοῦ Μεγάλου ἅπαντα τά ἔργα*, vol. 7: *Ὁμιλίαι καὶ λόγοι*, transl. Ψ.Σ. Βασίλειος, Θεσσαλονίκη 1973, 322 (next I use this issue).

[8] Cf. Basilius, *Sermo de legendis libris gentilium* 2, PG 31, 568C, ΕΠΕ vol. 7, p. 322.

[9] Cf. ibidem, PG 31, 568B, ΕΠΕ vol 7, p. 320.

[10] Cf. ibidem, PG 31, 365B, ΕΠΕ vol. 7, p. 318.

[11] Cf. ibidem 3, PG 31, 569C, ΕΠΕ vol. 7, p. 326.

[12] Cf. ibidem 2, PG 31, 568D, ΕΠΕ vol. 7, p. 324.

[13] Cf. ibidem, PG 31, 569B, ΕΠΕ vol. 7, p. 324.

[14] Cf. Joannes Chrysostomus, *In Epistula ad Romanos hom.* III 2, PG 60, 413.

[15] Cf. ibidem, PG 60, 412.

[16] Cf. ibidem VI 6, PG 60, 440.

who praised virtue[17]. He recommends that we pay close attention to the words of philosophers, because these words give birth to familiarity between our souls and virtue. He has knowledge of Plato and uses his words. He borrows ideas and images of him. Platonic and Stoic anthropology and moral is prolific in this work, and in the „Watch yourself," notes Professor Stylianos Papadopoulos[18]. Basil's opinions about the body and its value, show a strong Platonic effect, and that is why the contempt of the body is so widespread at his work *To the young*... However, later, Bishop of Caesarea overcame the influence of Greek philosophical thought and firmly founded in the anthropology of the Church[19]. This really negative influence of Greek philosophy in St. Basil, reveals the positive attitude of the Father against Greek philosophy and his liberal spirit, so that he do not hesitate to ownership philosophical positions without any prejudice against them. Of course, philosophy does not seem to commit him, since later he redefines his views and expresses the anthropology of the Church.

Then he argues that „the philosophy liberates the soul"[20] and stresses the value of reasonable word. A sagacious man must have for leader of his life the reasonable word and he cannot deny things that are proven correct[21].

Moving in the same spirit St. Gregory of Nyssa, stresses that it is essential the logical understanding of what is said and it is imposed to research the truth in the texts of the Scripture via philosophy[22], while it is not necessary to understand those texts, who transcend our mind. St. Gregory of Nyssa considers the Scripture to be more important and reliable than the reasonable word. He resorts to logical demonstration because of the weakness of the human mind[23]. However, he fully understands those, who need logical explanations to believe and meets their need of logical explanations by using the reasonable word. It is obvious that both the two Fathers have confidence in the reasonable word, even if it is not the only way to reach the truth. However, it is undoubtedly the safest way to find the truth, not mentioning of course those subjects who transcend our mind.

Basil the Great emphasizes that, all those Greek people who are renowned for their wisdom, extolled virtue, others more and others less. He suggests we

---

[17] Cf. Basilius, *Sermo de legendis libris gentilium* 3, PG 31, 569C, ΕΠΕ vol. 7, p. 326.

[18] Cf. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία*, vol. 2, p. 359-360.

[19] Cf. ibidem, p. 360.

[20] Basilius, *Sermo de legendis libris gentilium* 7, PG 31, 581A, ΕΠΕ vol. 7, p. 345.

[21] Cf. ibidem 8, PG 31, 587A, ΕΠΕ vol. 7, p. 355.

[22] Cf. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* Prooemium ad Olympiadem, PG 44, 761, ed. ΕΠΕ: Γρηγόριος Νύσσης: *ἅπαντα τά ἔργα*, vol. 7: *Ἐξήγησις του Ἁσματος των Ασμάτων*, transl. Σ. Ιγνάτιος, Θεσσαλονίκη 1989, 19.

[23] Cf. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 108, ed. ΕΠΕ: Γρηγόριος Νύσσης: *ἅπαντα τά ἔργα*, vol. 1: *Περὶ ψυχής καὶ αναστάσεως*, transl. Κ. Αθηναγόρας, Θεσσαλονίκη 2011, 269.

should trust their words and we should try to make them happen in our lives[24]. The examples cited by virtuous men, like the example of Pericles who showed exceptional patience and goodness to someone who insulted or the example of Euclid of Megara, who exercised himself in being mild are a great help to our effort[25]. The fact that Basil does not hesitate to encourage young people follow non-ecclesiastical examples of ancient Greek men, posing as a criterion virtue, indicates his free from any prejudice or narrowness thinking. He finds analogy between the ancient-Greek's virtuous acts and the acts which the Bible recommends. The patience, that Socrates showed when someone beat him up, toes the line with the Order of the Gospel (Matt. 5, 39), which says that, when someone beats you in the one jaw you have to offer and the other[26]. Similarly, the cases of Pericles and Euclid, have an accordance with the Gospel (Matt. 5, 44), which says that we should endure the persecutors, we should tolerate their wrath by showing mildness and we should wish all good to our enemies and not curse. Alexander the Great was praised because when he captivated the beautiful daughters of Darius he did not even looked at them with pleasure, thus implementing what Christ would say much later about cunning look and adultery. These examples-ethical role models are helpful to follow, since they are provisions to eternity. Generally, the authority to turn to the ancient Greek world wherever there is something right is emphasized.

The orientation of Bishop of Caesarea in virtue is clear and he tries to make young people run up to virtue. However, he does not underestimate whatever constitutes a sign of civilization and anything which is the result of effort and good use of material goods. As a result, he admires Phidias who created the gold and ivory statue of Zeus to the Eleans and Polykleitos who created the gold and ivory statue of Hera to the Argeious. He states that both artists made good use of the material and he considers their art more valuable than the material and he thinks that these statues worth boasting. Basil the Great surprises us since he praise for the good use of material goods two sculptors of idols. This fact shows the breadth of his mind and his discretion since he fights against idolatry without being unjust to sculpture art, even though this art served idolatry.

Professor Constantinos Bonis finds that our Bishop „considers that the human thought expresses eternal values familiar to Christianity"[27]. He concludes that „Basil who was so strict in moral laws and such a true Christian became liberal in thought and superior in his feelings and in his judgement even towards non-Christians"[28].

---

[24] Cf. Basilius, *Sermo de legendis libris gentilium* 4, PG 31, 576B, ΕΠΕ vol. 7, p. 332.

[25] Cf. ibidem 4, PG 31, 576BC, ΕΠΕ vol. 7, p. 334-335.

[26] Cf. ibidem 5, PG 31, 576CD, ΕΠΕ vol. 7, p. 336.

[27] Μπόνη, *Βασίλειος Καισαρείας ό Μέγας*, p. 102.

[28] Ibidem.

***

Tracing his spirit in relation with the use of Greek courses through what Bishop of Caesarea says and what he does in his speech *To the young...* we note the following:

1. He has great knowledge of the ancient Greek texts and he makes use of them having as criterions the virtue, the reasonable word and their accordance with the Bible. He recommends to be keen on Greek philosophy, poetry and oratory and he believes we should learn from them.
2. His relation with the ancient Greek world is dialectical and selective. He does not reject anything which is non-Christian, but he prefers to scrutinize it having as a criterion the reasonable word.
3. He approaches the ancient Greek world in a uniting and not in a disuniting way. This is very obvious from the policy he follows. He looks for the common things between Hellenism and Christianity and he talks about them. Of course, he does not forget to mention the differences between Christians and ancient Greeks. Those differences are the idolatry-polytheism, the lack of charity between the gods and the morality that comes from them. He suggests no retreat to them. Nevertheless, he does not persist in the differences which divide but in those which can form common grounds for consultation.
4. The question that the human has about God does not find an answer in the ancient Greek world and in polytheism but it finds the answer in the Scripture, where the God is revealed in all His three forms. Basil the Great is explicit when he says that we must not pay any attention to what the ancient Greeks teach about the gods. In this way our faith will be pure from any adulterations.
5. He recognizes the value of the art of the ancient-Greek sculptors. The value belongs to the art, not to the theology-idolatry which is formed by the art.
6. Basil has a liberal spirit and his Christian property does not confine him.
7. Bishop of Caesarea combined the charity for the ancient Greek world and the charity for Christ, he took advantage the most of the most and he offered to us the model of the educated saint.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Sławomir BRALEWSKI
(Łódź, UŁ)

ZAGŁADA FILOZOFÓW HELLEŃSKICH W IMPERIUM ROMANUM – OBRAZ MĘDRCÓW W RELACJI SOKRATESA Z KONSTANTYNOPOLA I HERMIASZA SOZOMENA

Hermiasz Sozomen pisał w swej *Historii kościelnej* o wyginięciu niemal doszczętnym najznakomitszych filozofów helleńskich. Wskazywał jednocześnie na pojawienie się nowej filozofii, uprawianej przez chrześcijańskich ascetów. Sozomen, tworząc swoją *Historię kościelną*, opierał się w dużym stopniu na dziele Sokratesa[1]. Mógł zatem ustosunkować się do poglądów głoszonych przez swego poprzednika. Obydwaj historycy w swych dziełach przykładali dużą wagę do filozofii, widząc w niej najwyższy stopień helleńskiego wykształcenia. W jaki sposób postrzegali zatem filozofię i filozofów? Czy ich spostrzeżenia były zbieżne, czy też różnili się w tej materii? Dlaczego Sozomen pisał o wyginięciu filozofów helleńskich, a Sokrates tego faktu nie dostrzegł? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Dekret cesarza Juliana Apostaty zabraniający chrześcijanom dostępu do wykształcenia helleńskiego stał się dla Sokratesa pretekstem, aby wyrazić opinię na temat helleńskiej filozofii. W przekonaniu Sokratesa pozwalała ona odkrywać Boga. Zdaniem tego historyka wielu spośród mędrców pogańskich było bliskich Jego poznania[2]. Wszak dlatego też Sokrates dowodził, że Chry-

[1] Zwracano na to uwagę wielokrotnie, por. G.F. Chesnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, ThH 46, Paris 1977, 205; G. Sabbah, *Introduction*, w: Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, éd. J. Bidez – G.C. Hansen, SCh 306, Paris 1983, 59; F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, 32; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 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 klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda – E. Wipszycka, t. 3, Kraków 2000, 153) Sozomen „chciał stworzyć konkurencyjne dla Sokratesa dzieło, bliższe kanonom klasycznej literatury i gustom klasycyzujących środowisk intelektualnych Konstantynopola".

[2] Por. Socrates, HE III 16, 10, hrsg. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995 (tłumaczenie polskie S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986): „πολλοὶ γὰρ τῶν παρ᾽ Ἕλλησιν φιλοσοφησάντων οὐ μακρὰν τοῦ γνῶμαι τὸν Θεὸν ἐγένοντο".

stus i jego uczniowie, co prawda „nie przyjęli pogańskiej nauki, ale też nie odrzucili jej precz, jakby to była nauka zgubna i szkodliwa”[3]. […] decyzję w tej sprawie pozostawili rozeznaniu zainteresowanych”[4]. Historyk polemizował z poglądem, że wykształcenie pogańskie prowadzi do wielobóstwa. Edukację tę uważał za niezwykle użyteczną, gdyż uczyła zasad dialektyki, niezbędnych przy prowadzeniu wszelkich dyskusji, a szczególnie z poganami w materii religijnej[5]. Pamiętać trzeba, że uwielbiany przez Sokratesa Orygenes dowodził zgodności Objawienia z filozofią grecką, a zwłaszcza z platonizmem. W jego szkole zaś wykładano nie tylko teologię, ale też retorykę i filozofię[6]. Historyk ten wspomniał też, że Sokrates z Aten, uważany przezeń za największego filozofa helleńskiego, został „skazany na śmierć jako ten, który podkopuje wiarę w uznane bóstwa”[7], a zatem widział w nim filozofa podważającego istniejący wówczas porządek religijny. Sozomen natomiast, wspominając śmierć Sokratesa, zauważył, że ten nie skorzystał z możliwości ucieczki, ale podporządkował się wydanemu nań niesprawiedliwemu wyrokowi z szacunku dla praw obowiązujących w Rzymie[8]. Zajmując się zaś kwestią polityki Juliana Apostaty wobec chrześcijan w analogicznym fragmencie do *Historii kościelnej* Sokratesa, Sozomen nie podjął wywodu poprzednika na temat zalet pogańskiej filozofii, czy w ogóle helleńskiego wykształcenia[9]. Pominął też milczeniem stwierdzenie Sokratesa, w którym ten podkreślał, że nauczyciele Kościoła „aż do swej starości [...] ćwiczyli się w naukach Hellenów”[10]. Czynili tak po to, zdaniem historyka, by doskonalić wymowę, rozwijać umiejętność logicznego myślenia i skutecznie zwalczać błędne poglądy pogan[11]. Sokrates podkreślał,

---

[3] Socrates, HE III 16, 9, GCS NF 1, 211: „Ἡ Ἑλληνικὴ παίδευσις οὔτε παρὰ τοῦ Χριστοῦ οὔτε παρὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἢ ὡς θεόπνευστος ἐδέχθη ἢ ὡς ἐπιβλαβὴς ἐξεβλήθη”, tłum. Kazikowski, s. 302.

[4] Socrates, HE III 16, 16, GCS NF 1, 211: „Οὐκοῦν τῷ μὴ κωλύσαι τὰ Ἑλλήνων μανθάνειν τῇ γνώμῃ τῶν βουλομένων κατέλιπον”, tłum. Kazikowski, s. 303.

[5] Por. Socrates, HE III 16, 17. Podobnie na ten temat myślał m. in. Klemens Aleksandryjski (*Stromata* I 2, ed. C. Mondésert – M. Caster – P.Th. Camelot, SCh 30, Lyon 1951; zob. też H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 123) dwukrotnie wzmiankowany przez Sokratesa w *Historii kościelnej* (II 35 i III 7).

[6] Por. C.P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, passim; H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, passim.

[7] Socrates, HE III 16, 20, GCS NF 1, 212: „Καὶ καταγνοὺς Σωκράτης, ὁ παρ᾽ αὐτοῖς κορυφαιότατος φιλόσοφος ὡς παραχαράσσων τὰ παρ᾽ αὐτοῖς δαιμόνια κατεκρίθη”, tłum. Kazikowski, s. 303.

[8] Por. Sozomenus, HE VI 35, 11, hrsg. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, 293, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

[9] Por. Sozomenus, HE V 18.

[10] Por. tamże: „Καὶ ἀνέκαθεν ὡς ἔκ τινος μὴ κεκωλυμένης συνηθείας οἱ κατὰ τὰς ἐκκλησίας διδάσκαλοι δείκνυνται ἄχρι γήρους τὰ Ἑλλήνων ἀσκούμενοι”, tłum. Kazikowski, s. 304.

[11] Por. tamże: „τοῦτο μὲν εὐγλωττίας χάριν καὶ γυμνασίας τοῦ νοῦ, τοῦτο δὲ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἐκείνων κατάγνωσιν, περὶ ὧν ἀπεσφάλησαν”; Sozomenus, HE V 18.

że filozofowie helleńscy nie osiągnęli tego, co w nauce najważniejsze (τῆς κεφαλῆς τοῦ λόγου) – nie odnaleźli Boga[12], bo choć Go poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu[13].

W każdym razie w swoich *Historiach kościelnych* zarówno Sokrates, jak i Sozomen, wskazują na gruntowne wykształcenie helleńskie wielu postaci ówczesnego świata chrześcijańskiego. Wśród nich obydwaj historycy wymieniali Euzebiusza z Emezy. Wspomniany duchowny staranne wykształcenie otrzymać miał jeszcze w rodzinnym mieście, po czym studiował filozofię w Aleksandrii[14]. W relacji zarówno Sokratesa, jak i Sozomena, wszechstronnym wykształceniem wyróżniał się też Dydym Ślepy. Opanowawszy zasady filologii i retoryki, zajął się dziedziną filozofii, zaznajamiając się z arytmetyką, muzyką i innymi naukami filozoficznymi, wykazując też biegłość w dialektyce. Odznaczał się także doskonałą znajomością Pisma Świętego[15]. W przekonaniu Sozomena:

> „W sercu tego człowieka obrała sobie siedlisko mądrość wszechstronna, na którą złożyła się poezja i wymowa, astronomia i geometria wraz z arytmetyką, a wreszcie cała myśl filozoficzna”[16].

Sokrates pełen zachwytu był dla życia, obyczajów, cnót, prawości i wykształcenia Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu. Podkreślał, że obydwaj byli doskonale obeznani nie tylko z Pismem Świętym, ale też z nauką helleńską:

> „Uznani za przygotowanych do wykładania retoryki, z wielu ust słyszeli zachętę, by się zechcieli poświęcić całkowicie nauczaniu. A gdy inni namawiali ich do zawodowego uprawiania wymowy sądowej, wzgardzili radami tak jednych, jak i drugich”[17].

---

[12] Por. Socrates, HE III 16, 12, GCS NF 1, 211, tłum. Kazikowski, s. 302.

[13] Por. Socrates, HE III 16, 15, GCSNF 1, 211: „διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν”.

[14] Por. Socrates, HE II 9; Sozomenus, HE III 6.

[15] Por. Socrates, HE IV, 25; zob. R.A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana – Chicago 2004.

[16] Sozomenus, HE III 15, 1-2, GCS 50, 125: „ἐν τούτῳ δὲ καὶ παντοδαπὴ σοφία ᾤκει, ποιηταί τε καὶ ῥήτορες, ἀστρονομία τε καὶ γεωμετρία κα ἀριθμοὶ καὶ φιλοσόφων”, tłum. Kazikowski, s. 186.

[17] Socrates, HE IV 26, 7, GCS NF 1, 260: „ἄξιοί τε τοῦ σοφιστευείν κριθέντες ὑπὸ πολλῶν παρεκλήθησαν ἐπὶ τὸν διδασκαλικὸν βίον ἐλθεῖν, ἄλλων δὲ αὐτοὺς ἐπὶ δικανικὴν παρακαλούντων ἀμφοτέρων κατεφρόνησαν καὶ καταλιπόντες τὸν κόσμον τὸν μονήρη Βίον προέκριναν”; por. J.M.Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U* źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku, Poznań 1965, 41-75; P. Gruszka, *Grzegorz z Nazjanzos wobec palących problemów swojej epoki*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 8 (1979) nr 449, 275-297; B.E. Daley, *Greogory of Nazianzus*, New York 2006, 34-50; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994, passim; J. Naumowicz, *Wstep*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 5, Kraków 1994, 9-55.

Sozomen za Sokratesem również informował, że Bazyli z Grzegorzem zgłębiali przez jakiś czas nauki filozofów pogańskich. Mocno jednak podkreślał, iż obydwaj „wzgardziwszy uprawianiem sofistyki i zawodem obrońcy sądowego postanowili prowadzić życie mędrców, kierujących się zasadami Kościoła”[18]. Gruntownie wykształcony był słynący z wymowy i ceniony przez Sokratesa nowacjański prezbiter Sisinnios. Biegły w naukach filozoficznych i w dialektyce, miał doskonale objaśniać Pismo Święte[19]. Według Sozomena „oczytany w bogatej literaturze filozoficznej, tak pogańskiej, jak i kościelnej” był świetnym znawcą teorii filozoficznych oraz Pisma Świętego[20]. Obydwaj historycy wskazywali także, że Jan Chryzostom pobierał nauki u retora Libaniusza i filozofa Andragatiosa, nim skoncentrował się na lekturze Pisma Świętego i „wybrał życie skromne i proste” (λιτόν), jak napisał Sokrates[21], a jak to ujął Sozomen, zajął się uprawianiem filozofii „zgodnie z uświęconym prawem Kościoła”[22]. Podziwiany przez Sokratesa Attyk, jeden z następców Jana Chryzostoma na biskupim tronie Konstantynopola, łączyć miał „nieprzeciętne wykształcenie z pobożnością i bystrością umysłu”. W dodatku całe noce badał dzieła dawniejszych pisarzy, dzięki czemu nie mogli go wprawić w zakłopotanie ani filozofowie, ani retorzy[23]. W przeciwieństwie do Sokratesa Sozomen oceniał Attyka krytycznie. Pisał co prawda, że ten „ilekroć pozwalały na to okoliczności zapoznawał się z dziełami najwybitniejszych autorów pogańskich”, mimo to jego zdaniem „sprawiał wrażenie człowieka nie posiadającego gruntownej wiedzy”[24]. Sozomen wskazywał także, że wyświęcony potajemnie na biskupa Konstantynopola przez biskupów egipskich Maksym Cynik był rodem z Aleksandrii, a z profesji filozofem cynickim (ὄντα κυνικόν τε φιλόσοφον τὸ ἐπιτήδευμα)[25]. Historyk ten podkreślał, że biskupi zgromadzeni na soborze w Konstantynopolu unieważnili jego wyniesienie i wszelkie decyzje, które on jako biskup podjął. Zwraca uwagę brak krytycznej postawy

[18] Sozomenus, HE VI 17, 1-2, GCS 50, 258: „σοφιστεύειν δὲ ἢ δίκας ἀγορεύειν ὑπεριδόντες φιλοσοφεῖν ἔγνωσαν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας νόμον”, tłum. Kazikowski, s. 386.

[19] Por. Socrates, HE V 10; V 21; VI 22. Na temat związków Sokratesa z nowacjanami zob. M. Wallraff, *Socrates Scholasticus on the history of Novatianism*, StPatr 29 (1997) 170-177; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 174-193.

[20] Por. Sozomenus, HE VIII 1, 9, GCS 50, 348: „Σισίννιος ἀνὴρ ἑλλόγιμος ὅτι μάλιστα καὶ φιλοσόφων καὶ τῶν ἱερῶν βίβλων ἐπιστήμων”.

[21] Socrates, HE VI 3, 4, GCS NF 1, 314, tłum. Kazikowski, s. 450.

[22] Sozomenus, HE VIII 2, 5, GCS 50, 350: „κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας φιλοσοφεῖν”, tłum. S. Kazikowski, s. 522. Nauczycielami Jana byli mnisi, kierujący tamtejszymi klasztorami Karterios i Diodor.

[23] Por. Socrates, HE VII 2. Michał Stachura (*Heretycy*, s. 109) podkreślał, że według Sokratesa Attyk potrafił być srogi, jak i łagodny dla heretyków.

[24] Sozomenus, HE VIII 27, 6, GCS 50, 388, tłum. Kazikowski, s. 579.

[25] Por. Sozomenus, HE VII 29, 4, GCS 50, 346, tłum. Kazikowski, s. 517.

historyka wobec Maksyma, która wynikała być może z faktu, że jak to zauważył Sozomen, był on gorliwym obrońcą nauki Soboru Nicejskiego.

W dziele Sokratesa z Konstantynopola uchwytny jest szacunek, z jakim odnoszono się do filozofów i ich ważna rola w życiu społecznym. Historyk ten wskazywał, że filozofa Sokratesa uważano za największego filozofa helleńskiego[26] i najwybitniejszego spośród wszystkich filozofów[27], Grecy podziwiali go „za jego roztropność, jak i sprawiedliwość oraz inne cnoty"[28]. Widziano w nim, wedle historyka, myśliciela wyrastającego ponad ludzki poziom i czczono jako ulubieńca bogów[29]. Podobnie też uwielbiany był Platon[30]. Wielką estymą obdarzano także Arystotelesa[31]. Sokrates z Konstantynopola wskazywał też na prestiż, jakim cieszyli się filozofowie w czasach mu współczesnych. Opisał np., jak to filozof Temistiusz z reprezentacją senatorów wyszedł naprzeciw cesarzowi Jowianowi, zanim ten wjechał do Konstantynopola i „wygłosił w jego obecności mowę z okazji objęcia konsulatu, którą powtórzył później także wobec tłumnie zebranej ludności w Konstantynopolu"[32]. W późniejszym czasie tenże Temistiusz wygłoszoną przez siebie mową[33] miał wpłynąć na cesarza Walensa, by ten złagodził swoją politykę wobec chrześcijan uznawanych przezeń za nieprawowiernych. Władca przekonany argumentacją filozofa miał ograniczyć liczbę wydawanych na nich wyroków śmierci[34]. Wielką estymą, wedle Sokratesa, cieszyła się też w Aleksandrii mistrzyni filozofii, Hypatia, córka filozofa Teona[35]: swoim gruntownym wykształceniem przewyższyć miała współczesnych sobie filozofów. Posiadała znakomite rozeznanie we wszelkich doktrynach filozoficznych i była oblegana przez uczniów. Swą mądrością wymuszała dla siebie szacunek. Jak ujął to Sokrates:

> „wszyscy nie tylko szanowali ją dla nieprzeciętnej roztropności, ale nawet czuli się [wobec niej] onieśmieleni"[36].

---

[26] Por. Socrates, HE III 16, 20, GCS NF 1, 212: „αὐτοῖς κορυφαιότατος φιλόσοφος".

[27] Por. Socrates, HE III 23, 13, GCS NF 1, 220: „τοῦ κορυφαιοτάτου τῶν φιλοσόφων Σωκράτους".

[28] Tamże: „Σωκράτους φημὶ τοῦ παρ᾽ Ἕλλησι θαυμαζομένου ἐπί τε σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς", tłum. Kazikowski, s. 315.

[29] Por. tamże: „ὡς θεοφιλῆ τιμῶσιν, ἀλλὰ δὴ καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν νενομίκασιν".

[30] Por. tamże: „ὃν Πλατων ὁ θαυμαστὸς παρ᾽ αὐτοῖς φιλόσοφος".

[31] Por. Socrates, HE II 35, 6-8.

[32] Socrates, HE III 26, 3, GCS NF 1, 228: „Ἔνθα καὶ Θεμίστιος ὁ φιλόσοφος μετὰ τῶν ἄλλων συγκητικῶν ἀπαντήσας τὸν Ὑπατικὸν ἐπ᾽ αὐτοῦ διεξῆλθε λόγον, ὃν ὕστερον καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ πλήθους ἐπεδείξατο", tłum. Kazikowski, s. 325; por. J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995, 135-154.

[33] Chodziło o tak zwaną Mowę dedykacyjną (προσφονητικῷ), por. Socrates, HE IV 32, 2.

[34] Por. Socrates, HE IV 32; zob. Vanderspoel, *Themistius*, s.155-186.

[35] Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2010, passim.

[36] Socrates, HE VII 15, 3, GCS NF 1, 360: „πάντες γὰρ δι᾽ ὑπερβάλλουσαν σωφροσύνην πλέον αὐτὴν ᾐδοῦντο καὶ κατεπλήττοντο".

Wydaje się, że Sozomen chciał zaznaczyć swój odmienny w stosunku do Sokratesa pogląd na temat filozofii helleńskiej i uprawiających ją filozofów. Wyeliminował wszak ze swojej *Historii kościelnej* wszelkiego rodzaju stwierdzenia wyrażające podziw dla wielkich filozofów Sokratesa[37], Platona[38] czy Arystotelesa[39]. Sozomen zrezygnował też z opisania przypadku Hypatii, nie czyniąc na jej temat choćby najmniejszej wzmianki. O Temistiuszu wspomniał co prawda, ale tylko o jego mowie wygłoszonej w obecności cesarza Walensa, po której władca ów miał złagodzić swoją politykę wobec ortodoksów[40]. Wzmiankując zaś na temat Sopatra, stojącego w czasach cesarza Konstantyna I na czele szkoły Plotyna, historyk ten zauważył, że ów z racji swego wykształcenia osiągnął wśród pogan najwyższe uznanie[41]. Zwrócił też uwagę na związek z pogaństwem niejakiego Olimpiosa, który miał upodabniać się do filozofa (ἐν φιλοσόφου σχήματι)[42]. Dodawał otuchy pogańskim obrońcom Serapejonu, ale w konfrontacji z nadprzyrodzonym zjawiskiem, jakiego miał wówczas doświadczyć, opuścił ich w tajemnicy[43]. Sozomen zatem wiązał filozofów helleńskich z pogaństwem i wskazywał na ich wysoki prestiż, jakim cieszyli się wśród pogan. Jednocześnie eksponował ich lekkomyślność (προπέτεια)[44], która doprowadziła ich do niemal doszczętnego wyginięcia[45]. Nieszczęście to sprowadziła na nich ówczesna elita filozofów, określana przez Sozomena jako ci, którzy wyróżniali się spośród ich ogółu. Owa grupa, nie mogąc pogodzić się z rozwojem chrześcijaństwa, usiłowała m.in. za pomocą różnorakich wróżb poznać osobę następcy panującego cesarza Walensa[46]. Ten jednak uznał ich działanie za zamach na swoje życie i zarządził represje. W ten sposób zginęli na stosie lub od miecza nie tylko niedoszli zamachowcy, ale też „najznakomitsi filozofowie na obszarze całego imperium"[47]. Krwawa rzeź objęła także tych, którzy nosili strój filozofów. Ludzie innych profesji, aby

[37] Por. Sozomenus, HE Prologus; II 24; VI 35.

[38] Por. Sozomenus, HE Prologus; historyk przedstawiał Platona jako „ὁ Σωκράτους ἑταῖρος" (II 24, 2).

[39] Por. Sozomenus, HE III 15; VII 17.

[40] Por. Sozomenus, HE VI 36-37.

[41] Por. Sozomenus, HE I 6.

[42] Por. Sozomemus, HE VII 15, 6, GCS 50, 320.

[43] Por. Sozomenus, HE VII 15.

[44] Por. Sozomenus, HE VI 35, 8.

[45] Por. Sozomenus, HE VI 35, 1-2, GCS 50, 291: „τῶν δ᾽ αὖ Ἑλληνιστῶν μικροῦ πάντες κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ διεφθάρησαν".

[46] Por. Sozomenus, HE VI 35, 2-3, GCS 50, 291: „τινὲς γὰρ, οἳ τῶν ἄλλων ἐν φιλοσοφίᾳ προφέρειν ἐνομίζοντο, πρὸς τὴν ἐπίδοσιν τοῦ Χριστιανισμοῦ δυσφοροῦντες ἐβουλείσαντο προμαθεῖν τὸν ἐφεξῆς Οὐάλεντι Ῥωμαίων ἡγησόμενον, μαντείαις τε παντοδαπαῖς περὶ τούτου ἐχρή", tłum. Kazikowski, s. 436.

[47] Sozomenus, HE VI 35, 6-7, GCS 50, 291: „παραπλησίως δὲ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν διεφθάρησαν καὶ οἱ ἀνὰ πᾶσαν τὴν ἀρχομένην λαμπρῶς φιλοσοφοῦντες", tłum. Kazikowski, s. 437.

uniknąć zagłady, przestali więc ubierać się w płaszcze typowe dla mędrców[48], by nie ściągać na siebie podejrzenia, iż „oddawali się wróżbom i uczestniczyli w obrzędach pogańskich”[49]. W analogicznym fragmencie Sokrates słowem nie wspomniał o filozofach. Represje zaś wedle tego historyka dotknęły wszystkich, których imiona zaczynały się na litery wskazane przez przepowiednię. Jak więc podał Sokrates, chcąc ratować swoje życie, wielu zmieniało imiona nadane im z chwilą urodzenia[50]. Wydaje się zatem, że Sozomen wprowadził wątek filozofów we wspomniane opowiadanie świadomie, chcąc wykazać, że piewcy dawnej pogańskiej mądrości wyginęli.

Sokrates z Konstantynopola zwrócił też uwagę na cechującą filozofów helleńskich ciekawość świata. Historyk ten opisał przypadek niejakiego Meropiusza, filozofa z Tyru, który kierując się ambicją, miał postanowić „za wszelką cenę zwiedzić kraj Indów, bo nie chciał być gorszy od filozofa Metrodorosa, który dokonał tego przed nim”[51]. Sozomen, podejmując ów wątek, skonstatował, że najwybitniejszym filozofom greckim „niezmiernie zależało na tym, aby dokładnie poznać i opisać nieznane kraje i miasta”[52]. Wspomniał na wstępie o podróżach podjętych przez Platona, „znakomitego ucznia Sokratesa”, do Egiptu i na Sycylię, gdzie ów obejrzeć chciał kratery tamtejszych wulkanów. Kratery te oglądał także Empedokles, „wybitny myśliciel grecki i pisarz”. Sozomen skoncentrował się na jego śmierci w kraterze podkreślając, że nie wiadomo dlaczego wybrał taki jej rodzaj: czy doprowadziła go do tego chęć rozwiązania zagadki „buchającego ognia”, czy też świadomie postanowił w ten sposób zakończyć życie. Historyk ten podejrzewał jednak, że filozof poniósł śmierć w sposób niezamierzony, a więc na skutek wypadku. Tak czy owak mędrzec ów wykazał się nie lada lekkomyślnością. Sozomen wskazał też na przykład Demokryta z wyspy Kos, który „bardzo wiele zwiedził miast, badając klimat, krainy i ludy”. Jego zdaniem, wspomniany przez Sokratesa Meropiusz, wybierając się w podróż do Indii, poszedł tylko śladem wielu podróżujących mędrców greckich[53]. Tak więc obydwaj historycy zwrócili uwagę na cechującą filozofów helleńskich ciekawość świata.

Charakterystyczne dla wywodów Sokratesa z Konstantynopola było przekonanie, że heterodoksi, odwołujący się do wielkich filozofów – niedostatecznie poznali ich dzieła, bądź nie zrozumieli właściwie zawartego w nich przesłania. W ujęciu tego historyka Aecjusz z Antiochii, twórca herezji anomejczy-

[48] Por. Sozomenus, HE VI 35, 7, GCS 50, 292: „ὡς μηδὲ τοὺς ἄλλα ἐπιτηδεύοντας κροκωτοῖς ἢ τριβωνίοις ἀμφιέννυσθαι”.

[49] Por. Sozomenus, HE VI 35, 8, GCS 50, 292: „ἂν μὴ δόξωσι περὶ μαντείας καὶ τελετὰς ἐσχολακέναι”, tłum. Kazikowski, s. 437.

[50] Por. Socrates, HE IV 19.

[51] Por. Socrates, HE I 19, 3, GCS NF 1, 61, tłum. Kazikowski, s. 115-116.

[52] Sozomenus, HE II 24, 2, GCS 50, 82: „περὶ πολλοῦ τοῖς παρ᾽ Ἕλλησιν εὐδοκιμωτάτοις φιλοσόφοις ἐγίνετο πόλεις καὶ τόπους ἀγνῶτας ἱστορεῖν”, tłum. Kazikowski, s. 124.

[53] Por. Sozomenus, HE II 24, 3-5, GCS 50, 82, tłum. Kazikowski, s. 124.

ków, posiadający nikłą wiedzę i słabo znający Pismo Święte, celował jedynie „w erystyce, na co stać byle durnia”[54]. Tenże Aecjusz, głosząc „zdumiewające nauki”, miał prowadzić dysputy teologiczne w oparciu o *Kategorie* Arystotelesa, których jednak, w przekonaniu Sokratesa, należycie nie zrozumiał[55]. Podobnie nieceniony przez historyka, kiepski teolog-heretyk, pochodzący z Kapadocji niejaki Teofronios, rozłamowiec wśród eunomian, miał z dziełami Arystotelesa być zaznajomiony jedynie z grubsza[56]. Inaczej sytuacja przedstawiała się, zdaniem Sokratesa, w przypadku Jerzego, jednego z wybitnych mówców ariańskich, który nieustannie wertował dzieła Arytotelesa i Platona, osiągając sukcesy „na polu nauki helleńskiej”. Historyk ten dziwił się, dlaczego Jerzy nie porzucił nauki ariańskiej, skoro zgłębiał myśl Platona. Doszedł jednak do wniosku, że Jerzy wraz z Tymoteuszem, rozmiłowanym w dziełach Orygenesa, „zmienili na lepsze religię ariańską”, rugując z niej wiele „bluźnierczych tez Ariusza”[57]. Można zatem skonstatować, że w przekonaniu Sokratesa ten, kto dobrze znał i rozumiał dzieła wielkich filozofów Arystotelesa i Platona, uważany był przezeń za prawdziwie mądrego, nawet jeśli był heretykiem. Natomiast ci, których uznawał za głupich, nie zgłębili należycie nauki filozofów. W każdym razie z przekazu Sokratesa wynika, iż ci, którzy chcieli uchodzić za mądrych, powoływali się na poglądy wielkich filozofów.

W przekazie Sozomena, pozbawionym estymy dla filozofii helleńskiej, łączenie poszczególnych heretyków z dziełami wielkich filozofów nie ma już takiej wymowy. Historyk ów widział w Aecjuszu człowieka podziwianego przez innowierców, wyćwiczonego w dialektyce i biegłego we wnioskowaniu sylogistycznym, oddanego bez reszty erystyce i rozmiłowanego w walkach na słowa. Dodał co prawda, że wspomniany duchowny „przebrnął przez naukową spuściznę Arystotelesa, a nawet uczęszczał w Aleksandrii do szkół nauczających w tym zakresie”, ale miał to zrobić z próżności, chcąc wzbudzić jeszcze większe zachwyty w środowisku cezara Gallusa[58]. Teofronios, obrońca herezji Eunomiusza i jego uczeń zarazem, w relacji Sozomena nieobliczalny w swych poglądach, miał w dodatku z naukami Arystotelesa zapoznać się pobieżnie (μετρίως)[59]. O Jerzym, wybitnym mówcy ariańskim, zgłębiającym dzieła Arystotelesa i Platona, Sozomen nie wspomniał już w ogóle.

Ocena uprawiających filozofię w *Historii kościelnej* Sokratesa nie była jednak tak jednoznacznie pozytywna. W jego przekonaniu:

„na krótko przed objęciem rządów przez Konstantyna obok chrystianizmu

[54] Socrates, HE II 35, 10, GCS NF 1, 151: „τὸ ἐριστικὸν δὲ κατωρθώκει μόνον, ὅπερ ἂν καὶ ἄγροικός τις ποιήσειεν”, tłum. Kazikowski, s. 225.

[55] Por. Socrates, HE II 35, 6.

[56] Por. Socrates, HE V 24, 2.

[57] Por. Socrates, VII 6, 3-9, GCS NF 1, 352, tłum. Kazikowski, s. 502-503.

[58] Por. Sozomenus, HE III 15, 7-8, GCS 50, 126-127, tłum. Kazikowski, s. 188.

[59] Por. Sozomenus, HE VII 17, 2, GCS 50, 325.

> prawdziwego zaczął wyrastać chrystianizm hellenizujący, zupełnie tak samo, jak to obok proroków pojawili się fałszywi prorocy, a obok apostołów – fałszywi apostołowie"[60].

Historyk ten doszedł też do przekonania, że podobnie było z filozofami, obok tych prawdziwych pojawili się fałszywi[61]. Najbardziej sztandarowym przykładem dla Sokratesa był tu przypadek cesarza Juliana, który sam uważał się za filozofa[62], tym bardziej że studiował filozofię w Atenach[63].

Opisując okoliczności ogłoszenia Juliana cesarzem, Sokrates postawił pytanie, czy w późniejszych czynach tegoż władcy można rozpoznać działania filozofa i choć zostawił odpowiedź czytelnikom, podał jednak szereg faktów, które dezawuowały postępowanie Juliana. Obciążał go przede wszystkim winą rozpętania wojny domowej, która mogła zakończyć się morzem przelanej krwi[64]. Sokrates podkreślał, że w tajniki filozofii wprowadził Juliana Maksym z Efezu, uznany z czasem za szarlatana i czarnoksiężnika (μαγγανεία)[65]. Fałszywymi filozofami okazało się wielu mędrców z otoczenia cesarza. Wedle historyka ludzie „w płaszczach filozofów, bardzo często okazywali się filozofami raczej z wyglądu, a nie z wykształcenia"[66]. Sokrates wręcz nazywa ich „zgrają oszustów" (ἄνδρες ἀπατεῶνες)[67], którzy, chcąc przypodobać się cesarzowi, przyjmowali jego poglądy na temat religii. Historyk ganił Juliana za jego krytykę panujących przed nim cesarzy w napisanym przezeń dziełku *Cezarowie,* w którym ten nie oszczędził nawet cesarza-filozofa Marka Aureliusza[68]. Sokrates skonstatował:

> „Jeśli chodzi o usunięcie z dworu kucharzy i fryzjerów, było to dzieło filozofa, ale nie cesarza. Wyszydzanie natomiast i drwiny nie są rzeczą filozofa, ale nie są także dziełem godnym cesarza. Albowiem zarówno jeden jak i drugi wyżsi są ponad wszelkie zniewagi i złośliwości. Przyznajemy cesarzowi prawo do filozofii na tyle, na ile się to nie mija ze zdrowym rozsądkiem; ale gdyby filozof miał naśladować we wszystkim cesarza, nigdy nie dopnie swego celu"[69].

---

[60] Socrates, HE I 22, 1, GCS NF 1, 66: „Παρεφύη γὰρ μικρὸν ἔμπροσθεν τῶν Κωνσταντίνου χρόνων τῷ ἀληθεῖ χριστιανισμῷ ἑλληνίζων χριστιανισμός, καθάπερ καὶ τοῖς πορφήταις ψευδοπροφῆται καὶ τὰ ἀποστόλοις ψευδαπόστολοι παρεφύοντο".

[61] Zgadzało się to z jego przekonaniem, że „μεταξὺ τοῦ χρηστοῦ σίτου εἴωθεν καὶ τὰ ζιζάνια φύεσθαι· φθόνος γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἐφεδρεύειν φιλεῖ" (HE I 22, 1, GCS NF 1, 66).

[62] Por. Socrates, HE III 19.

[63] Por. Socrates, HE III 1.

[64] Por. tamże.

[65] Por. Socrates, HE III 1, 16, GCS NF 1, 188.

[66] Socrates, HE III 1, 56, GCS NF 1, 192: „οἳ φοροῦντες τοὺς τρίβωνας πολλοὶ ἐκ τοῦ σχήματος μᾶλλον ἢ ἐκ παιδείας ἐδείκνυντο", tłum. Kazikowski, s. 277.

[67] Por. tamże.

[68] Por. Socrates, HE III 23, 14, GCS NF 1, 220, tłum. Kazikowski, s. 316.

[69] Socrates, HE III 1, 57-59, GCS NF 1, 192-193: „Ἔχων δὲ ὁ βασιλεὺς πλεινάζον ἐν ἑαυτῷ τὸ κενόδοξον πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ βασιλεῖς ἐκωμῴδησεν ἐν τῷ λόγῳ ὃν ἐπέγραψε Καί

Wedle Sokratesa zatem poddawanie się złym emocjom nie było godne ani cesarza, ani filozofa.

W przekonaniu historyka sam Julian dowiódł, że nie był filozofem, kiedy przestał panować nad sobą, kipiąc gniewem przeciw chrześcijanom i tylko wyprawa perska cesarza uratowała ich wówczas przed daleko idącymi represjami[70]. Prawdziwi filozofowie prowadzili życie wolne od niepokoju, a więc od wszelkiej namiętności, jak czynił to, w przekonaniu historyka, chociażby Ewagriusz Pontyjski[71]. Historyk zwracał ponadto uwagę na naiwność cechującą Juliana. Władca ów, marząc o sławie na miarę Aleksandra Macedońskiego, miał bowiem wierzyć w przepowiednie podsuwane mu przez fałszywego filozofa Maksyma. Dał sobie wmówić, że ma w sobie duszę Aleksandra Wielkiego, a raczej że on sam jest Aleksandrem — w drugim ciele"[72], co doprowadziło go ostatecznie do klęski.

Sokrates uważał, że fałszywa filozofia może być groźna dla wiary chrześcijanina. Cytował list św. Pawła do Kolosan: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem" (Kol 2, 8). Bywało, że uważani przez Sokratesa za heretyków opierali się w swym nauczaniu na filozofii. Manicheusz, twórca herezji manichejczyków[73], tak jak jego poprzednicy: Scytianus Saracen i Budas zwany Terebintosem, tworząc swą doktrynę, wykorzystali filozofię Empedoklesa i Pitagorasa[74]. Koncepcje filozoficzne były też groźne dla samych pogan, wszak Julian, opierając się na teorii Pitagorasa i Platona o kolejnych wcieleniach, uwierzyć miał, iż jest wcieleniem Aleksandra Wielkiego[75].

W swojej relacji Sokrates kojarzył z najbardziej radykalnymi poganami tych, którzy byli filozofami tylko z nazwy (τῶν φιλοσοφεῖν λεγόντων)[76]. Kiedy poganie zaczęli napadać na chrześcijan, tak zwani filozofowie mieli w Atenach i w Aleksandrii oraz wielu innych miastach w tajemnych obrzędach składać „na ofiarę niewinną młodzież, chłopców i dziewczęta, żeby wróżyć z ich wnętrzności i spożywać ich ciało". W Aleksandrii mieli intrygować

σαρας. Ἐκ τοῦ τοιούτου ἤθους κινούμενος καὶ τοὺς κατὰ Χριστιανῶν λόγους συνέγραψεν, Τὸ μὲν γὰρ μαγείρους καὶ κουρεῖς ἐκβαλεῖν φιλοσόφου ἔργον, οὐ μὴν βασιλέως, τὸ δὲ διασύρειν ἢ σκώπτειν οὐκέτι φιλοσόφου, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βασιλέως. Ἀμφότεροι γὰρ πᾶσαν λοιδορίαν καὶ βασκανίαν ὑπερβεβήκασιν. Βασιλεῖ μὲν γὰρ ἐξέσθω φιλοσοφεῖν, ὅσα πρὸς σωφροσύνην ὁρᾷ, φιλόσοφος δὲ, εἰ πντα τῶν βασιλέων μιμήσοιτο, διαπεσεῖται τοῦ σκοποῦ", tłum. Kazikowski, s. 277.

[70] Por. Socrates, HE III 19.

[71] Por. Socrates, HE VI 3.

[72] Socrates, HE III 21, 7, 3, GCS NF 1, 217, tłum. Kazikowski, s. 311.

[73] Manicheizm nie był herezją, ale religią synkretyczną z elementami zoroastryzmu, buddyzmu i chrześcijaństwa.

[74] Sokrates popełnia błąd doszukując się wpływu Empedoklesa na naukę Manesa. Dualizm manichejski związany był z mazdaizmem i doktrynami gnostyckimi.

[75] Por. Socrates, HE III 21, 7.

[76] Socrates, HE III 13, 11, GCS NF 1, 208.

przeciwko biskupowi Atanazemu, oskarżając go przed cesarzem o rujnowanie nie tylko miasta, ale całego Egiptu[77]. Kiedy zburzono pogańskie świątynie w Aleksandrii, tamtejsi poganie, a zwłaszcza ci, którzy zajmowali się filozofią, dopuścić się mieli mordów na chrześcijanach[78].

Sokrates zarzucał też owym pseudofilozofom koniunkturalność. Po krótkich rządach Juliana, kiedy nastąpił ponowny odwrót od pogaństwa, upodabniający się do filozofów „zaczęli odkładać do lamusa swoje płaszcze i przebierać się w zwykłe szaty. Zaprzestali również plamić się krwią ofiar publicznych, których za rządów Juliana nadużyli do przesytu"[79]. To o nich powiedzieć miał cesarz Jowian, nazywając ich pochlebcami, co odnotował skrzętnie Sokrates, że „czczą oni purpurę cesarską, a nie Boga, i niczym się nie różnią od Euryposu, przerzucającego swoje nurty raz w tę, raz w przeciwną stronę"[80].

Ludzie, chcący uchodzić za filozofów, a więc mędrców, często utożsamianych przez Sokratesa z poganami, nader chętnie przywdziewali krótki płaszcz filozofów nazywany τρίβον. Jednak, jak zaznaczył Sokrates, nie był to strój odpowiadający godności kapłaństwa, o czym przekonał się Eustacjusz, biskup Sebasty w Armenii, który za przywdziewanie płaszcza filozofa został złożony z urzędu przez własnego ojca Eulaliusza, biskupa Cezarei Kapadockiej[81]. Znamienne, że opisujący przypadek Eustacjusza Sozomen nie wspomniał o noszeniu przez biskupa płaszcza filozofa. Nadmienił natomiast, że to niektórych z uczniów Eustacjusza oskarżano o to, iż „unikali noszenia zwykłych tunik i płaszczy, a używali odzieży cudzoziemskiej i ekstrawaganckiej"[82]. Tym niemniej zaznaczył, że po wyroku synodu w Gangra, potępiającym Eustacjusza i jego zwolenników za podobne praktyki, on sam miał zmienić natychmiast strój i odtąd „zaczął występować publicznie ubrany podobnie jak reszta kapłanów"[83]. W innym miejscu historyk podał jedynie informację o osądzeniu Eustacjusza przez jego ojca, nie podając jednak przyczyny, dla której ten wydał nań wyrok[84]. Wydaje się, że Sozomen świadomie łagodził krytykę Eustacjusza z racji swej fascynacji ruchem monastycznym. Wszak biskup Sebasty, co podkreślał historyk, „jako pierwszy zaczął uprawiać życie mnicha" pośród

[77] Socrates, HE III 13, 11-13, GCS NF 1, 208, tłum. Kazikowski, s. 299.

[78] Por. Socrates, HE V 16.

[79] Socrates, HE III 24, 6, GCS NF 1, 225: „οἵ τε τριβωνοφόροι τοῦς τρίβωνας ἀπετίθεντο τότε καὶ τὸ κοινὸν σχῆμα μετημφιέννυντο, πέπαυτο δὲ αὐτοῖς καὶ ὁ δι' αἵματος δημοσίᾳ γινόμενος μολυσμός, ᾧ κατακόρως ἐπὶ Ἰουλιανοῦ κατεχρήσαντο", tłum. Kazikowski, s. 321.

[80] Socrates, HE III 25, 21, GCS NF 1, 225: „Οὓς καὶ διασύρων πάνυ γελοίως ἔφη ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ἁλουργίδας, οὐ Θεὸν θεραπεύοντας, μεδέν τε διαφέρειν αὐτοὺς Εὐρίπου, νῦν μὲν ἐπὶ τάδε, νῦν δὲ εἰς τοὐνατίον τὰ ῥεύματα μεταβάλλοντος", tłum. Kazikowski, s. 324.

[81] Por. Socrates, HE II 43, 1.

[82] Sozomenus, HE III 14, 33, GCS 50, 123: „καὶ χιτῶνας μὲν συνήθεις καὶ στολὰς ἀνεχομένους ἀμφιέννυσθαι", tłum. Kazikowski, s. 183.

[83] Sozomenus, HE III 14, 36, tłum. Kazikowski, s. 183.

[84] Por. Sozomenus, HE IV, 24, 9.

mieszkańców Armenii, Paflagonii i Pontu, stając się na tym obszarze „twórcą ścisłej reguły życia zakonnego”[85].

Sozomen nie doszukiwał się wśród filozofów helleńskich fałszywych filozofów. Nie miał na przykład wątpliwości co do tego, że mistrz Juliana Apostaty, Maksym z Efezu, był filozofem. Historyk łączył jednak filozofów z religią pogańską, przypisując współczesnym sobie postawę antychrześcijańską. W relacji Sozomena Maksym wprowadził Juliana Apostatę nie tylko „w świat nauk filozoficznych”, ale nauczył go też „nienawiści do religii chrześcijańskiej”[86]. Jak dowodził historyk, Apolinary z Laodycei w dziele zatytułowanym *W obronie prawdy*, miał wykazać, że Julian, jak i otaczający go „filozofowie zeszli na manowce i odwrócili się od należytego sposobu myślenia o Bogu”[87].

Sokrates wyrażał niejednoznaczne sądy na temat sofistów. Z jednej strony uważał ich za pseudouczonych, twierdząc, że sofiści urządzali kpinę z filozofii[88]. Popisy sofistyczne kojarzył z wymyślnymi żartami[89], jak było to w przypadku wspomnianego już Aecjusza z Antiochii, który, zdaniem historyka, nie tylko sam nie znał się na Piśmie Świętym, ale ignorował również cenionych Jego interpretatorów, takich jak Klemens Aleksandryjski, Juliusz Afrykańczyk, czy Orygenes, będących w dodatku w ocenie Sokratesa prawdziwymi filozofami[90]. W *Historii kościelnej* Sokratesa także antiocheńscy zwolennicy Aecjusza odwoływali się do sofistycznych sztuczek, usiłując „wywikłać się ze sprzeczności”, w które popadli[91]. Na sofistykę wysilali się też zwolennicy herezjarchy Akacjusza z Cezarei Palestyńskiej[92]. Z drugiej jednak strony Sokrates z Konstantynopola pisał o sławnych ateńskich sofistach Himeriuszu i Proajreziosie, którzy byli nauczycielami Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu[93]. Bardzo pozytywnie wypowiadał się też na temat Troilosa Sofisty, który odznaczać się miał wielką mądrością, i u którego prefekt Antemiusz, kierujący wschodnią częścią *Imperium Rzymskiego* po śmierci cesarza Arkadiusza, zasięgał rady niemal we wszystkich sprawach polityki państwowej[94].

---

[85] Sozomenus, HE III 14, 37, GCS 50, 124: „τὸν δὴ τοιοῦτον τῆς κατὰ τόδε τὸ κλίμα ἀκριβοῦς μοναστικῆς ἀγωγῆς ἀρχηγὸν γενέσθαι λόγος”, tłum. Kazikowski, s. 182.

[86] Por. Sozomenus, HE V 2, 16, GCS 50, 193: „Μάξιμος ὁ Ἐφέσιος φιλόσοφος, φιλοσόφων αὐτῷ λόγων καθηγητὴς ἐγένετο καὶ μίσους τῆς Χριστιανῶν θρησκείας”, tłum. Kazikowski, s 293.

[87] Sozomenus, HE V, 18, 6: „πρὸς ατὸν τὸν βασιλέα ἤτοι τοὺς παρ᾽ Ἕλλησι φιλοσόφους ἐστὶν αὐτοῦ λόγος, ὃν Ὑπὲρ ἀληθείας ἐπέγραψεν· ἐν ᾧ καὶ δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας ἔδειξεν ἀτοὺς ἀποβουκοληθέντας τοῦ δέοντος περὶ Θεοῦ φρονεῖν”, tłum. Kazikowski, s. 293.

[88] Por. Socrates, HE II 35, 7: „Ἐκεῖνος γὰρ διὰ τοὺς σοφιστὰς τὴν φιλοσοφίαν τότε χλευάζοντας”.

[89] Por. Socrates, HE II 35, 11, GCS NF 1, 151: „ἐρεσχελίας συμπλέκων καὶ σοφίσματα μελετῶν”.

[90] Por. Socrates, HE II 35, 10, GCS NF 1, 151: „ἀνδράσι πάσης φιλοσοφίας ἐπιστήμοσι”.

[91] Por. Socrates, HE II 45, 11, GCS NF 1, 184.

[92] Por. Socrates, HE II 45.

[93] Por. Socrates, HE IV, 26, 6; zob. Van Nuffelen, *Un héritage*, s. 14-36.

[94] Por. Socrates, HE VII 1, 3.

Wydaje się, że Sozomen generalnie miał także negatywny stosunek do sofistów. W jego dziele Asteriusz, sofista z Kapadocji, popierając i propagując poglądy Ariusza, sprowokował Marcellego z Ancyry do nazbyt ostrej reakcji, na skutek czego ten popadł w błędną naukę Pawła z Samosaty[95]. Negatywnie oceniany przez Sozomena Aecjusz Syryjczyk wyróżniał się przesadnym zamiłowaniem do erystyki typowej dla sofistów[96]. W relacji Sozomena Bazyli z Ancyry miał stosować sofistyczne chwyty, chcąc „wykręcić się od zarzutu krzywoprzysięstwa"[97]. Historyk, idąc za przekazem Sokratesa, pisał jednak także o nauczycielach Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu – Himeriuszu i Proajreziosie, których nazywa najsławniejszymi wówczas sofistami w Atenach[98]. Ich nauczycielem miał być także Libaniusz[99], którego Sozomen nazywa znanym sofistą[100]. Sławnym w swoim czasie sofistą historyk określał także Epifaniusza, który dawał wykłady w Laodycei[101].

Obok fałszywej filozofii Sokrates rozróżniał filozofię uprawianą czynem i filozofię uprawianą słowem. Na przykładzie Ewagriusza Pontyjskiego wskazuje, że pierwsza z wymienionych była wyższym stopniem wtajemniczenia, gdyż wspomniany mnich najpierw zdobył umiejętność filozofowania słowem, po czym dopiero dzięki swoim mistrzom -Makaremu z Egiptu i Makaremu z Aleksandrii nauczył się stosować filozofię w praktyce[102]. W efekcie czego, o czym informował Sokrates: „sprawił swą ręką tyle samo cudownych znaków, co i jego nauczyciele"[103]. W relacji historyka obydwaj mistrzowie Ewagriusza, wyróżniając się ogromem cnót, prowadzili życie ascetyczne i dokonywali wielu cudów. Szczególnie wyróżnił się przy tym Makary egipski, który zdaniem Sokratesa:

> „dokonał tylu cudownych uzdrowień, z tylu opętanych wypędził złego ducha, że to, czego on dokonał za łaską Bożą, wymagałoby oddzielnej księgi"[104].

Widać zatem, że dla historyka prawdziwymi mędrcami byli mnisi poprzez swoje ascetyczne życie odkrywający Boga, którego jednym z przydomków była Mądrość-Sophia[105]. Uprawianie filozofii czynem prowadziło zatem do

[95] Por. Sozomenus, HE II 33, 4.
[96] Por. Sozomenus, HE IV, 12, 2.
[97] Por. Sozomenus, HE IV, 24, 6, GCS 50, 179, tłum. Kazikowski, s. 271.
[98] Por. Sozomenus, HE VI 17, 1.
[99] Por. tamże.
[100] Por. Sozomenus, HE VIII 2, 2.
[101] Por. Sozomenus, HE VI 25, 9.
[102] Por. Socrates, HE IV 23, 32-34.
[103] Por. Socrates, HE IV 23, 35, GCS NF 1, 253, tłum. Kazikowski, s. 362.
[104] Socrates, HE IV 23, 31, GCS NF 1, 252, tłum. Kazikowski, s. 361.
[105] Por. Socrates, HE I 6; II 10; II 18; II 19; II 30; II 40.

bliskich relacji z Bogiem. Ci, w których „mieszkała świętość", jak ujął to Sokrates[106], ciesząc się wielką łaską u Boga, mieli moc dokonywania cudów[107].

Wydaje się, że filozofię uprawianą czynem Sokrates uważał za prawdziwą filozofię. W jego relacji bowiem Grzegorz z Neocezarei w Poncie, wyszkolony przez Orygenesa w prawdziwej filozofii[108], miał uczynić wiele znaków, lecząc chorych i wyrzucając złe duchy. Nadano mu przydomek Cudotwórcy, i jak zapewniał Sokrates, był znany nie tylko w Atenach (stolicy filozofii), w Berytos – diecezji Pontu, ale na całym świecie. Nauczanie Orygenesa, o czym informował historyk, dotyczyło w dużej mierze interpretacji Pisma Świętego[109]. Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu zapoznali się z nią, studiując dzieła Orygenesa[110], gdyż jego sława, jak dowodził Sokrates, rozchodziła się wówczas szeroko po całej ziemi. Prawdziwa filozofia opierała się zatem na bardzo dobrej znajomości Pisma Świętego i była, w ujęciu historyka, najwyższym stopniem wykształcenia[111].

Sokrates z Konstantynopola, pisząc o zaletach cesarza Teodozjusza II wskazał, iż ten na zawsze porzucił sylogizmy Arystotelesa, a filozofię uprawiał czynem, „panując nad gniewem, rozdrażnieniem czy rozkoszą zmysłową"[112]. Historyk zestawił Teodozjusza z cesarzem Julianem, który, co podkreślił, uchodził za filozofa, a nie panował nad uczuciem gniewu[113]. Przeciwstawił zatem sobie nawzajem dwóch władców, których w swoim dziele oceniał odmiennie, tworząc dwa różne portrety – pozytywny Teodozjusza II i negatywny – Juliana. Kluczem do oceny obydwu cesarzy stała się dla Sokratesa ich postawa życiowa, którą wiązał z ich podejściem do filozofii. Pierwszy z nich, rezygnując z czczych dociekań intelektualnych, potrafił okiełznać swe namiętności, w czym dostrzegał historyk praktyczną mądrość, podczas gdy drugi nie radził sobie z uczuciem gniewu, choć uważał się za filozofa. W przekonaniu Sokratesa zatem z wymienionej dwójki prawdziwym filozofem był jedynie wolny od namiętności Teodozjusz. Kwestię tę rozwinął historyk, przytaczając wywód Bazylego z Kapadocji, rozróżniającego wiedzę pochodzącą od ludzi i wiedzę wewnętrzną, której źródłem jest łaska Boża, i do której przyjęcia zdolni byli jedynie ludzie wolni od namiętności[114].

---

[106] Socrates, HE IV 23, 77, GCS NF 1, 256, tłum. Kazikowski, s. 365.

[107] Sokrates (HE I 11) dowodzi tego, omawiając dokonania biskupa Pafnucego. Podobnie, w jego relacji (HE I 19, 14), Frumencjusz: „zaszczycony łaską Bożą dokonywał wielu cudów i znaków, a niejednokrotnie lecząc dusze ludzkie leczył także i ciała" (Kazikowski, s. 117).

[108] Por. Socrates, HE IV 27, 4: „ὑπ᾽ αὐτοῦ παιδευθεὶς τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν".

[109] Por. Socrates, HE IV 27.

[110] Por. Socrates, HE IV 26, 8-10.

[111] Bazyli i Grzegorz, co podkreślał Sokrates, byli biegli nie tylko w nauce helleńskiej, ale też w nauce opartej na Piśmie Świętym, a jego interpretacji uczyli się z dzieł Orygenesa.

[112] Por. Socrates, HE VII 22 8, GCS NF 1, 369, Kazikowski, s. 525.

[113] Por. Socrates, HE VII 22, 6-7.

[114] Por. Socrates, HE IV 23, 66-67. Widać tu wpływ stoicyzmu i cynizmu greckiego, tym

W przekonaniu Sokratesa najwyższym stopniem mądrości odznaczali się ci, którzy wybrali drogę chrześcijańskiej ascezy, a więc życie mnicha, nowego rodzaju mędrca. Tak uczynili Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu, porzuciwszy sofistykę i wybierając życie pustelnicze[115]. Podobnie postąpili Ewagriusz Pontyjski i Jan Chryzostom, który zmienił „strój i sposób poruszania się, i skupił swą uwagę na lekturze Pisma Świętego, a ponadto często i gorliwie spieszył do kościoła". Jan przekonał ponadto Teodora i Maksyma, którzy tak jak on byli uczniami retora Libaniusza „do porzucenia życia zmierzającego do zdobycia zysku, a obrania życia skromnego i prostego"[116]. Sama dialektyczna mądrość okazywała się także bezużyteczna, jak było w przypadku Aleksandra, biskupa Konstantynopola, który czując się bezradny wobec triumfu herezjarchy Ariusza, miał ją odrzucić i schronić się pod opiekę Bożą, a nieustanną modlitwą i postem wyprosić karę dla Ariusza[117].

Wedle Sokratesa z Konstantynopola to dopiero mędrcy chrześcijańscy byli w stanie poznać Boga w sposób o wiele doskonalszy od filozofów helleńskich, dzięki Jego łasce i to nawet wtedy, kiedy nie mieli stosownego wykształcenia. Jak wskazywał Sokrates, uczestnicy soboru w Nicei, nawet gdyby byli ludźmi prostymi, to dzięki światłości zesłanej na nich przez Boga i łasce Ducha Świętego „nie mogli rozminąć się z prawdą"[118]. W relacji historyka, kiedy przed wspomnianym soborem dialektycy urządzili zawody w walce na słowa, „pewien człowiek świecki z grona wyznawców, obdarzony zdrowym rozsądkiem, stawia czoło dialektykom", wskazując, że Chrystus i apostołowie „przekazali nam nie sztukę wymowy ani puste chwyty, lecz czystą naukę, której strzeże wiara i dobre uczynki". Dialektycy „usłyszawszy proste słowo prawdy", mieli zrezygnować z dalszych popisów[119]. Sokrates wyraźnie poruszony był też odpowiedzią udzieloną przez słynnego mnicha Antoniego, twórcę anachoretyzmu, będącego analfabetą, na pytanie jednego ze współczesnych mędrców o to, jak ten może wytrzymać bez książek. Filozof usłyszał, iż książką dla owego mnicha była natura stworzenia, w której zawsze, kiedy zechce może, odczytywać słowa samego Boga[120]. Chrześcijańscy mędrcy zatem odkrywali prawdę dzięki łasce Boga i to nawet wtedy, kiedy po ludzku sądząc, byli do tego zupełnie nieprzygotowani, będąc ludźmi prostymi, kompletnie niewyedukowanymi.

---

bardziej, że Sokrates wspomina w swoim dziele (HE III 23) o przedstawicielu tego ostatniego nurtu – Diogenesie.

[115] Por. Socrates, HE IV 26, 7.

[116] Por. Socrates, HE VI 3, 3-4, GCS NF 1, 314, tłum. Kazikowski, s. 450; zob. też Sozomenus, HE VIII 2.

[117] Por. Socrates, HE I 37.

[118] Por. Socrates, HE I 9, 28, GCS NF 1, 33, tłum. Kazikowski, s. 91.

[119] Por. Socrates, HE I 8, 15-16, GCS NF 1, 19, tłum. Kazikowski, s. 78.

[120] Por. Socrates, HE IV 23.

Wydaje się, że Sozomen myślał na ten temat bardzo podobnie do Sokratesa, jak świadczy opisana przez niego historia Efrema Syryjczyka. W przekonaniu historyka, mimo że ów nie uczył się, doszedł do tak wielkiej wiedzy, „że w filozofii mógł z powodzeniem rozpatrywać najsubtelniejsze zagadnienia, a giętkością i błyskotliwością mowy, głębią i mądrością myśli przewyższał najsławniejszych pisarzy helleńskich”[121]. W innym zaś miejscu Sozomen pisał, iż wedle ówczesnych elit intelektualnych „w zakresie kultury słowa Efrem przewyższał wszystkich współczesnych sobie pisarzy i mówców”[122].

Swoje poglądy na temat filozofii chrześcijańskiej wyłożył Sozomen w I księdze swej *Historii kościelnej* w rozdziale 12. Historyk uważał ideały monastyczne za najlepszą filozofię (τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας)[123], nazywał ją filozofią kościelną (τῆς ἐκκλησιαστικῆς φιλοσοφίας)[124], filozofią zgodną z prawami Kościoła[125]. Filozofia ta stała się dla wielu sposobem życia (τοῦ Βίου τὴν διαγωγὴν)[126]. Była ona darem zesłanym ludziom przez Boga[127]. Filozofię tę, zapoczątkowaną przez proroka Eliasza, a potem rozwijaną przez Jana Chrzciciela, uprawiali generalnie wszyscy chrześcijańscy asceci, począwszy od mnichów w Egipcie. Wspomnianego terminu Sozomen użył w odniesieniu do Antoniego, który filozofię doprowadzić miał do najwyższej doskonałości[128], a także Pachomiusza, który miał w niej osiągnąć doskonałe rezultaty[129]. Egipcjanie przekazali ją potem mieszkańcom Palestyny[130], gdzie uprawiali ją tamtejsi mnisi, jak choćby Hilarion, który zdecydował się na ten krok po rozmowie ze wspomnianym słynnym mnichem Antonim[131], czy Aleksy z Bethagathonu i Alafion z Asalei w Palestynie, którzy mieli wkroczyć na drogę filozofii z pobożnością i odwagą[132]. Filozofię uprawiali tam też cieszący się wielką sławą mnisi Salamanes, Fyskon, Malchion i Kryspion[133]. Według Sozomena Bazyli

[121] Por. Sozomenus, HE III 16, 1, GCS 50, 127, tłum. Kazikowski, s. 188.

[122] Por. Sozomenus, HE III 16, 3, GCS 50, 128, tłum. Kazikowski, s. 189.

[123] Por. Sozomenus, HE I 12, 9, GCS 50, 26.

[124] Por. Sozomenus, HE IV 16, 11, GCS 50, 160.

[125] Por. Sozomenus, HE VI 18, 2 – Grzegorz z Nazjanzu i Bazyli z Cezarei mieli: „φιλοσοφεῖν ἔγνωσαν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας νόμον”.

[126] Por. Sozomenus, HE I 13, 1, GCS 50, 27; IV 10, 12, GCS 50, 152: „ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ Βίος αὐτοῖς ἦν”.

[127] Por. Sozomenus, HE I 12, 1, GCS 50, 24: „τι χρῆμα εἰς ἀνθρώπους ἐλθοῦσα παρὰ Θεοῦ ἡ τοιαύτη φιλοσοφία”.

[128] Por. Sozomenus, HE I 13, 1, GCS 50, 27.

[129] Por. Sozomenus, HE III 14, 9, GCS 50, 119: „αὐτὸν ἐν φιλοσοφίᾳ κατωρθωκέναι”.

[130] Por. Sozomenus, HE III 14, 21, GCS 50, 121: „Παλαιστίνη τὸν ἴσον τρόπον φιλοσοφεῖν ἤρχετο παρ᾽ Αἰγυπτίων μαθοῦσα”.

[131] Por. tamże: „συγγενόμενος αὐτῷ παραπλησίως φιλοσοφεῖν ἔγνω”.

[132] Por. Sozomenus, HE III 14, 28, GCS 50, 122: „εὐσεβῶς καὶ ἀνδρείως ἐν φιλοσοφίᾳ ἐπολιτεύσαντο”.

[133] Por. Sozomenus, HE VI 32, 5, GCS 50, 258: „ἐφιλοσόφουν δὲ ἀμφὶ Βηθελέαν κώμην τοῦ νομοῦ Γάζης”.

z Cezarei słynął nie tylko z daru wymowy, ale umiłowania Boga i życia filozofią[134]. Filozofia ta, oparta na sile umysłu czerpiącego swą moc od Boga, nie rozwijała umiejętności prowadzenia dysput, uznając je za całkowicie nieprzydatne. Jej celem było życie według zasad sprawiedliwości, wolne od przewrotności, dążące do moralnego dobra. Uczyła ona wcielać cnotę w życie, stawiać czoło słabości ducha i ciała, wyzbywać się wszelkich namiętności, umiaru we wszystkim, rezygnowania z rzeczy materialnych. Nakazywała troszczyć się o potrzebujących. Jednocześnie była całkowicie ukierunkowana na Boga. Miała prowadzić do życia jak najbliżej Niego. Do oddawania Mu czci dniem i nocą. Jej zadaniem było przebłaganie Stwórcy wszechrzeczy nieustannymi modłami. Sposobiła też do godnego wyznania wiary czystością ducha i spełnianiem dobrych uczynków. Jej zasadniczym celem był udział w radości nieba i temu podporządkowywała życie doczesne[135].

Podsumowując trzeba stwierdzić, że Sokrates rozróżniał dwa rodzaje filozofii: uprawianą słowem – charakterystyczną dla filozofów helleńskich i uprawianą czynem – właściwą dla ascetów chrześcijańskich. Drugą z nich uznawał za prawdziwą filozofię zdolną odkryć prawdę o Bogu, która była najważniejszym zadaniem stojącym przed filozofami. Uprawianie jej mogło być udziałem także człowieka prostego, bez żadnego wykształcenia, a to za pośrednictwem łaski Bożej i wewnętrznego światła pochodzącego od Boga. Prawdziwa filozofia opierała się też na bardzo dobrej znajomości Pisma Świętego i stanowiła najwyższy stopień wykształcenia. Potwierdzeniem uprawiania prawdziwej filozofii były cudowne znaki czynione przez chrześcijańskich mędrców. Sokrates uważał jednak wykształcenie helleńskie, którego zwieńczeniem były studia filozoficzne, za niezwykle przydatne szczególnie do zwalczania pogaństwa, ale także do doskonalenia wymowy i rozwijania umiejętności logicznego myślenia. Podkreślał, że wielu pogańskich mędrców bliskich było odkrycia Boga. Historyk wskazywał też na szacunek, jakim filozofowie cieszyli się w społeczeństwie. Świadom był jednak także istnienia fałszywych filozofów z eksponowanym przezeń cesarzem Julianem Apostatą, który w przeciwieństwie do prawdziwych filozofów poddawał się namiętnościom. Podszywający się pod filozofów oddani byli na ogół kultom pogańskim, posługiwali się oszustwem, cechowała ich koniunkturalność i łatwo zmieniali poglądy. Chętnie nosili wyróżniające ich płaszcze i rywalizowali między sobą. W rzeczywistości nie byli jednak filozofami, tak jak nim nie był cesarz Julian Apostata, mimo że sam za takiego się uważał.

Nieco inaczej do filozofii podszedł w swym dziele Hermiasz Sozomen. On również rozróżniał dwa rodzaje filozofii – filozofię helleńską i filozofię kościelną. Pierwszą z nich wiązał ściśle z pogaństwem i przypisywał jej adep-

[134] Por. Sozomenus, HE VI 16, 10, GCS 50, 258: „ἀνδρὸς φιλοσοφωτάτου καὶ θεοφιλοῦς ἔργοις τε καὶ λόγοις ὑπερφυῶς εὐδοκιμήσαντος".

[135] Por. Sozomen, HE I 12.

tom zamiłowanie do czczych dysput. Sozomen przeciwnie do Sokratesa nie przypisywał filozofii klasycznej żadnej wartości. Nie dzielił też filozofów helleńskich na prawdziwych i fałszywych. Ogólnie przypisywał im jako zasadniczą cechę lekkomyślność, która stała się powodem ich zagłady. Wskazywał na narodziny nowej filozofii zesłanej przez Boga, która była sposobem życia ukierunkowanego całkowicie na Stwórcę. Owa filozofia opierająca się na ascetycznych praktykach nie wymagała wykształcenia, gdyż oparta była na sile umysłu czerpiącego swą moc od Boga. Dzięki wielu praktykującym ją mnichom położyła wielkie zasługi dla szerzenia się chrześcijaństwa. Wydaje się, że dzieło Sozomena zawiera kluczowe przesłanie. Tak jak przeminęła era pogan, przeminęła ich mądrość i ci, którzy ją umiłowali; stąd znajdujący się w jego *Historii kościelnej* wywód na temat zagłady filozofów helleńskich. Zastąpili ich nowi filozofowie-asceci chrześcijańscy, skupieni przede wszystkim w rozwijającym się żywiołowo ruchu monastycznym. Przeciwnie do filozofów helleńskich, ściśle związanych z pogaństwem, nowi filozofowie oddani byli wierze chrześcijańskiej.

EXTERMINATION OF HELLENISTIC PHILOSOPHERS IN THE ROMAN EMPIRE – THE IMAGE OF THE THINKERS IN THE *ECCLESIASTICAL HISTORIES* OF SOCRATES AND SOZOMEN

(Summary)

Socrates of Constantinople, the author of the *Ecclesiastical History*, distinguishes between two types of philosophy: one practised by the use of words and the second reflected in deeds. The reason why the latter was considered by Socrates to be the true philosophy was the fact that it was the way to find God. That, at the same time, was the most important exercise for philosophers. According to historians even an ordinary uneducated man, could also practise philosophy. However, Socrates believed that having Hellenic education with philosophical studies, was extremely useful for stopping the paganism, in particular. What is more, it enabled speech enhancement and development of the ability to think logically. He pointed out that a lot of sages were near the discovery of God. But he was aware of the existence of false philosophers with the emperor Julian the Apostate, who, unlike true philosophers, was still subject to the passions. By impersonating of the true philosophers they were cheaters and easily changed their views, in addition professed pagan cults. Sozomen also distinguished two types of philosophy: the Hellenic philosophy and the philosophy of church. Unlike Socrates, Sozomen did not attribute any value to the classical philosophy. He did not divide the philosophers into true and false. It seems that the work of Sozomen contains a crucial message. As the period of pagans quickly passed so did their wisdom and those who loved them. Thus, information about the extermination of Hellenistic philosophers was included in his *Ecclesiastical History*. They were replaced with Christian philosophers gathered in the monastic movement developing vigorously.

Ryszarda BULAS
(Lublin, KUL)

CHRZEŚCIJAŃSKIE ITINERARIA DO MIEJSC ŚWIĘTYCH OD II DO VIII WIEKU*

Literatura badawcza na temat pielgrzymek i itinerariów jest już dziś ogromna, tak że nawet polski czytelnik zainteresowany tą problematyką może zebrać wystarczający materiał do zbadania tego tematu. W Polsce problemem peregrynacji i itinerariami zajmowali się głównie M. Starowieyski, M. Wipszycka, P. Iwaszkiewicz, A. Witkowska, A. Bober i J. Czuj[1]. Spośród obcych należy wymienić m.in. takich badaczy, jak: E.D. Hunt, P. Devos. S. Elm, C. Mango, G. Vikan, J. Wilkinson, P. Maraval i P. Geyer[2]; większość starożytnych itinerariów do miejsc świętych została już przetłumaczona na język polski[3], wobec czego niniejszy artykuł jest jedynie zestawieniem zebranego materiału.

---

* Artykuł oparty jest na materiałach z wygłoszonego komunikatu na Sympozjum Kazimierskim, które odbyło się w październiku 2004 r. w Kazimierzu Dolnym, a poświęcone było miejscom świętym, por. *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2005.

[1] Por. P. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie opisy podróży do Ziemi Świętej*, „Meander" 45 (1990) 13-19; M. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej w wiekach II-IV a Biblia*, „Bobolanum" 4 (1993) 146-159; *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały z Seminarium Mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań 1993; P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1994; tenże, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży do Ziemi Świętej (przed wyprawami krzyżowymi)*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska – H. Zaremska, Warszawa 1995, 98-101 oraz inne szczegółowe tematy, głównie autorstwa M. Starowieyskiego i P. Iwaszkiewicza widoczne w kolejnych przypisach.

[2] Podstawowa literatura: P. Geyer, *Itineraria Hierosolymitana saec. III-VIII*, Wien 1898 (= CSEL 39); *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965; J. Wilkinson, *Jerusalem pilgrims before the crusades*, Warminster 1977; E.D. Hunt, *Holy Land pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985; P. Maraval, *Les Itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4e et le 7e s.)*, w: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22-28. September 1991), Teil 1, Münster 1995, 291-300.

[3] Przetłumaczono, wymieniając w porządku chronologicznym: *Itinerarium* Pielgrzyma z Bordeaux, *Dziennik* Egerii, *Breviarius de Hierosolyma*, *De situ terrae sanctae* Teodozjusza, *Itinerarium* Pseudo-Antonina z Piacenzy, *List* Waleriusza z Bierzo i *De locis sanctis* Adamnana. Czeka na swych tłumaczy m.in. *De locis sanctis* Bedy Czcigodnego, CCL 175, 251-280 lub CSEL 39, 301-324.

Do zebranych tekstów itineraryjnych badacze podchodzą z różnych punktów widzenia: jako do dokumentu epoki, przyczynku do historii Kościoła, czy źródła do badań nad językiem; zjawisko peregrynacji bada się także z punktu widzenia antropologii. Uczeni dokonują też podziału źródeł ze względu na ich obszerność, poziom i język.

Wczesne źródła dzielone są na: przednicejskie i ponicejskie[4], czyli II-III oraz IV wiek. Należy dodać jeszcze okres przekazów z okresu V-VIII wiek. Datą graniczną omawianych tu materiałów jest koniec VIII wieku, wyznaczony pierwszą ważną schizmą między Wschodem i Zachodem, ekspansją islamu oraz powstaniem Cesarstwa Zachodniego Karola Wielkiego.

1. Wiek II-III. Najstarsze świadectwo podróży do Palestyny omawiają M. Starowieyski i E. Wipszycka; II wieku (przed 190) sięga pierwszy przekaz, zawarty u apologety Melitona z Sardes, który w liście do przyjaciela Onezyma opisuje on swoją podróż z Sardes do Jerozolimy w celu dokładnego poznania kanonu Ksiąg Świętych i utwierdzenia swego przyjaciela w wierze:

> „Byłem na Wschodzie i dostałem się do miejsca, gdzie się to wszystko głosiło i działo, tam też poznałem księgi Starego Testamentu, a ich zestawienie tobie posyłam”[5].

W roku 213 kapadocki biskup Aleksander, ponieważ miał sen, udał się do Jerozolimy, „na modlitwę i zwiedzanie miejsc świętych”[6]. Około 230 r. podróż do Palestyny odbył Orygenes by „ujrzeć ślady Jezusa i Jego uczniów”, „ustalał też realia Pisma Świętego”[7]. Na spotkanie z Orygenesem do Palestyny przybył biskup kapadocki Firmilian[8]. W połowie III wieku podróż po Jerozolimie odbył także kapłan Pionius ze Smyrny, z którego mowy obronnej przed śmiercią męczeńską dowiadujemy się, że „objechał całą ziemię Judei, przekroczył Jordan i oglądał okolice poświadczające gniew Boży [Sodoma], a także spalone ziemie w pobliżu Morza Martwego”[9].

---

[4] Por. M. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej w wiekach II-IV a Biblia*, „Bobolanum” 4 (1993) 148-151.

[5] Melito Sardensis, *Epistula ad Onesimum*, w: Eusebius, HE IV 26, 14, SCh 31, 211, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 187; por. E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne: problemy definicji i cezur*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, s. 23-24; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej,* s. 149-150.

[6] Eusebius, HE VI 11, 1, SCh 41, 100, POK 3, 263; por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s.24; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 150.

[7] Por. Origenes, *Commentarius in Joannem* VI 40, 204, SCh 157, 286, tłum. S. Kalinkowski, PSP 28/1, 199; *Contra Celsum* I 51, SCh 132, 214; zob. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 150.

[8] Por. Eusebius, HE VI 27, SCh 41, 121, POK 3, 283; zob. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 24; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 151.

[9] *Passio Pionii presbyteri eiusque sociorum* 4, 18 i 20, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, 140-142; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 151; Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 24-25.

Analiza tekstów z II i III wieku pozwala M. Starowieyskiemu i E. Wipszyckiej skonstatować, że w okresie przedkonstantyńskim ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej nie miał celów duchowych, lecz krajoznawcze, że był wynikiem studiów nad Biblią, rodzajem „weryfikacji" przekazu biblijnego i historycznej ewidencji[10]. Miały one charakter wizyty i pozbawione były spójnego planu zwiedzania. Impulsem takiej podróży była chęć poszerzenia wiedzy: szukano np. dobrych rękopisów biblijnych lub szukano archeologicznych pamiątek. Starowieyski nazywa ten typ pielgrzymki „biblijną pielgrzymką uczonego"[11]. Zdaniem E. Wipszyckiej nic nie wskazuje na to, że Meliton sądził, iż jego obecność w miejscu uświęconym przez patriarchów i Chrystusa ma jakąś wartość samą w sobie[12]. W tym czasie nie ma też – jak podaje Starowieyski – żadnych katechez związanych z pielgrzymkami[13].

Dość ograniczony ruch pielgrzymkowy do miejsc świętych w pierwszym okresie mógł też, zdaniem M. Starowieyskiego – wynikać z pewnych sformułowań Nowego Testamentu pochodzących m.in. od św. Jana (4, 21) i św. Pawła (Ef 2, 20-23; Ga 4, 11) wskazujących na nieufność Chrystusa do pielgrzymek [14]. Jego zdaniem, pewnym wytłumaczeniem tego zjawiska jest fakt, że większość miejsc kultowych Starego Testamentu była w rękach Żydów i judeochrześcijan niechętnie nastawionych do chrześcijan, a prawna sytuacja tych ostatnich była niepewna i przerywana prześladowaniami; jednak o pewnym ruchu pielgrzymkowym może – jego zdaniem – świadczyć fakt, że za czasów Hadriana postawiono świątynię Wenus na miejscu Golgoty, a gaj Adonisa nad grotą w Betlejem[15]. E. Wipszycka dodaje, że okres tzw. „małego pokoju" między panowaniem Waleriusza i Dioklecjana w III wieku, nie były tak złe, by uniemożliwiać podróż do miejsc świętych, odwiedzanych zresztą także przez Żydów[16].

2. Wiek IV-VI. Przekazy pochodzące z okresu IV-VI wieku charakteryzują się nowym podejściem do miejsc świętych. Pojawiają się wówczas elementy, które pozwalają mówić o pewnej ewolucji zjawiska peregrynacji. Z tego czasu pochodzą świadectwa: Euzebiusza z Cezarei, pielgrzyma z Bordeaux, Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego z Aleksandrii, Egerii, Grzegorza z Nysy, Hieronima, Nila z Ancyry, Eucheriusza, anonimowy *Breviarius de Hierosoly-*

[10] Por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 23-24; zob. też J. Wilkinson, *Visits to Jewish tombs by early Christians*, w: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Teil 1, s. 455.

[11] Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 151.

[12] Por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 24.

[13] Por. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 150-151.

[14] Por. tamże, s. 149.

[15] Por. Hieronymus, *Epistula* 58, 3, ŹMT 55, Kraków 2010; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 149.

[16] Por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 25.

ma, *De situ terrae sanctae* Teodozjusza, *Itinararium* Antonina Piacenzy oraz *Ody* Andrzeja z Krety.

a). Euzebiusz z Cezarei (260-339) jest autorem trzech tekstów, w których zawarł swą wiedzę na temat miejsc świętych: *Onomastikon*, *Historia Kościelna* i *Żywotu Konstantyna*[17]. Przekazy Euzebiusza mają charakter faktograficzny. Źródła te omawia E. Wipszycka i P. Iwaszkiewicz. *Onomastikon*, napisany przed 331 r., jest alfabetycznym wykazem biblijnych miejscowości i ich identyfikacji z nazwami współczesnymi wraz z objaśnieniami geograficznymi i historycznymi. Został przełożony przez Hieronima z greki na łacinę z pewnymi poprawkami i uzupełnieniami. W *Zywocie Konstantyna* znajdują się wiadomości o grobie Chrystusa, a w *Historii Kościelnej* wiadomości o podróżach do Jerozolimy Firmiliana, Aleksandra, Melitona i Orygenesa.

b). *Itinerarium* autorstwa anonimowego pielgrzyma z Bordeaux[18] jest suchą, a nawet „bezbarwną i nudną" – jak piszą badacze – relacją z podróży do Jerozolimy. Jego twórcą jest pewien obywatel Bordeaux, który odbył podróż w 333 r. (przez Bordeaux, Alpy, górną Italię, Mediolan, Akwileję, Bałkany, Konstantynopol, Azję Mniejszą i Syrię) oraz opisał ją ok. 337 roku. Jego wiadomości są lakoniczne, choć trochę więcej pisze o Jerozolimie i jej okolicach (wspomina wzgórze Golgoty, krzyż i bazylikę Konstantyna). Skrupulatnie wymienił wszystkie miasta, wsie i zajazdy, a także odległości między miastami, dzięki czemu przekaz ten pozwala zrekonstruować system dróg oraz jest źródłem do badań dla archeologów i historyków zajmujących się rzymskim systemem komunikacji i historią gospodarczą cesarstwa. Zdaniem ks. M. Starowieyskiego, pielgrzym ten zna Biblię bardzo płytko, a jego opowiadania są naiwne: pisze bowiem o wielu cudownych rzeczach, jak np. o platanach sadzonych przez Jakuba, krwi Zachariasza, murze płaczu, o górze, na której Abraham złożył ofiarę, o grobowcu, w którym został pochowany Józef, o kolumnie, przy której Chrystus był biczowany, czy o źródle proroka Eliasza. Znamiennym jest fakt, że 22 razy powołuje się na Stary Testament, a tylko 9 razy na Nowy.

c). Cyryl Jerozolimski (320-386) w jednej ze swoich przedchrzcielnych katechez, w kontekście Pieśni nad Pieśniami (2, 10) wspomina ok. 340 r. o przedsionkach do zburzonego Grobu Chrystusa. Jego rozważania świadczą,

---

[17] Por. Eusebius, *Onomasticon*, PL 23, 859-928 (PG 23, 903-976); lub ed. E. Klostermann, GCS 2/1, Leipzig 1904; Eusebius – Hieronymus, *De nominibus et situ Hebraicorum*, PL 23, 859-928 (PG 23, 903-976); Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 99.

[18] *Itinerarium Burdigalense*, CSEL 39, 3-33 lub ed. O. Cunz, CCL 175, 1-26. Na temat tego *Itinerarium* zob. *Pielgrzym z Burdigali i jego opis podróży do Jerozolimy*, tłum. P. Iwaszkiewicz, „Meander" 46 (1991) 63-75; Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 98-99; tenże, *Podróż z Bordeaux do Jerozolimy*, OŻ 13, 73-78; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 146-147; J. Wilkinson, *Egeria's travels to Holy Land*, Jerusalem – Warminster 1980, 153-163; SWP 587-588; DACL VII/2, 1853-1858.

że Grób Chrystusa był dla niego nie tylko faktem, ale – jak pisze E. Wipszycka – też miejscem duchowym[19].

d). Atanazy z Aleksandrii (296-373) napisał list, zachowany jedynie w VII/VIII-wiecznej syryjskiej kopii, do egipskiej wspólnoty dziewic (*parthenoi*), udających się do Jerozolimy i powracających stamtąd[20]; napisany został w poł. IV wieku lub szerzej w latach 328-373. Atanazy nie opisuje w nim swojej pielgrzymki, lecz – jak pisze S. Elm – przedstawia w nim obraz życia ascetek z poł. IV wieku, dla których podróż do *loca sancta* była ustalonym zwyczajem. Podróży do Jerozolimy nie postrzega jako celu peregrynacji mniszek, lecz jako podróż duchową[21].

e). *Itinerarium* Egerii[22], którego głównymi badaczami są R. Maraval i P. Delos, a w Polsce – ks. M. Starowieyski[23], powstało pół wieku po przekazie pielgrzyma z Bordeaux. Egeria napisała swój dziennik – list w czasie pielgrzymki, którą odbyła w latach 381-384; jego tekst skierowany jest do „sióstr" na Zachodzie. Zwiedziła ona większy niż pielgrzym z Bordeaux obszar, nie tylko Palestynę, lecz także Synaj, Egipt, Syrię, Izaurię i Konstantynopol; planowała – jak piszą znawcy tematu – także pielgrzymkę do grobu św. Jana w Efezie. Niekompletna druga część *Itinerarium* opisuje liturgię jerozolimską oraz zwyczaje związane z postem i katechumenatem. Zaginiona część *Itinerarium* zawierała opis drogi do Jerozolimy, pielgrzymkę po mieście i okolicach oraz podróż do Egiptu. Brakujące części badacze rekonstruują dziś na podstawie dwóch źródeł będących daleko idącą kopią dzieła Egerii: *Listu* mnicha wizygockiego z terenów hiszpańskiej Galicji – Waleriusza z Bierzo oraz *De locis sanctis* Piotra Diakona z XII wieku[24]. Egeria interesuje się głównie miej-

---

[19] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Catechesis* 14, 9, PG 33, 833, tłum. W. Kania: *Katechezy przedchrzcielne i mystagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 216; zob. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 27.

[20] Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad virgines* (syriace), ed. J. Lebon: *Athanasiana Syriaca* II, „Le Muséon" 41 (1928) 169-216 (Une lettre attribuée à Saint Athanase d'Alexandrie); M. Aubineau, *Les écrits de S. Athanase sur la virginité*, RAM 31 (1955) 140-173; S. Elm, *Perceptions of Jerusalem pilgrimage as reflected in two early sources on female pilgrimage (3rd and 4th century A.D.)*, StPatr 20 (1989) 219-223; SWP 591.

[21] Por. Elm, *Perceptions of Jerusalem*, s. 220.

[22] Por. Egeria, *Itinerarium ad loca sancta*, CSEL 39, 37-101, lub CCL 175, 37-103, lub ed. P. Maraval, SCh 296, Paris 1982, tłum. W. Szołdrski – A. Bogucki, PSP 6, Warszawa 1970, 160-241 lub OŻ 13, Kraków 1996, 135-229; DACL V 552-584 (*Egeria*); VII/2 1841-1842 (*Itinéraires*); SWP 130.

[23] Por. M. Starowieyski, *Bibliografia Egeriana*, „Augustinianum" 19 (1979) 297-331; tenże, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 152-153; tenże, *Itinerarium Egeriae*, „Meander" 33 (1978) 93-108 i 133-145; tenże, *Pielgrzymka Egerii*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995, 89-97; SWP 588; P. Devos, *La date du voyage d'Egérie*, AnBol 85 (1967) 165-194; tenże, *Une nouvelle Égérie*, AnBol 101 (1983) 43-70; tenże, *Egeriana* I, AnBol 105 (1987) 159-166; *Egeriana* II, AnBol 105 (1987) 415-424; *Egeriana* III, AnBol 109 (1991) 363-381.

[24] Por. T. Pikus, *Próba rekonstrukcji „Itinerarium" Egerii w oparciu o dzieło „De locis sanctis" Piotra Diakona*, „Meander" 36 (1981) 495-507; Starowieyski, *Itinerarium Egeriae*, s. 98.

scami związanymi ze Starym Testamentem: 95 cytatów w jej tekście pochodzi ze Starego Testamentu, a 23 z Nowego[25]. Egeria, jak wiele kobiet tego czasu, wyruszyła w pielgrzymkę w celach ascetycznych; mimo swej zamożności nie otaczała się przepychem, jak w przypadku opisanym przez Hieronima w liście 54[26]. Żyła skromnie i ponosiła ogromne trudy w pokonywaniu wielu wzniesień, czy uciążliwości pogody. Jechała w dość licznym gronie, a na trasie witali ją biskupi i mnisi, którzy objaśniali jej wydarzenia biblijne związane ze zwiedzanymi miejscami. Podróżowała utartymi trasami pielgrzymkowymi IV wieku. Jedynie wjazd do Mezopotamii i Edessy oraz Seleucji Izauryjskiej stanowił wyjątek od znanego wcześniej stereotypu.

Egeria uważała Palestynę za ziemię świętą; mówi też o relikwiach drzewa Krzyża Świętego, choć nie wspomina o kulcie relikwii. Zdaniem badaczy, niektóre otrzymane wiadomości przyjmuje Egeria bezkrytycznie (np. o krzaku Mojżesza, lub o kamieniu, na którym składali ofiary cielcowi). Zwiedzane miejsca tylko identyfikuje i ubogaca nieznanymi Biblii faktami, co zdaniem M. Starowieyskiego, mogło lec u podstaw powstawania legend biblijnych[27]. Wędrówce Egerii towarzyszyła swoista liturgia, wędrowała bowiem z egzemplarzem Pisma Świętego, na miejscu odmawiała modlitwę, odczytywała fragment Biblii i odpowiedni Psalm; często uczestniczyła także we Mszy Świętej. Zdaniem znawców tematu, wszystko to wskazuje na liturgię jerozolimską, znaną z lekcjonarza armeńskiego i jego greckiego oryginału, powstałego na początku V wieku[28]. Egeria była zaopatrzona w pewien zbiór ksiąg, bowiem prócz Biblii i *Onomastikonu* Euzebiusza w przekładzie łacińskim, miała przy sobie – zdaniem Starowieyskiego – także apokryfy: *Dzieje Tomasza*, *Dzieje Pawła i Tekli, Korespondencję Abgara i Chrystusa*[29], o czym świadczą użyte przez nią niektóre zwroty; najwięcej bowiem miejsca poświęca nadto Egeria właśnie pamiątkom po Abgarze i Odessie.

f). Grzegorz z Nyssy († ok. 390) w 381 r. pisze swój list zatytułowany *O pielgrzymkach do Jerozolimy*[30], który jest wynikiem jego podróży do Jero-

[25] Por. A. Tafi, *Egeria e la Bibbia*, w*: Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae* (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Arezzo 1990, 167, Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 152.

[26] Por. Hieronymus, *Epistula* 54, 8, tłum. J. Czuj, ŹMT 55, 41.

[27] Por. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 153.

[28] Por. Wilkinson, *Jerusalem pilgrims*, s. 252-266; Starowieyski, *Itinerarium Egeriae*, s. 135-138.

[29] Por. Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii*, s. 93; tenże, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 154; zob. P. Delos, *Égérie à Édesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar*, AnBol 85 (1967) 381-400.

[30] Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 2 (De peregrinationibus ad loca sancta), PG 46, 1009-1016, lub ed. P. Maraval, SCh 363, 106-123, tłum. T. Sinko: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, PAX, 225-230, przedruk: OŹ 13, 119-124; P. Maraval, *Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)*, RHPR 66 (1986) 131-146; tenże, *Égérie et Grégoire de Nysse pèlérins de Palestine*, w: *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, s. 315-331; B. Kötting, *Gregor von Nyssa's Wahllfahrtskritik*, StPatr 5 (1962) 360-367; O poglądach Grzegorza z Nyssy, a także Grzegorza Wielkiego na temat relikwii pisze

zolimy (Golgota, Anastasis, Góra Oliwna) i Betlejem. P. Iwaszkiewicz zwraca uwagę na szczególny atak Grzegorza na pielgrzymki[31], bowiem mimo że sam wybrał się do Jerozolimy, krytykuje pielgrzymki widząc w nich zagrożenie dla czystości wędrujących tam kobiet. M. Starowieyski porównuje drugi list Grzegorza z trzecim, który ma inny charakter, opowiada w nim bowiem o swych radosnych spotkaniach z miejscami świętymi, co jest – jego zdaniem – dowodem na proces spirytualizacji katechezy biblijnej tego czasu: w miejscach świętych widzi Grzegorz wręcz znaki wcielenia[32].

g). *Listy* Hieronima o pielgrzymkach, zostały przetłumaczone przez J. Czuja, a omówione przez M. Starowieyskiego i P. Iwaszkiewicza. W listach tych Hieronim raz zachęca do pielgrzymowania w celu nawiązania bliższego kontaktu z Chrystusem, innym razem przestrzega przed zbytnim przecenianiem wartości pielgrzymki; gdzie indziej opisuje także pielgrzymkę Pauli do Jerozolimy, która odbyła się w 386 roku[33]. Zwiedziła ona miejsca związane zarówno ze Starym, jak i Nowym Testamentem. Opisując wspomnienia Pauli Hieronim alegoryzuje wydarzenia Nowego Testamentu, co wskazuje, zdaniem badaczy, na istnienie w tym czasie egzegezy alegoryczno-chrystologicznej miejsc świętych. W liście do Fabioli opisuje wyjście Izraelitów z Egiptu i ich pobyt na pustyni oraz znaczenie duchowe każdego postoju Izraelitów[34]. List do Dardana zawiera opis granic Ziemi Świętej[35].

h). Nil z Ancyry w Galacji († 430). Jeden z największych mistrzów duchowych starożytności na Wschodzie, uczeń Jana Chryzostoma, w mowie na cześć mnicha Albiana, pisze o swej pielgrzymce do Ziemi Świętej informując, że udał się „aby prowadzić życie ascetyczne tam, gdzie Pan Jezus żył, działał cuda i poniósł śmierć, i żeby poznać te miejsca”[36].

i). Ps-Eucheriusza, *List do Fausta Prezbitera o położeniu Jerozolimy* datowany na V lub VIII wiek; wymienia go i omawia P. Iwaszkiewicz[37]. Eucheriusz był biskupem Lyonu żyjącym w V wieku ale przyjmuje się, że ten list jest falsyfikatem i był pisany po 700 roku. Pół listu Eucheriusza to jego słowa,

---

z punktu antropologicznego: J. Domański, *Antropologiczna refleksja nad relikwiami*, w: *Peregrinationes*, s. 29-38.

[31] Por. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 101.

[32] Por. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 155.

[33] Por. Hieronymus, *Epistolae* 46, 58, 108, 129, 147, tłum. J. Czuj, ŹMT 54, 186-194; ŻMT 55, 69-76; ŹMT 61, 159-188; ŹMT 63, 183-190; SWP 591; Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 148 i 155-157; P. Maraval, *S. Jérôme et le pèlerinage en Palestine*, w: *S. Jerôme entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1988, 350.

[34] Por. *Epistula* 78, ŹMT 55, 205-234; zob. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 99.

[35] Por. *Epistula* 129, ŹMT 63, 183-190; zob. Iwaszkiewicz, tamże.

[36] Nilus, *Oratio in Albianum*, PG 79, 704B; SWP 591.

[37] Ps-Eucherius, *Epistula de situ Hierosolymae ad Faustum Presbyterum*, ed. P. Geyer, CSEL 39, 126-134; lub ed. I. Fraipont, CCL 175, 237-243, tłum. P. Iwaszkiewicz, „Meander” 45 (1990) 304-309.

natomiast reszta to cytaty z 129. listu Hieronima[38]. Dane topograficzne czerpał on z Hieronima, a także z łacińskiego przekładu Hegezypa *Wojny Żydowskiej* Józefa Flawiusza (tzw. Józef Łaciński); z tych samych źródeł czerpał później Adamnan (Irlandia VII w.), stąd hipoteza, że korzystał z niego[39]. Zdaniem Iwaszkiewicza, nie można jednak wykluczyć, że tekst pochodzi z V wieku, i że Eucheriusz i Adamnan korzystali z podobnych źródeł[40].

j). *Breviarius de Hierosolyma* omawia A. Bober i P. Iwaszkiewicz[41]. Pisany był na przełomie V i VI wieku, nieporadnym stylem i okropną łaciną – jak piszą jego badacze. To anonimowy wykaz miast i zbiór krótkich informacji o rzeczach godnych zobaczenia w Jerozolimie i jej okolicach (Bazylika Konstantyna, wzgórze Golgoty, Syjon, dom Piłata i Kajfasza, resztki świątyni Salomona, dolina Jozefata). Autor zna też tradycję mówiącą, że Golgota była miejscem stworzenia Adama, Ofiary Izaaka i śmierci Chrystusa.

k). *O położeniu Ziemi Świetej* Teodozjusza powstało prawdopodobnie między 518-530 rokiem. Jest to, jak pisze Iwaszkiewicz, chaotyczny opis miejsc świętych w Palestynie, Azji Mniejszej, Egipcie, Syrii i Mezopotamii[42]. Zawiera opis różnych miejsc na terenie Palestyny, specjalnie ulokowanych przez autora blisko Jerozolimy, by odległość nie odstraszała pielgrzymów. Opowiada o lokalnych tradycjach i legendach, m.in. przytacza legendę o męczeńskiej śmierci św. Klemensa Rzymskiego w Chersonezie, utopionego z kotwicą u szyi; opisuje także doroczne uroczystości ku jego czci.

l). *Itinerarium* Antonina z Piacenzy powstało ok. 570 r., a omawia je i tłumaczy P. Iwaszkiewicz[43]. Jego autorem jest bliżej nieznany czciciel św. Antonina z Piacenzy, pod którego opieką nieznany autor odbył pielgrzymkę. Tekst jest pośpiesznie zredagowany i ma charakter reportażu, bowiem – jak twierdzi P. Iwaszkiewicz – autor jest zainteresowany raczej codziennym życiem, niż sprawami religijnymi, a oprócz szczegółów dotyczących zwiedzanych miejsc,

---

[38] Por. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 100.

[39] Por. A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, 465; zob. też Hieronymus, *Epistula* 129, 4-5; Hegesippus, *Bellum Judaicum* V 6.

[40] Por. *List biskupa Eucheriusza do Faustusa*, „Meander" 45 (1990) 304-309. P. Iwaszkiewicz daje ciekawą argumentację za tym, że dzieło pochodzi z V w. i ze środowiska wyspiarzy w Lerynie za czasów Faustusa Bryta.

[41] Por. *Breviarius de Hierosolyma*, CSEL 39, 153-155, lub ed. R. Weber, CCL 175, 109-112; Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijanskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 99; A. Bober, *Breviarius de Hierosolyma*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 1 (1973) 263-266; zob. też Maraval, *Les Itinéraires*, s. 291; SWP 588.

[42] Por. Theodosius, *De situ terrae sanctae*, ed. P. Geyer, CSEL 39, 135-150, lub CCL 175, 113-125, tłum. P. Iwaszkiewicz: *O położeniu Ziemi świętej*, „Meander" 45 (1990) 225-237; Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 99-100; SWP 588.

[43] Por. Antoninus Placentinus, *Itinerarium*, ed. P. Geyer, CSEL 39, 159-191 lub CCL 175, 127-174; zob. P. Iwaszkiewicz: Antoni z Piacenzy, *Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej*, OŻ 13, 237-273.

opisuje osobliwości i obyczaje Żydów, Saracenów i Samarytan[44]. Niektóre opisy wskazują nawet na pogoń za cudownościami.

ł). *Ody anakreontejskie* Sofroniusza Jerozolimskiego († 638), pochodzące z pocz. VII wieku; autor w 19. odzie opisuje Jerozolimę widzianą z Góry Oliwnej, a w odzie 20. Betlejem. Zdaniem badaczy, opis ten ma charakter liryczny, a w tej ostatniej mówi nawet o „tęsknocie za świętym miastem i świętymi miejscami"[45].

3. Wiek VII-VIII. Z okresu VII-VIII wieku pochodzą źródła, które wyznaczają kolejny nowy etap w podejściu do pielgrzymek, relikwii i pasji Chrystusa. Ich odmienny charakter wynika z historycznych wydarzeń – najazdów arabskich, które utrudniały lub wręcz uniemożliwiały pielgrzymki do Jerozolimy. Źródła te są pisane nie przez tych, którzy sami odwiedzali Jerozolimę, ale przez osoby, które spisały wspomnienia innych pielgrzymów, lub skopiowały ich wcześniejsze przekazy; pisane są zawsze ku wzmocnieniu wiary i ku zachęcie do modlitwy. Mają przewaznie charakter moralizujący – pielgrzymowanie jest w nich przedstawione jako wzór ascetyczny (Waleriusz z Bierzo). Gdzie indziej znów są formą prośby o łaskę Bożą, czy wręcz rodzajem modlitwy apotropaicznej, chroniącej przed wszelkim złem (Adamnan).

a). *List do braci mnichów* Waleriusza z Bierzo († 691), wizygockiego mnicha będący kopią itinerarium Egerii; list ten tłumaczy i omawia P. Iwaszkiewicz[46]. Waleriusz z Bierzo (Vierzo), urodzony niedaleko Astorgi w prowincji Galicja, napisał to itinerarium ku czci Egerii w latach 675-680: ma ono formę listu i skierowane jest do braci mnichów z Bierzo.

b). *O miejscach świętych* irlandzkiego mnicha Adamnana z Iona († 704), będące spisaną relacją z podróży do Ziemi Świętej pielgrzyma, galijskiego biskupa Arkulfa[47], który w wyniku perturbacji pogodowych dotarł łodzią do

---

[44] Por. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży*, s. 100; SWP 588-589; Maraval, *Les Itinéraires*, s. 291.

[45] Por. Sophronius Hierosolymitanus, *Anacreontica* 19-20, PG 87/3, 3812-3824; Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 630-631; SWP 591.

[46] Por. Valerius Bergidensis, *Epistula de beatissimae Egeriae laude conscripta fratrum bergidensium monachorum* (CPL 1276), ed. M.C. Díaz y Díaz, SCh 296, 336-349, tłum. P. Iwaszkiewicz: *List ku czci błogosławionej Egerii napisany przez Waleriusza dla braci mnichów z* Vierzo, „Meander" 46 (1991) 147-152; Z. Garcia, *La Lettre de Valerius sur la bienheureuse Aetheria*, AnBol 29 (1910) 377-399; Na temat Waleriusza i jego listu zob. M. Diaz y Diaz, *Lettre de Valérius du Bierzo sur la bienheureuse Égérie. Introduction*, SCh 296, Paris 1982, 323-334; C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late Visigothic period*, Washington 1949, 1-34.

[47] Por. Adamnanus, *De locis sanctis*, ed. P. Geyer, CSEL 39, Vienna 1898, 219-297, lub ed. L. Bieler, CCL 175, Turnhout 1956, 183-234, tłum. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, 283-357. Ponadto po polsku ukazały się fragmenty tego itinerarium w tłum. A. Bobera w: *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 67-79 oraz w: tegoż, *Anglia. Szkocja. Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX wieku*, Lublin 1991, 38-42.

Wysp Brytyjskich i przybył do klasztoru na wyspie Iona[48]. Opatem tego klasztoru był wówczas Adamnan, który wspomnienia Arkulfa najpierw spisał na tabliczkach, a później odtworzył je na pergaminie[49]. Podróż Arkulfa odbyła się prawdopodobnie ok. 683/4 r., a została spisana przed 688 rokiem. Adamnan opisuje zarówno rzeczywiste świadectwa epoki, jak i legendarne miejsca i przedmioty dewocji. W I księdze opisuje m.in.: budowle Grobu Pańskiego i Kalwarii, bazylikę Konstantyna i bazylikę na Górze Syjon, bramę Dawida i relikwie, które pozostały po męczeńskiej śmierci Chrystusa (włócznia, całun) oraz miejsce Jego Wniebowstąpienia, grobowce Symeona i Józefata, miejsce śmieci Judasza, grób Łazarza i klasztor przy nim wzniesiony, winnice Góry Oliwnej, kościół w Betanii oraz miejsca i krajobrazy pomiędzy Jerozolimą a Cezareą Palestyńską. W II księdze Adamnan opisuje m.in. Betlejem, groby Racheli, Dawida i św. Hieronima, Dolinę Mambre, Jerycho, Morze Martwe i Galilejskie oraz rzekę Jordan, miejsce, gdzie został ochrzczony Chrystus przez św. Jana oraz sadzawkę w Samarii, Kafarnaum i kościoły Nazaretu, Górę Tabor, Damaszek i Tyr; na koniec opisuje Aleksandrię i rzekę Nil.

c). *O miejscach świętych* Bedy Wielebnego († 735), napisane w latach 702-703, liczy 18 rozdziałów i jest niemal zupełną kopią dzieła Adamnana[50]. W zakończeniu Beda informuje nas, że dzieło swe napisał w oparciu o prace dawnych historyków, a przede wszystkim Adamnana; w swej *Historii Kościelnej* nazywa nawet swe dzieło „zwięzłym streszczeniem" jego pracy[51].

d). Z poł. VIII wieku pochodzi: *Opis miejsc świętych* w języku greckim Epifaniusza z Jerozolimy zwanego Epifaniuszem Hagiopolitą przetłumaczony na starocerkiewno-słowiański[52] oraz *Żywot św. Wilibalda Hegeburga*, opisujący podróż do Jerozolimy w latach 720-729 anglosaskiego mnicha i biskupa Eichstadt Willibalda, współpracownika i biografa ewangelizatora Germanii – św. Bonifacego[53]; te dwa ostatnie opisy są mało znane i słabo opracowane.

---

[48] Trasę podróży Arkulfa z Palestyny do Iona rekonstruuje L. Bieler opierając się na *De locis sanctis* Adamnana we wstępie do swego wydania, CCL 175, 183-234.

[49] Spisał je na drewnianych bądź kościanych tabliczkach pokrytych woskiem lub obciągniętych skórą, por. *Adamnán's „De locis sanctis"*, ed. D. Meehan, introd. L. Bieler, Scriptores Latini Hiberniae (= SHL), vol. 3, Dublin 1958, 34; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (V-VIII wiek),* tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, 466.

[50] Por. Beda Venerabilis, *De locis sanctis*, ed. P. Geyer, CSEL 39, 301-324, lub ed. I. Fraipont, CCL 175, 251-280.

[51] Por. Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica* V 15, PL 95, 256; SWP 589-590.

[52] Por. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie opisy podróży*, s. 101; H. Donner, *Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins" 87 (1971) 54-59.

[53] Por. Hegeburgus, *Vita Sancti Willibaldi*, ed. O. Holder-Egger, MGHScript. XV 86-106. To relacja ubogiego pątnika ukazująca sytuację na Bliskim Wschodzie za panowania arabskiego, zob. P. Iwaszkiewicz, OŻ XIII 59-60 (bibliografia); Wilkinson, *Jerusalem pilgrims*, s. 125-135.

3. Podsumowanie. Na przestrzeni IV wieku nastąpiła stopniowa ewolucja w podejściu do pielgrzymki i pojęcia miejsca świętego. Niektórzy autorzy twierdzą, że pielgrzymki zawdzięczają swą „legalizację" panowaniu Konstantyna Wielkiego[54]. Jednak nawet pielgrzymka Heleny, matki cesarza Konstantyna, z 326 r., której nadano rozgłos, nie spowodowała zbytniego wzrostu pielgrzymek[55]. Wydaje się, że moment wybuchu pielgrzymowania do Ziemi Świętej w celach duchowych należy wyznaczyć na poł. IV wieku lub później. Wówczas praktyka udawania się *ad loca sancta* żeńskich ascetek (*parthenoi*) stała się popularna. Prawdopodobnie jednak i ona nie ma jeszcze charakteru duchowego. Ks. M. Starowieyski twierdzi wręcz, że nawet pielgrzymka Egerii z końca IV wieku nie stanowiła jeszcze przeżycia religijnego[56]. Tekst Egerii stanowi wprawdzie, jego zdaniem, postęp od czasów pielgrzyma z Bordeaux, ale Egeria nie czyni nic w kierunku objaśnień duchowych, znanych z katechezy pielgrzymkowej dla katechumenów przybywających do Jerozolimy, prowadzonych po syryjsku, grecku, i łacinie[57]. Należy jednak zauważyć, że pielgrzymka Egerii trwała trzy lata i trud tak długiego pielgrzymowania, związanego z wielkim wysiłkiem pokonywania drogi, trudów pogody i ukształtowania terenu (wspinaczka), trudno tłumaczyć innymi względami niż duchową desperacją i wiarą w szczególny sens pielgrzymki. Lakoniczny styl Itinerarium Egerii może wynikać z panujących zwyczajów literackich. Od poł. IV wieku, Jerozolima stała się „Mekką dla «milionerek» tamtych czasów, które niekiedy dla poszerzenia swoich wpływów w swoim środowisku, jechały do Jerozolimy po relikwie"[58]; wszystko to spotka się z krytyką Grzegorza z Nyssy.

Atanazy, Grzegorz z Nyssy i Hieronim przyczynili się do tego, że nastąpiło przejście od pielgrzymki postrzeganej jako podróż o charakterze poznawczym, do pielgrzymki mającej na celu duchowe wsparcie i duchową przemianę[59]. Zdaniem E. Wipszyckiej, Hieronim pisze już w epoce rozwijającego się ruchu pielgrzymkowego[60]. Przyczyn intensywnego rozwoju pielgrzymek doszukuje się ona w nowych zjawiskach religijności: eksplozji kultu świętych, narodzi-

---

[54] Por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 25; J. Wilkinson, *Jewish holy places and the origins of Christian pilgrimage*, w: *The blessings of pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990, 43.

[55] O pielgrzymce Heleny pisze Sokrates Scholastyk ok. poł. V wieku w swej *Historii Kościoła* (HE I 17, SCh 477, 174-181, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 109-112), a także jego kontynuator Hermiasz Sozomen (HE II 1-2, SCh 306, 226-237, tłum. S. Kazikowski: *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 80-84); zob. też. H.D. Drake, *A Coptic version of the discovery of the Holy Sepulchre*, „Greek, Roman and Byzantine Studies" 20 (1970) 381-382; A. Frolow, *La relique de la vraie Croix*, Paris 1967.

[56] Por. Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii*, s. 94- 95.

[57] Por. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej*, s. 154.

[58] Por. Mango, *The Pilgrim's motivation*, s. 7; E.D. Hunt, *St. Silvia of Aquitaine*, JTS 23 (1972) 351-373.

[59] Por. Wilkinson, *Visits to Jewish*, s. 455 .

[60] Por. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne*, s. 24.

nach kultu maryjnego i upowszechnieniu ruchu monastycznego. Szczególną wagę przypisuje też roli cudów w mentalności chrześcijan, których pragnienie rośnie w 2. poł. IV wieku i upowszechnia się sąd, że Bóg lepiej wysłuchuje modlitw w określonych miejscach. Następuje, jak zauważa, wzrost poczucia zagrożenia ze strony szatana, przed którym łatwiej bronić się w naznaczonych *sacrum* miejscach, które nazywa wyrwanymi złemu wycinkami przestrzeni[61]. Przekonanie o nierównomiernym występowaniu *sacrum* w przestrzeni spowodowało, jej zdaniem, powstanie skomplikowanej geografii sakralnej, a kult świętych i translacje relikwii pozwalały na znaczne ich zagęszczenie. Wszystkie te zjawiska spowodowały, jej zdaniem, kurczenie się grup ludzi podróżujących z pobudek nie mających wiele wspólnego z religijnością[62].

W ciągu V wieku pojawiły się nowe zjawiska peregrynacji, jak rola relikwii, cudów i cudowności oraz związanych z nimi legend hagiograficznych. Konsekwencją tych zjawisk było także rozprzestrzenienie się eulogii, ikon i świątyń (także w celu inkubacji), co było sprawą nie tylko chrześcijan, jak pisze C. Mango, ale także Żydów, pogan i sceptyków[63]. Od VI wieku nastąpił wręcz rozwój rynku dewocjonaliami. G. Vikan dokonuje ciekawej analizy relacji między pielgrzymkami a szerokim zjawiskiem powstawania dewocjonaliów i eulogii w okresie VI-VII wieku. Rozważa je z punktu widzenia m.in. tamtejszej architektury, ikonografii i magii apotropaicznej; ważnym materiałem do tej analizy były dla niego także ampułki z Ziemi Świętej, ikony i szkła magiczne[64].

Przejawem postępujących tendencji był także rozkwit kultu Drzewa Krzyża Świętego. Od końca IV wieku aż do VII wieku Jerozolima stała się centrum kultu Krzyża. Na początku VII wieku Persowie zniszczyli większość kościołów Jerozolimy wywożąc również relikwie Krzyża Świętego. Odzyskał je cesarz bizantyjski, Herakliusz w 628 r.; wtedy też kompleks Grobu Świętego odbudowano, a relikwie Krzyża ze względu na zagrożenie arabskie przewieziono do Konstantynopola, do bazyliki Hagia Sophia[65]. Rozpowszechniły się także ceremonie Wielkiego Czwartku, znane także na Zachodzie już w V wieku[66].

---

[61] Por. tamże, s. 27.

[62] Por. tamże, s. 28.

[63] Por. Mango, *The Pilgrim's motivation*, s. 8

[64] Por. G. Vikan, *Early Byzantine pilgrimage devotionalia as evidence of the appearance of pilgrimage shrines*, w: *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Münster 1995, 377-388. G. Vikan tworzy tezę, że rozwój ikon, dewocjonaliów i eulogii, to następstwo niedostępności Jerozolimy pod arabskim panowaniem. O eulogiach zob. też E. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, w: *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz – T. Zadrożny, Warszawa 1997, 59-68.

[65] Nastąpiło to z pewnością przed 638 r. (data zajęcia Jerozolimy przez Arabów), por. A. Florow, *La relique de la vraie Croix*, Paris 1967, 188.

[66] Ceremonie kultu Drzewa w Rzymie w Wielki Czwartek opisuje skomponowany w końcu VII wieku ceremoniał *Ordines Romani*, por. M. Andrieu, *Les Ordines Roman du Haut Moyen Age*, vol. 2, Louvain 1971, 67-107; Wilkinson, *Jerusalem pilgrims*, s. 138-139; zob. Egeria, *Itinerarium* 38, 1.

W okresie, o którym mowa, następują narodziny różnych typów pielgrzymek praktykowanych przez następne stulecia. Ze względu na cel i sposób realizacji: *peregrinatio ad loca sancta*, *peregrinatio ascetica* będąca ekwiwalentem *vita monastica* oraz pielgrzymka millenarystyczna[67]. Pierwszy pojawia się w początkowym okresie, jako impuls do zwiedzenia Groty narodzenia Chrystusa i Grobu Chrystusa, drugi rozwinął koncepcję *homo viator* obecną w źródłach VI-IX wieku, o trzecim mówią montaniści w kontekście idei Nowej Jerozolimy czasów paruzji[68]. Od XI wieku wchodzi także motyw eschatologiczny – pielgrzymka jerozolimska jako ostatnia podróż w życiu, powiązana z nadzieją na bliską paruzję, o której pisze A. Witkowska[69]. Zwraca ona uwagę na uniwersalny i ponadczasowy wymiar zjawiska *peregrinatio religiosa*, szeroko znanym także w kręgu kultur antycznych, religii wschodnich i judaizmie; w chrześcijaństwie zaś znanej jako typ pielgrzymki ascetycznej[70]. Głównym jej motywem była idea uświęcania się poprzez oddalenie od własnego środowiska i odrzucenie bezpiecznego życia mniszego, a także poszukiwanie mistrza lub świątobliwego męża. Z czasem wyłonił się z niej inny typ pielgrzyma – wędrującego kaznodziei. Witkowska wskazuje na List do Hebrajczyków (11, 8-10) jako podłoże ascezy mnichów wschodnich. Syryjski model życia monastycznego to, zdaniem znawców tematu, życie wiecznego nomada[71]. Chrześcijańskie pojecie *peregrinatio* jako dobrowolne wygnanie i ważny aspekt ascetyzmu, ma swe źródło głównie w pismach Ojców Pustyni[72].

---

[67] Por. Elm, *Perceptions of Jerusalem*, s. 220-223.

[68] Por. A. Guillaumont, *Le d'epaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, „Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études" 76 (1968-1969) 29-58; G.B. Ladner, *Homo viator: medieval ideas on alienation and order*, „Speculum" 42 (1967) 233-259; T.D. Barnes, *The chronology of Montanism*, JTS 21 (1970) 403-408; W. Calder, *The New Jerusalem of the Montanists*, „Byzantion" 6 (1931) 421-425; C. Deluz, *Pier a Jérusalem. Permanence et évolution d'après quelques recits de pélerins occidentaux du V^e au XV^e siècles*, w: tenże, *La prière au moyen âge*, Aix-de-Provence 1981, 189-210; *La dimora di Dio con gli uomini (Ap. 21.3). Immagni della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, ed. M.L. Gatti Perer, Milano 1983; J. Leclerq, *Monachisme et pélègrination du IX^e au XII^e siècle*, SMon 3 (1961) 33-52; S. Kobielus, *Niebieska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.

[69] Por. Witkowska, *Peregrinatio religiosa*, s. 13.

[70] Por. tamże, s. 9-11; zob. R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris 1954; *Les pèlerinages de l'antiquité bibliques et classique à l'Occident medieval*, Paris 1973; Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985; *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*, ed. J. Chelini – H. Branthomme, Paris 1987.

[71] Por. H.F. Campenhausen, *S'expatrier à cause de la foi,* „La Vie Spirituelle" 101 (1959) 165nn; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność*, Kraków 1993, 116nn.

[72] Por. G.E. Goud, *Moving on and staying put in the Apophthegmata Patrum*, StPatr 20 (1989) 231-237; H.F. Campenhausen, *The ascetic idea of exile in ancient and early medieval monasticism*, w: tenże, *Tradition and life in the Church*, London 1968, 233-240; P. Nagel, *Die Motivierung der Ascese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, TU 95, Berlin 1966, 90-98.

Wartym odnotowania jest fakt, że wszystkie wczesne itineraria dotyczą Jerozolimy: nie posiadamy natomiast wczesnych przekazów mówiących o peregrynacjach do Rzymu. *Itineraria Hierosolymitana* dotyczą Palestyny, Egiptu, Syrii i Konstantynopola. Z wcześniejszych źródeł na temat Rzymu znany jest tylko zbiór poezji Prudencjusza, zwłaszcza jego hymn o Hipolicie[1]. Pierwsze skromne dokumenty dotyczące pielgrzymek do Rzymu pochodzą dopiero z VII wieku. W wydanych niedawno *Itineraria et alia geographica* zebrano szczątkowe dokumenty odnoszące się do Rzymu[2]. To co zebrano, jak piszą autorzy *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*[3], ma charakter zwięzłych wykazów czy katalogów. To suchy wykaz relikwii męczenników, spis cmentarzy, wykaz kościołów w mieście i poza miastem, spis bram miasta i informacje o prochach świętych pańskich (w dokumencie *Itinerarium Malmesburiense*), także dokumenty epigraficzne i historyczne dotyczące Rzymu (w dokumencie *Itinerarium Einsidlense*).

Temat pielgrzymek, pielgrzymowania, itinerariów, przeżyć duchowych wynikających z kontaktu z miejscem świętym, elogiów, dewocjonaliów i inskrypcji, to ciągle ważny temat badań dla historyków Kościoła i teologów, antropologów, religioznawców i językoznawców, a także archeologów i historyków sztuki. Prócz wymienionych wyżej polskich publikacji zbiorowych, dotyczących pielgrzymek (*Do Ziemi Świętej*, *Peregrinationes* oraz „Studia Kazimierskie" t. 5), swego rodzaju podsumowanie tej problematyki, także w kontekście innych religii, znajdziemy w innych dwóch pozycjach.

Pierwsza dająca materiały archeologiczne, to publikacja Kongresu Archeologii Chrześcijańskiej, który odbył się w Bonn w 1991 r., wielokrotnie wyżej cytowana[4]. Na uwagę zasługują w niej, prócz wymienionych wyżej pozycji C. Mango, J. Wilkinsona i G. Vikana, także artykuły P. Donceel-Voute (poświęcona relikwiarzom), I. Shahida (poświęcona pielgrzymce islamskiej) oraz É. Ó Carragáina (na temat relacji między rzymską liturgią i pielgrzymkami a Ruthwell Cross w Anglii).

Druga to wydana w 2005 r. w Oxford *Pilgrimage in Greco-Roman and early Christian antiquity: seeing the gods*, pod redakcją J. Elsnera i I. Rutherford[5], gdzie problem pielgrzymek i pielgrzymowania autorzy rozważają raczej w kontekście antropologicznym i międzyreligijnym (definicja pojęć, terminologia, teoria pielgrzymki, ciągłość tradycji) na bazie materiałów ze starożytnego Wschodu, hellenistycznych, greckich i rzymskich oraz żydowskich i chrze-

[1] Por. Prudentius, *Peristephanon* XI, CCL 126, 370-378, tłum. M. Brożek: *Wieńce męczeńskie*, ŹMT 40, Kraków 2006, 309-323; zob. też A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 567-571.

[2] Por. *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 284-343.

[3] Por. SWP 590.

[4] Por. *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 September 1991), „Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband" 20/1, Teil 1-2, Münster 1995.

[5] Por. *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity. Seeing the Gods*, ed. J. Elsner – I. Rutherford, Oxford 2007.

ścijańskich. Na uwagę zasługuje *Wprowadzenie* redaktorów (ss. 1-38), którzy prezentują w nim starożytną typologię podróży rozumianych jako pielgrzymka (m.in. w celu uzdrowienia, inicjacji, dedykacji, oddania czci, upamiętnienia bitew, utwierdzenia tradycji) oraz artykuły dotyczące pielgrzymki chrześcijańskiej, m.in. W. Pullan (pielgrzymka w kontekście pojęcia alienacji, pojęcia obcy – wygnaniec) i J. Elsnera (pielgrzymka a kształtowanie się liturgii)[6].

CHRISTIAN ITINERARIA TO THE HOLY PLACES FROM THE II TO VIII CENTURY

(Summary)

The article is a summary of Christian *itineraria*, documents and letters from a trip to the Holy Land; from Meliton of Sardis letter's in the second century, to description of the holy places in Greek Epiphanius of Jerusalem in the eighth century. The author touches the theme of evolution in the approach to the pilgrimage over seven centuries. At the beginning the journey to Jerusalem was sightseeing, historical and descriptive. From the fourth century, pilgrimage becomes the religious and spiritual journey. In the sixth century it is great phenomenon of religion (the cult of the Holy Wood of the Cross, the cult of relics, eulogia) but also political. From the beginning was associated with the ascetic and monastic ideals. Due to the invasion of Islam in the seventh and eighth centuries, *itineraria* were mostly copies of previous or notation of experiences of other people.

[6] Por. tamże, s. 383-409: W. Pullan, *Intermingled until the end of time: ambiguity as a central condition of early Christian pilgrimage*; s. 387-409: J. Elsner, *Piety and passion: contest and consensus in the audiences for early Christian pilgrimage*, s. 411-434

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
(Poznań, WT UAM)

SENS ŻYCIA W OCENIE OJCÓW APOSTOLSKICH

Pytanie o sens, a w konsekwencji także o cel życia, towarzyszyło ludzkości od zawsze. Człowiek, należący do gatunku *homo sapiens*, słusznie zastanawiał się, po co żyje i ku czemu zmierza. Odpowiedzi szły w różnym kierunku, od całkowitego negowania i stwierdzenia, że nic nie ma sensu, aż po przesadną afirmację, zwłaszcza tego, co doczesne i realizowania zgubnej maksymy: jedz, pij i używaj.

Kwestia dotycząca sensu życia musiała także pojawić się u chrześcijan, w szczególności u tych pierwszych i jednocześnie najstarszych przedstawicieli okresu patrystycznego, czyli u Ojców Apostolskich. Powodów do zastanawiania się nad sensem życia było zapewne kilka. Jednym z nich mógł być chociażby okres, w jakim przyszło im żyć. Byli przecież tak blisko czasów apostolskich, w których dominowało przekonanie, że Chrystus już wkrótce powtórnie przyjdzie na ziemię i dokona sądu nad tym światem. Innym powodem, by zająć głos w kwestii sensu życia, mogły być prześladowania, w obliczu których znaleźli się wyznawcy Chrystusa. Należy także brać pod uwagę spisane już księgi Nowego Testamentu, w których nader często pojawiał się element Królestwa Bożego jako celu, ku któremu zmierzają chrześcijanie.

W pismach Ojców Apostolskich zauważyć można z jednej strony obcość i zachowywanie dystansu wobec świata doczesnego, z drugiej natomiast świadomość wybrania przez Boga. Świat doczesny to „ten eon", życie wieczne zaś to „eon przyszły". Tego rodzaju rozróżnienie przejęli od Żydów[1]. Dlatego też chcemy w tym artykule postawić pytanie o poglądy Ojców Apostolskich na życie, zwłaszcza ziemskie. Czy stanowiło ono dla nich jakąkolwiek wartość? A może liczyło się dla nich tylko życie wieczne? Jak pogodzić wpisane w serce człowieka naturalne pragnienie życia na ziemi, skoro niektórzy pragnęli męczeństwa? Z drugiej zaś strony, co mówili Ojcowie Apostolscy na temat życia wiecznego[2]?

---

[1] Por. W. Myszor, *Kierunki rozwoju chrześcijaństwa w okresie poapostolskim* (wstęp), w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990, 15.

[2] Polecam także na ten temat: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006 (= TPatr 3).

1. Motyw dwóch dróg. Zagadnienie sensu życia pojawia się w pismach Ojców Apostolskich najpierw w formie ciekawego tematu związanego z motywem „dwóch dróg". Nie jest on nowy i wymyślony przez Ojców, znany był już bowiem w żydowskiej katechezie opartej na Deuteronomium oraz w qumrańskiej *Regule Zrzeszenia*[3]. Cztery pisma Ojców Apostolskich podejmują temat „dwóch dróg", a mianowicie: *Didache*, *List Barnaby*, *Pasterz* Hermasa oraz *List do Kościoła w Magnezji* św. Ignacego Antiocheńskiego. Już sama nazwa – dwie drogi – wskazuje na dwie możliwości, jakie ma do wyboru człowiek.

Autor *Didache* mówiąc o dwóch drogach nazywa jedną z nich drogą życia, drugą zaś drogą śmierci. Tym samym przekonuje, że kroczenie pierwszą z nich daje nie tylko nadzieję przyszłego życia, ale prowadzi też człowieka do wieczności. Taki też jest sens przestrzegania Bożych przykazań i unikania wszelkich grzechów. Autor *Didache* bardzo szczegółowo wylicza dobrze nam znane nakazy i zakazy, których źródło odnaleźć można w Piśmie Świętym. Jedne mają wyraźnie negatywny oddźwięk, jak np. niektóre przykazania i normy moralne:

> „nie zabijaj, nie cudzołóż, nie uwodź młodych chłopców, nie uprawiaj rozpusty [...] nie zajmuj się magią i czarami"[4],

drugie stanowią wyraźny nakaz:

> „powstrzymuj się od umysłowych i cielesnych pożądań, daj każdemu, kto cię prosi"[5],

jeszcze inne natomiast posiadają charakter zachęty:

> „Dziecko moje, stroń od wszystkiego, co złe [...] kto głosi ci słowo Boże, pamiętaj dniem i nocą"[6].

Droga śmierci jest całkowitym zaprzeczeniem drogi życia, ponieważ opanowana jest przez zło i przekleństwa. Tutaj autor *Didache* wylicza cały katalog tego wszystkiego, co prowadzi do zguby. Nie ma już nakazów, zakazów i zachęt, ale konkretne grzechy związane z taką właśnie formą postępowania: mordy, cudzołóstwa, pożądania, rozpusty, ci natomiast, którzy obierają

---

[3] Na temat odkryć w Qumran oraz samej *Reguły Zrzeszenia* powstało wiele monografii, warto tu wspomnieć m.in. następujące opracowania: W. Tyloch, *Rękopisy znad Morza Martwego po dwudziestu latach*, „Euhemer" 12 (1968) nr 2(68), 21-38; Z.J. Kapera, *Aktualny stan badań nad rękopisami z Qumran*, „Euhemer" 2/4 (1989) 33-57; J. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, tłum. T. Fizia, Kraków 1997; P.R. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*. *Qumran-Wadi Murabba'at-Masada-Nahal Chewer*, Biblioteka Zwojów 5, Kraków 2000; A. Tronina, *Formalne cytaty biblijne w „Regule Zrzeszenia" z Qumran (1QS)*, RT 48 (2001) z. 1, 53-61.

[4] *Didache* 2, 1, SCh 248, 148, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990, 57.

[5] Tamże 1, 4 i 5, SCh 248, 144, PSP 45, 56-57.

[6] Tamże 3, 1 i 4, 1, SCh 248, 152 i 156, PSP 45, 58.

drogę śmierci to prześladowcy ludzi prawych, wrogowie prawdy, miłośnicy kłamstwa[7].

Barnaba zaś w swoim *Liście* nie mówi już o drodze życia i śmierci, ale o drodze światła i ciemności, ponieważ odpowiadają one dwom rodzajom nauk. Autor tłumaczy nawet użycie takiej właśnie nazwy:

> „Na jedną straż trzymają wiodący ku światłości aniołowie Boży, nad drugą – aniołowie Szatana. Bóg jest Panem od wieków i na wieki, Szatan zaś księciem czasów obecnych, czasów niegodziwości”[8].

Kroczyć drogą światła oznacza, podobnie jak pouczał autor *Didache*, przestrzegać przykazań Bożych i kierować się w życiu prawem miłości, zarówno do Pana Boga jak i do drugiego człowieka. Odnajdujemy tutaj cały szereg konkretnych wskazań, co należy czynić, a czego unikać. Droga ciemności nazwana została także drogą Czarnego (w dwóch miejscach swojego *Listu* Barnaba używa takiego określenia na Szatana)[9], jest ona kręta, pełna przekleństwa, jest drogą śmierci wiecznej i kary[10]. Autor *Listu* mówi wyraźnie o nagrodzie bądź też karze, w związku z kroczeniem konkretną drogą. Jeżeli ktoś postępuje zgodnie ze wskazaniami zawartymi w Piśmie Świętym, uważanym za objawienie woli Pana, to:

> „dostąpi chwały w królestwie Bożym, kto zaś wybierze drogę drugą, ten zginie razem ze swymi dziełami. Dlatego właśnie jest zmartwychwstanie, dlatego jest zapłata za wszystko”[11].

Temat dwóch dróg podejmuje także autor *Pasterza* – Hermas. Nie mówi jednak wprost o drogach, ale o podwójnym działaniu: tego, co sprawiedliwe i tego, co niesprawiedliwe[12]. Postępowanie zgodne ze sprawiedliwością związane jest z chodzeniem drogą prostą i równą. Postępowanie zaś niesprawiedliwe to kroczenie drogą krętą, nieprzetartą, trudną do przebycia, pełną przeszkód, kamienistą i zarosłą cierniami. Pierwsza prowadzi do Boga, druga natomiast do zguby[13]. Motyw dwóch dróg w *Pasterzu* Hermasa odnosi się także do dwóch aniołów: sprawiedliwości, który:

> „jest delikatny, skromny, cichy, spokojny. Kiedy on przyjdzie do twego serca, zaraz zaczyna mówić z tobą o tym, co sprawiedliwe, czyste i święte, o umiarkowaniu, o wszelkich czynach sprawiedliwych i chwalebnych cnotach”[14].

---

[7] Por. tamże 5, 1-2, SCh 248, 166-168, PSP 45, 59-60.
[8] *Epistula Barnabae* 18, 1-2, SCh 172, 197, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 131.
[9] Por. tamże 4, 10 i 20, 1.
[10] Por. tamże 20, 1, SCh 172, 211, PSP 45, 133.
[11] Tamże 21, 1, SCh 172, 214, PSP 45, 133.
[12] Por. Hermas, *Pastor* Mand. VI 1, 2, SCh 53bis, 170, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 160.
[13] Por. tamże Mand. VI 1, 2-5, SCh 53bis, 170, PSP 45, 160.
[14] Tamże Mand. VI 2, 3, SCh 53bis, 172, PSP 45, 160.

Inny jest natomiast anioł zła:

> „skłonny do gniewu, złośliwy i bezrozumny, a czyny jego złe i przynoszące upadek sługom Bożym”[15].

Hermas poleca, by postępować w życiu za aniołem sprawiedliwości, wyrzec się natomiast należy anioła zła.

Motyw dwóch dróg podejmuje także św. Ignacy Antiocheński; czyni to jednak bardzo ogólnie. W *Liście do Kościoła w Magnezji* stwierdza:

> „wszystko ma swój koniec i dwie rzeczy przed nami jednakowe do wyboru: życie i śmierć, a każdy musi iść swoją drogą. Podobnie dwie są monety, moneta Boga i moneta świata, a każda z nich ma znak własny, niewierni mają na sobie znak tego świata, wierni zaś w miłości – znak Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa. Jeśli nie wybieramy przez Niego dobrowolnie śmierci, aby mieć udział w Jego męce, nie ma w nas Jego życia”[16].

Prawdziwy sens życia można zatem, według Ojców Apostolskich, osiągnąć na drodze życia, światłości, sprawiedliwości, słuchając podszeptów dobrego anioła. Postępując taką właśnie drogą odnajdzie człowiek życie wieczne i Boga, ku któremu na ziemi pielgrzymuje. Motyw dwóch dróg posłużył zatem Ojcom Apostolskim do ukazania sensu postępowania w życiu doczesnym, zgodnego z przykazaniami Bożymi i wolą Bożą. Można zatem stwierdzić, że świat doczesny pomaga osiągnąć życie wieczne, tutaj bowiem realizuje się przyszłość człowieka, na drodze życia. Nie ma więc u Ojców Apostolskich potępienia świata doczesnego. Potępiona została natomiast droga śmierci, postępowanie nią prowadzi bowiem do zguby, staje się bezsensowne, a jej przedłużeniem jest życie pośród potępionych. Negatywnie ocenione zostały wszelkie złe uczynki, które towarzyszą drodze śmierci, ciemności i niesprawiedliwości.

2. Sens życia doczesnego. Na temat sensu życia Ojcowie Apostolscy wypowiadali się także w kontekście życia doczesnego. Czy oceniają je negatywnie i dostrzegają w nim, jak starożytny mędrzec Kohelet, wyłącznie „marność nad marnościami”? (Koh 1, 2). Jaki cel posiada życie ziemskie? Czy wolno mówić o jakiejkolwiek wartości życia doczesnego?

Klemens Rzymski w swoim *Liście do Koryntian* chwali tych, „którzy pragną pobożnie i sprawiedliwie prowadzić życie święte”[17]. Celem zaś jego pisma, jak zaznacza w ostatnich zaleceniach, było przypomnienie Koryntianom, aby podobali się „Bogu Wszechmogącemu przez życie święte w spra-

---

[15] Tamże Mand. VI 2, 4, SCh 53bis, 172, PSP 45, 160.

[16] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* 5, 1, SCh 10, 82, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 74.

[17] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 62, 1, SCh 167, 200, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 54.

wiedliwości, prawdzie i wytrwaniu”[18]. Wspomina także mężów „pewnych i mądrych, których życie wśród nas od młodości aż do późnego wieku było bez zarzutu”[19].

Ignacy Antiocheński, który może uchodzić za negującego wartość życia ziemskiego, chociażby z tego powodu, że tak bardzo pragnął męczeństwa i nie przywiązywał wagi do swojego ziemskiego bytowania, zaskakuje swoimi poglądami dotyczącymi sensu życia na ziemi. Dostrzega jego wartość, można bowiem – zdaniem Ignacego – żyć według Boga, jeżeli ludzi nie dzielą żadne niepotrzebne spory. Za św. Pawłem (por. Rz 5; 1Kor 2, 14) zachęca też biskup Antiochii w *Liście do Kościoła w Efezie*, aby żyć nie według ciała, lecz ducha, ponieważ wtedy człowiek będzie prowadził życie duchowe, gdyż wszystkie jego działania zostaną przeniknięte duchowymi czynami[20].

Biskup Antiochii dostrzega także konkretny sens życia na ziemi. Jest ono po to, aby prowadziło człowieka do wieczności. W kontekście zaś męczeństwa nie tylko swojego, uświadamia Efezjanom, że przez ich „miasto wiedzie droga tych, którzy są prowadzeni na śmierć, aby znaleźć w niej Boga”[21].

Godna podkreślenia u św. Ignacego jest także jego wypowiedź dotycząca Eucharystii. W *Liście do Kościoła w Efezie* mówi o ponadczasowym sensie przyjmowania Ciała Chrystusa w życiu doczesnym i chwali chrześcijan, że gromadzą się w jednej wierze „łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”[22]. Warto w tym miejscu przypomnieć nieco późniejszy głos na ten sam temat, św. Ireneusza z Lyonu, który może stanowić uzupełnienie i wyjaśnienie tego, co wcześniej napisał św. Ignacy. Biskup Lyonu zaświadcza, że „nasze ciała, które otrzymują Eucharystię, nie są już dalej zniszczalne, ale mają nadzieję zmartwychwstania na wieki”[23].

U św. Polikarpa w *Liście do Filipian* odnaleźć można jedną wyraźną wypowiedź na temat sensu życia doczesnego. Kiedy mówi o męczennikach stwierdza:

> „Oni wszyscy nie biegli na próżno, lecz istotnie w wierze i w miłości, i że są teraz na należnym im miejscu przy Panu, gdyż z Nim także razem cierpieli. Umiłowali bowiem nie świat doczesny, ale Tego, który za nas umarł i którego dla nas Bóg z martwych wskrzesił”[24].

Biskup Smyrny zauważa z jednej strony wartość i sens życia ziemskiego, chociażby w tym, że postępowanie zgodne z wiarą i miłością oraz cierpie-

[18] Tamże 62, 2, SCh 167, 200, PSP 45, 54.
[19] Tamże 63, 3, SCh 167, 200, PSP 45, 54.
[20] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 8, 1-2, SCh 10, 64, PSP 45, 69.
[21] Tamże 12, 1, SCh 10, 68, PSP 45, 70.
[22] Tamże 20, 1, SCh 10, 76, PSP 45, 72.
[23] Irenaeus, *Adversus haereses* IV 18, 5, SCh 100/2, 612, tłum. własne.
[24] Polycarpus, *Epistula ad Philphenses* 9, 1, SCh 10, 189, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 100.

nie prowadzi do życia wiecznego, z drugiej zaś przestrzega przed przywiązaniem się do świata doczesnego, który kiedyś należy opuścić.

Barnaba w swoim *Liście* wymienia trzy nauki Pana. Jedną z nich jest „nadzieja życia", którą określa jako początek i kres naszej wiary[25]. Wspomniany zatem Ojciec Apostolski wskazuje na cel życia ziemskiego. W innym zaś miejscu zaznacza, że nie można zaprzepaścić męki i cierpienia Chrystusa:

> „Otóż jeśli Syn Boży, choć jest Panem i będzie sądził żywych i umarłych; cierpiał, aby jego rany przyniosły nam życie, wierzmy zatem, że Syn Boży nie mógł cierpieć z innego powodu niż dla nas"[26].

W tej wypowiedzi można także odnaleźć sens i cel życia doczesnego człowieka, powinien mianowicie docenić tutaj na ziemi to, co Chrystus dla niego uczynił przez swoje ziemskie życie.

Sens życia doczesnego ukazany został także przez Ojców Apostolskich w pochwale dzieła stworzenia. Hermas wspomina, że kiedy szedł do Cumae sławił „wielkość, piękno i moc wszystkiego, co Bóg stworzył"[27]. W innym zaś miejscu jest pełen podziwu dla Boga, który świat stworzył dla człowieka, jemu też poddał całe stworzenie i powierzył mu nieograniczoną władzę nad tym, co stworzył[28].

Wrażenie negatywnej oceny tego świata mogą sprawiać liczne wypowiedzi wspomnianego wyżej autora *Pasterza*. Stosunkowo często używa on terminu: „świat doczesny", „ten świat". Kiedy anioł wyjaśnia Hermasowi znaczenie czterech barw, jakie potwór miał na głowie z czwartego widzenia, stwierdza, że czarny kolor to świat doczesny, biały zaś to „świat przyszły, w którym zamieszkują wybrani Boga"[29]. Dokładna jednak lektura tego rozwlekłego i trudnego niekiedy do zrozumienia utworu dostarcza całkowicie innego spojrzenia na sens życia. Hermas pisze bowiem w swym piśmie:

> „Którzy mają niegodziwe zamysły w sercu, ściągają na siebie tylko śmierć i niewolę, a zwłaszcza ci, którzy chcą jak najwięcej na tym świecie posiąść, chełpią się wyniośle swoim bogactwem i nie dążą bynajmniej do dóbr przyszłych"[30].

Autor nie poddaje zatem krytyce świat doczesny, ale dążenie człowieka do gromadzenia w tym życiu dóbr ziemskich. To bogactwa tego świata przeszkadzają stać się człowiekowi przydatnym dla Pana. Anioł powiedział do Hermasa:

---

[25] *Epistula Barnabae* 1, 6, SCh 172, 76, PSP 45, 112.

[26] Tamże 7, 1, SCh 172, 128, PSP 45, 120.

[27] Hermas, *Pastor* Vis. I 1, 3, SCh 53bis, 77, PSP 45, 135.

[28] Por. tamże Mand. XII 4, 2, SCh 53bis, 204, PSP 45, 169-170.

[29] Tamże Vis. IV 3, 2 i 5, SCh 53bis, 138, PSP 45, 151-152.

[30] Tamże Vis. I 1, 8, SCh 53bis, 80, PSP 45, 136.

„Kiedy byłeś bogaty, nie nadawałeś się do niczego, teraz zaś jesteś przydatny i zdolny służyć życiu. Starajcie się być przydatni dla Boga!”[31].

Autor *Pasterza* za prawdziwą ojczyznę człowieka uznaje niebo. Życie ziemskie jest tylko przejściowe, które nazywa obczyzną, dlatego też nie poleca gromadzić dóbr tego świata. Nie oznacza to jednak potępienia życia doczesnego, jest to raczej tylko przypomnienie, aby nie traktować życia ziemskiego jako ostatecznego celu człowieka[32].

Podsumowując wypowiedzi Ojców Apostolskich na temat życia doczesnego należy stwierdzić, że w żaden sposób nie negowali jego sensu i wartości. Nawet w obliczu swojego bliskiego męczeństwa dostrzegali wyraźny jego cel: życie ziemskie jest potrzebne, prowadzi bowiem człowieka do Boga; dzięki niemu odnajduje on Boga. Musi jednak spełnić podstawowy warunek, a mianowicie jego postępowanie zawsze powinno być zgodne z wyznawaną wiarą i przeżywane w miłości. Człowiek na ziemi winien prowadzić życie duchowe i tylko takie posiada swój sens i cel, ponieważ wiedzie go do szczęśliwej wieczności.

3. Nadzieja życia wiecznego. Trzeci jakby temat, który wyczytać można z pism Ojców Apostolskich, dotyczący sensu życia, związany jest oczywiście z życiem wiecznym. Św. Ignacy Antiocheński w *Liście do Kościoła w Efezie* mówi o nim jako o pełni życia. Wiara zaś jest początkiem tego życia, miłość zaś jego pełnią[33]. Biskup dostrzega także ogromne znaczenie ofiary Chrystusa na drzewie krzyża. Jest ona dla ludzkości zbawieniem i życiem wiecznym[34]. Natomiast w *Liście do Kościoła w Magnezji* Ignacy uświadamia swoim czytelnikom, że zmartwychwstanie Chrystusa zmieniło całkowicie świat. Przez śmierć Chrystusa „także i nasze życie wzeszło jak słońce”[35]. O zmartwychwstaniu biskup Antiochii mówi także w *Liście do Kościoła w Tralleis*, że kto wierzy w śmierć Chrystusa, unika śmierci[36]. W innym zaś miejscu w tym samym liście pociesza wiernych:

„Ojciec również na Jego podobieństwo i nas wierzących w Niego wskrzesi w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia”[37].

Autor *Pasterza* natomiast nawołuje do przestrzegania przepisów moralnych oraz do czynienia pokuty. Chociaż w życiu ziemskim sprawiedliwi

[31] Tamże Vis. III 6, 7, SCh 53bis, 116, PSP 45, 145.

[32] Por. tamże Sim. I 1-11, SCh 53bis, 210-211, PSP 45, 171-172.

[33] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 14, 1, SCh 10, 71, PSP 45, 71.

[34] Por. tamże 18, 1, SCh 10, 73, PSP 45, 72.

[35] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* 9, 1, SCh 10, 88, PSP 45, 75.

[36] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 2, 1, SCh 10, 96, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 77.

[37] Tamże 9, 1, SCh 10, 100, PSP 45, 79.

mieszkają obok grzeszników i trudno jest odróżnić jednych od drugich, to jednak w wieczności okaże się, kto zasłużył na nagrodę wieczną[38]. Dlatego anioł zachęca Hermasa:

> „Żyj w sprawiedliwości i cnocie, w prawdzie i bojaźni Pańskiej, w wierze, w łagodności, i we wszystkim, co dobre a temu podobne. Tak postępując staniesz się miłym Bogu sługą i będziesz żył dla Niego. I każdy kto by służył dobremu pożądaniu, będzie żył dla Boga"[39].

Życie dla Boga stanowi jakby myśl przewodnią Przykazań, które otrzymał Hermas od anioła.

Szerzej na temat życia wiecznego, konkretnie zaś zmartwychwstania, naucza św. Klemens Rzymski w powszechnie znanych trzech obrazach zaczerpniętych ze zjawisk zachodzących w kosmosie i przyrodzie oraz w mitycznym opowiadaniu o ptaku feniksie. Przyszłe zmartwychwstanie zostaje najpierw porównane do zmian, jakie mają miejsce w porach dnia:

> „Dzień i noc objawiają nam zmartwychwstanie: noc umiera, dzień wstaje; dzień odchodzi, noc się zbliża"[40].

Drugi obraz związany jest z prawem natury dotyczącym ziarna wsianego w ziemię:

> „Popatrzmy i na owoce pól: jak odbywają się zasiewy i w jaki sposób wzrastają? Wychodzi siewca i wrzuca w ziemię wszystkie ziarna. One wpadają w ziemię suche i gołe, a tam ulegają rozkładowi. Później z tego rozkładu wskrzesza je wspaniała Opatrzność Pana, tak że jedno ziarno mnoży się wielokrotnie i przynosi obfite plony"[41].

Trzeci wreszcie obraz zaczerpnął św. Klemens Rzymski z mitycznego opowiadania o ptaku feniksie odradzającym się z popiołów[42]. Całość zaś swoich rozważań na temat przyszłego zmartwychwstania kończy autor *Listu do Koryntian* pytaniem pełnym nadziei:

> „Czyż zatem uznamy to za rzecz dziwną i nadzwyczajną, jeśli Stwórca wszechświata wskrzesi z martwych tych, co Mu służyli, święci, w ufności wiary doskonałej, skoro nawet przez ptaka objawia wspaniałość tego, co nam obiecał?"[43]

Z przedstawionych wypowiedzi wynika, że nauka Ojców Apostolskich

---

[38] Por. Hermas, *Pastor* Sim. III 1-3 i Sim. IV 1-8, SCh 53bis, 218-220 i 220-222, PSP 45, 174-175.

[39] Tamże Mand. XII 3, 1, SCh 53bis, 202, PSP 45, 169.

[40] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 24, 3, SCh 167, 142, PSP 45, 36.

[41] Tamże 24, 4-5, SCh 167, 142, PSP 45, 36.

[42] Por. tamże 25, 1-5, SCh 167, 142-143, PSP 45, 36.

[43] Tamże 26, 1, SCh 167, 144, PSP 45, 36.

dotycząca życia wiecznego związana jest przede wszystkim z przekazaniem nadziei o zmartwychwstaniu, które nastąpi po śmierci. Autorzy nie zajmują się tym, jak będzie to przyszłe życie wyglądało. Ono jest nagrodą za przestrzeganie przykazań, za wybór i postępowanie drogą życia, światłości i sprawiedliwości, za wiarę i miłość, którą człowiek żył na ziemi. Najważniejsze dla nich wydaje się spotkanie z Bogiem w wieczności. W tym też zawiera się sens życia doczesnego, które prowadzi człowieka do zmartwychwstania.

***

Na koniec należy stwierdzić, że zagadnienie związane z sensem życia pojawia się w pismach Ojców Apostolskich nie jako temat wiodący, ale też nie okazjonalnie. Różne kwestie, które podejmują wspomniani autorzy, dają im możliwość dotknięcia i rozwinięcia tak ważnego wątku, jakim jest podejście chrześcijanina do życia ziemskiego i wiecznego. W takiej bowiem perspektywie sens życia jest przez Ojców Apostolskich rozpatrywany. Nie można zarzucić im pomniejszania, czy nawet negowania życia doczesnego. Przeciwnie, dostrzegają jego sens i wartość, zwłaszcza wtedy, gdy jest właściwie przeżywane, to znaczy zgodnie ze wskazaniami zawartymi w Piśmie Świętym. Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich można streścić w jednym, jakże pięknym zdaniu, autorstwa Sługi Bożego ks. Bogdana Jańskiego, założyciela Zmartwychwstańców, który powiedział: „Żyjmy tak, żebyśmy się w życiu wiecznym nie wstydzili”[44]. Jestem przekonany, że tego rodzaju rozumienie sensu życia mieli na myśli nie tylko Ojcowie Apostolscy, ale także inni święci w całej historii chrześcijaństwa.

THE MEANING OF LIFE IN THE ASSESSMENT OF THE APOSTOLIC FATHERS

(Summary)

The issue connected with sense of life appears in the works of the Apostolic Fathers not only as a main subject, but also not occasionally. They used the motif of two roads to show the sense of behavior on the earth, according to the God’s commandments and his will. They do not condemn the earthly world but deeds, which lead people to death. Even in the face of his close martyrdom, they saw a clear aim: life on the earth is important, because it leads to God. The Apostolic Fathers tell also the truth connected with eternal life and hope to be used from the dead, which will take place after death. The sense of our life is – it leads a man to the resurrection.

[44] B. Jański, *Dziennik 1830-1839*, Rzym 2001, 436.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.
(Roma, Angelicum)

CHRZEST W *TRAKTACH WIELKANOCNYCH* ŚW. GAUDENTEGO Z BRESCJI

Św. Gaudenty z Brescji († ok 410) zajmuje się chrztem, gdy omawia gody w Kanie Galilejskiej, uwypuklając różne jego figury w Starym i Nowym Testamencie, jego związek z Trójcą Świętą i jego zbawcze skutki. Ponieważ poruszaliśmy już tę tematykę na XIV Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie (2003)[1], w niniejszym artykule rozważymy inne teksty Biskupa Brescji dotyczące sakramentu chrztu, by zobaczyć, w jaki sposób chrześcijanie są rzeczywiście wszczepieni w nowe stworzenie i w prawdziwe wyjście oraz w prawdziwą Paschę, której dokonał Chrystus dzięki możliwości sakramentalnego i mistycznego uczestnictwa w swojej śmierci i zmartwychwstaniu poprzez obrzęd wtajemniczenia chrześcijańskiego.

1. ***Nowe stworzenie***. Uczestnictwo w sposób sakramentalny w tajemnicy paschalnej Chrystusa, to inicjacja chrzcielna, która odradza chrześcijanina do nowego życia i do prawdziwego początku jego dziejów. W *Tractatus paschalis* I (*In Exodum nocte vigiliarum de Paschae observatione*) św. Gaudenty – stwierdziwszy, że nie należy doliczać do dziejów Izraela dni spędzonych w niewoli egipskiej, gdyż jego prawdziwa historia zaczyna się wraz z nawróceniem do Boga, które spowodowało wyzwolenie z niewoli[2] – przedstawia także nasze położenie, twierdząc, że i my byliśmy „w Egipcie, nie znając Boga i nieświadomi światła i prawdy" – byliśmy czcicielami bożków. Nawróciwszy się jednak do Boga, zostaliśmy przez niego wyzwoleni spod panowania demonów:

> „[...] odetchnęliśmy i zostaliśmy ożywieni. Wcześniej bowiem nie żyliśmy w owych dniach, w których jako umarli czciliśmy umarłych. Wówczas więc

[1] Por. B. Degórski, *L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, StPatr 43 (2006) 353-358.

[2] Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* I 16, ed. A. Glück, CSEL 68, Wien 1936, 21: „Sic non sunt imputati Israhelitis illi dies, quos consumpserunt in Aegypto; sed quando ingemuerunt ad deum conversi ab operibus duris et dominus percussit primitiva Aegyptiorum, qui eos servire domino non sinebant".

słusznie usłyszeliśmy: «Miesiąc ten jest dla was początkiem miesięcy, jest pierwszym spośród miesięcy roku» (Wj 12, 2)”[3].

Z tego paralelizmu jasno wynika wizja historyczno-egzegetyczna naszego autora, który w niewoli egipskiej Żydów widzi symbol własnego położenia i położenia swoich wiernych, do których wygłasza tę mowę. W następnym urywku, który znajduje się zaraz po wyżej podanym, Biskup Brescji przedstawia bardziej szczegółowo powyższą, ogólną wizję:

„Wyjaśnienie to jest bardziej odpowiednie dla wierzących, gdyż obecnie w katechumenach zostały zgładzone jedynie pierwociny demonów. W tych natomiast, którzy zasługują na przystąpienie do łaski niebiańskiego chrztu, zostaje pogrążone i wybite całe wojsko diabła, tak że prawdziwie i słusznie słyszy odrodzenie w Chrystusie: «Miesiąc ten jest dla was początkiem miesięcy, jest dla was pierwszym spośród miesięcy roku» (Wj 12, 2)”[4].

Prawdziwe narodziny do nowego życia w Chrystusie, prawdziwe wypełnienie pomsty Bożej względem wojska diabła, której obrazem i zapowiedzią było wydarzenie biblijne okrutnej śmierci Egipcjan w wodach Morza Czerwonego, dokonują się dzięki niebiańskiej łasce, której uczestnikami stają się ochrzczeni. Słusznie więc można odnieść do odrodzonych w wodzie chrztu słowa Wj 12, 2, gdyż właśnie na wiosnę dostępują oni łaski uczestnictwa w życiu Chrystusa, który w tej właśnie porze roku stworzył świat, wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej, dokonał w swej tajemnicy paschalnej prawdziwego stworzenia i prawdziwie wywiódł z niewoli, sprawiając, iż uczestnikami tych zbawczych dzieł stali się teraz jego wierni, jak o tym mogą świadczyć następujące słowa: *renasci*, *respirare*, *vivificare*, które zawierają obraz przejścia ze śmierci, której uosobieniem jest kult bałwochwalczy, do życia poprzez *conversio ad Deum*.

Św. Gaudenty mówi o chrzcie jako podstawie nowego stworzenia także w *Tractatus* XX (*De Petro et Paulo*)[5]. Te same myśli spotykamy u św. Ambrożego[6].

---

[3] Tamże, 19, CSEL 68, 22: „Nos autem respiravimus et vivificati sumus; neque enim vivebamus prius in illis diebus, quibus mortui mortuos colebamus. Tunc igitur oportune audivimus: «Mensis hic vobis initium mansuum, primus est in mensibus anni» (Ex 12, 2)”.

[4] Tamże, 20, CSEL 68, 22: „Oportunius autem congruit expositio ista fidelibus, nam catecuminis adhuc tantum primitiva daemonum sunt interfecta; his vero, qui ad gratiam merentur baptismi caelestis accedere, totus exercitus diaboli summergitur ac necatur, ut vere ac merito audiant in Christo renati: «Mensis hic vobis initium mensuum, primus est in mensibus anni» (Ex 12, 2)”.

[5] Por. tenże, *Tractatus paschalis* XX 2, CSEL 68, 181: „Tres intelligimus nativitates humano generi ab aeterna Trinitate concessas. Una carnalis est omnium; duae spiritales sunt pro merito fidei singulorum. Prima, qua creamur ex nihilo in substantiam vitae mundanae; secondo, qua regeneramur in baptismo ex iniquitate et erroribus ad iustitiae veritatem; tertia, qua beatissimi martyres ob confessionem nominis Christi per tormenta nascuntur ad regnum”.

[6] Por. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaemeron* I 14, CSEL 32/1, 12: „[...] et eo tempore domini

Rzeczywistość chrzcielną – rozumianą jako uczestnictwo w nowych narodzinach świata, których sprawcą jest Pan – bardzo jasno ukazuje poniższy urywek:

> „Kiedy zaś mówią o narodzinach świata, mówią o naszych [narodzinach], nas, którzy zostaliśmy odrodzeni w Chrystusie, którzy ongiś żyliśmy dla grzechu i byliśmy umarli dla sprawiedliwości, a teraz jako umarli dla nieprawości dawnych przestępstw zaczęliśmy już żyć dla Boga, stając się upodobnieni najpierw do śmierci, a następnie do zmartwychwstania Chrystusa. Jesteśmy bowiem współpogrzebani z Nim poprzez chrzest ku śmierci, abyśmy – tak jak Chrystus powstał z martwych – również my kroczyli w nowości życia (por. Rz 6, 3-7[7]), uroczyście sprawując dzień święty i chlubiąc się w krzyżu naszego Pana Jezusa Chrystusa”[8].

Św. Gaudenty opiera teologię chrztu na przepowiadaniu św. Pawła: wierni powinni uroczyście święcić ten dzień i chlubić się z krzyża Chrystusa, gdyż – wszczepieni poprzez chrzest w tajemnicę paschalną Pana i przezeń odrodzeni – uczestniczą w prawdziwym dniu narodzin, to znaczy – przechodzą ze śmierci, grzechu i niesprawiedliwości do nowego życia w Bogu. Podobną myśl spotykamy, gdy św. Gaudenty wyjaśnia Iz 65, 17[9]:

> „«Oto ja tworzę niebiosa nowe i ziemię nową [Iz 65, 17; por. Iz 66, 22[10]], i będzie światłość księżycowa jako światłość słoneczna, a światłość słoneczna w siedmiornasób» [Iz 30 26]. Chociaż [prorok] zapowiada przyszłą odnowę pierwiastków po końcu tego świata [...], to jednak i w tym dniu zauważamy,

---

quotannis Iesu Christi Pascha celebratur [...]. Regeneratis itaque dicitur: «mensis hic vobis initium mensium, primus est vobis in mensibus anni» [Ex 12, 2]. Dereliquit enim et deserit, qui abluitur, intelligibilem illum Pharao principem istius mundi, dicens: Abrenuntio tibi, diabole, et angelis tuis et operibus tuis et imperiis tuis”. Nie ma wątpliwości, że chodzi tutaj o obrzęd chrzcielny, jak wynika to ze słów *regeneratio*, *ablutio*, *abrenuntio*.

[7] Odnośnie do innych wyjaśnień patrystycznych tego fragmentu Pisma Świętego, por. W.M. Bedard, *The symbolism of the baptismal font in early Christian thought*, Washington 1951; K.H. Schelkle, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6, 1-11*, w: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Aufsätze zum Gedächtnis von O. Casel*, Düsseldorf 1951, 9-21.

[8] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* III 7, CSEL 68, 33-34: „Mundi vero natalem cum dico, nostrum dico, qui renati sumus in Christo, qui eramus ante viventes quidem peccato, mortui autem iustitiae, et nunc iniquitatibus criminum mortui pristinorum vivere Deo iam coepimus, conformes effecti primum mortis, deinde resurrectionis Christi. Consepulti enim sumus cum ipso per baptismum in mortem, ut, quemadmodum Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus” [cf. Rm 6, 3-7] diem festum celebrantes et gloriantes in cruce Domini nostri Iesu Christi”.

[9] Odnośnie do innych wyjaśnień patrystycznych tego fragmentu Pisma Świętego, por. E. Norelli, *Il duplice rinnovamento del mondo in S. Ireneo*, „Augustinianum” 18 (1978) 89-106; A. Monaci Castagno, *„Un nuovo cielo ed una nuova terra”. L'esegesi di Is 65, 17 e 66, 22 nei Padri*, tamże, 22 (1982) 337-348.

[10] Odnośnie do innych wyjaśnień patrystycznych tego fragmentu Pisma Świętego, por. Monaci Castagno, *Un nuovo cielo*, s. 337-348.

> iż obietnica Pana się wypełniła, widząc dusze i ciała neofitów odnowione na podobieństwo nieba i ziemi”[11].

Św. Gaudenty wygłosił to kazanie podczas wigilii wielkanocnej, najprawdopodobniej o świcie, przed liturgią eucharystyczną[12]. Chociaż proroctwo Izajasza zawiera treść wyraźnie eschatologiczną, to jednak Biskup Brescji dopatruje się wypełnienia tego proroctwa w duszach i ciałach neofitów, odrodzonych na podobieństwo nieba i ziemi.

Łącząc ten tekst z tym, co powiedzieliśmy o nowym stworzeniu, które zapoczątkował Chrystus, wydaje się, iż możemy stwierdzić, że tylko w czasach eschatologicznych dzieło odnowy wszechświata i człowieka osiągnie prawdziwą pełnię. Dokonał już tego Pan, ale trzeba jeszcze poczekać na pełne ukazanie się tej nowej rzeczywistości. Z tego to względu, jak się wydaje, odrodzenie neofitów na podobieństwo nowego nieba i nowej ziemi sprawia, iż stają się oni znakiem przyszłej rzeczywistości. To nowe ich położenie sprawia, iż stają się typem eschatologicznym.

2. *Nowy* exodus. Św. Gaudenty, ukazując symbolikę chrzcielną, obficie czerpie z obrazów Starego Testamentu wszczepionych w kontekst historyczny wyjścia żydów z niewoli egipskiej. Przede wszystkim w sakramencie chrztu wypełnia się zbawcze wyzwolenie Narodu Wybranego. W celu jednak właściwego ukazania tej myśli, przytoczmy jeszcze raz poniższy tekst:

> „Dokonuje się [...] w nas błogosławione i doskonałe wyjście, kiedy prawdziwy Mojżesz wzięty z wody Jordanu i Bóg z natury, a nie ze względu na miejsce, które zajmuje, Pan nasz Jezus łaską swojego krzyża za pośrednictwem wody chrztu wyprowadza nas z niewoli faraona-diabła i wyrywa z całego Egiptu jego ciemności, wzywając z ciemności czynów świata do czynów światłości [...]”[13].

Powyższy tekst ukazuje trzy następujące po sobie odcinki dziejów zbawienia: wyprowadzenie Żydów z niewoli egipskiej i z księstwa ciemności, którego symbolem jest Egipt; prawdziwe wyzwolenie, którego dokonał Chrystus po-

---

[11] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* III 1-2, CSEL 68, 32-33: „«Ecce ego facio caelum novum et terram novam, et luna lucebit sicut sol et sol septies tantum» [Esai 30, 26]. Quamvis elementorum futuram renovationem praedicet post huius saeculi finem [...]. [...] tamen et hoc die promissionem Domini cernimus esse completam renovatas ad instar caeli ac terrae neophytorum animas intuentes et corpora”.

[12] Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* IV 1, CSEL 68, 39; zob. także ed. C. Truzzi: Gaudenzio di Brescia, *I Sermoni*. *Introduzione, traduzione e note*, Roma 1996, 48.

[13] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* I (*In Exodum nocte vigiliarum de Paschae observatione*) 13, CSEL 68, 21: „Exodus ergo beata atque perfecta consummatur in nobis, quando verus Moyses de Iordanis aqua sumptus, et natura, non positione Deus, Dominus noster Iesus, virga crucis suae per aquam nos baptismi de captivitate Faraonis educit diaboli ac de omni tenebrarum eius Aegypto eripit, evocans nos in lucis opera de tenebris actuum mundanorum”.

przez krzyż; uczestnictwo chrześcijan w tym dziele zbawczym dzięki wodom chrztu, które w połączeniu z tajemnicą krzyża powodują, iż stają się oni niezależni od diabła (prawdziwego faraona) i jego księstwa ciemności, którego wyobrażeniem jest Egipt. Ta ogólna wizja posiada szczególną wymowę, gdyż chrzest wyraża *in veritate* zarówno przejście przez Morze Czerwone, jak i wydarzenie opisane w Wj 12, 7-13.

Przejście Żydów przez Morze Czerwone, pojęte jako wyobrażenie chrztu, jest zbawczym wydarzeniem, które wschodnia i zachodnia tradycja patrystyczna bardzo szeroko wykorzystywała[14]. Św. Gaudenty zaś bardzo obficie czerpie z tego właśnie źródła. Warto tu także wspomnieć, iż typologia ta została już wyrażona w 1Kor 10, 2-6: „Nolo enim vos ignorate, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes mare transierunt et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari". Istnieje ponadto duże podobieństwo między św. Gaudentym a św. Janem Chryzostomem, u którego przejście przez Morze Czerwone zostaje wprost określone jako typ chrztu, Egipt – jako typ bałwochwalstwa, a faraon – diabła[15]. Mamy tu także do czynienia z zasadą egzegetyczną, którą możemy nazwać „cień-prawda". Te same figury spotykamy także u przyjaciela św. Gaudentego – św. Ambrożego[16].

Mówiąc więc o chrzcie jako początku nowego stworzenia, przytoczyliśmy tekst, w którym Biskup Brescji przedstawił już tę myśl: w tych, którzy zasługują, aby uczestniczyć w łasce chrztu, dokonuje się tajemnica pogrążenia w ożywczych wodach i ostateczna zagłada wojska diabła. Ukazuje się tu wyraźnie głęboki symbolizm: śmierć Egipcjan w Morzu Czerwonym i wybawienie Izraela stają się figurą zagłady wojska diabła. Zagłada ta dokonuje się w chrzcie, skutkiem zaś tego jest nowe życie – prawdziwa wolność wiernych, których Chrystus odradza.

Ta sama myśl pojawia się w sposób jeszcze bardziej wyraźny w Gaudencjuszowym *Tractatus paschalis* II (*In Exodum*):

> „Podczas powstania Chrystusa z martwych dokonała się pomsta na Egipcjanach poprzez sakrament chrztu, albowiem – gdy drżały ze strachu piekła, a on sam [= Chrystus] wracał, aby wskrzesić swoje ciało – nieprzyjaciele Boga [to znaczy – wrogowie jego ludu] zostali zgładzeni"[17].

Pomsta dokonana na Egipcjanach i ich wyniszczenie dokonało się najpełniej dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa, w którym wierni chrześcijanie uczest-

---

[14] Por. S. Czerwik, *Homilia paschalis apud Patres usque ad saeculum quintum. Investigatio liturgico-pastoralis*, Romae 1961, 103-107; J. Daniélou, *Bibbia e liturgia*, Milano 1958, 115-116.

[15] Por. Ioannes Chrysostomus, *In Apostolicum dictum: „Nolo vos ignorare" (1Cor 10, 1)* 3-4, PG 51, 246-248.

[16] Por. Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis* 12, CSEL 73, 93-94.

[17] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* II 1, CSEL 68, 24: „Resurgente Christo a mortuis ultio in Aegyptios per sacramentum baptismi facta est; pavescentibus inferis ipso ad suscitationem sui corporis revertente inimici Dei, hostes quippe populi eius, extincti sunt".

niczą poprzez sakrament chrztu. Św. Gaudenty, jak widzimy, stosuje tu raz jeszcze egzegezę alegoryczno-mistyczną.

Wyrażenia *ultio* (które należy odnieść do Egipcjan) i *extincti sunt* (stosowane prawdopodobnie nie tylko do całej rzeczywistości związanej z położeniem Żydów w Egipcie, ale także do wszystkich nieprzyjaciół Boga, których symbolem jest właśnie Egipt) oznaczają ostateczną pomstę Boga, która dokonała się dzięki jego zbawczemu działaniu w obronie narodu wybranego, która dokonała się poprzez wody Morza Czerwonego. Zmartwychwstanie zaś Chrystusa jest wypełnieniem *in veritate* tego, co wcześniej wydarzyło się w sposób historyczny, gdyż zdarzenia te miały tylko wymiar symboliczny i jako takie oczekiwały na prawdziwe wypełnienie.

Owo zwycięstwo Boga nad księstwem Szatana (Egiptem) spełnia się w stosunku do wiernych Nowego Testamentu w sakramencie chrztu. Wyrażenie *sacramentum baptismi* oznacza właśnie świętą *actio*, która dzięki łączności ze zmartwychwstaniem Chrystusa uobecnia dzieło jego zbawienia, którego dokonał raz na zawsze.

Oprócz przejścia przez Morze Czerwone św. Gaudenty wyjaśnia także symbolicznie tekst Wj 12, 7: „Et sument de sanguine et imponent super duos postes et super limen in domibus". W *Tractatus paschalis* III (*De lectione Exodi. Prima dominica Paschae*) po raz pierwszy Biskup Brescji przedstawia swoje wyjaśnienie:

> „Przez nich bowiem [= Żydów] Chrystus, który przychodzi na ten świat, «został prowadzony jak owca na zabicie» [Iz 53, 7]. Mając krew tego Baranka, to znaczy – znak męki – czy to na dwóch odrzwiach (czyli na wierze i na uczynkach, to znaczy – na sercu i na ustach, czy to na progach naszych czół), jesteśmy chronieni przed wszelką napaścią srożącego się ciosu"[18].

Rozpatrując ten tekst, zauważamy charakterystyczny dla św. Gaudentego paralelizm, który nasz autor jak zwykle opiera na obrazach „cień-prawda"[19]. Z jednej strony – naród żydowski, który dzięki krwi baranka rozlanej na odrzwiach domów zostaje ochroniony przed ciosem mściciela; z drugiej zaś – wierni, posiadając dzięki wierze krew baranka, dzięki uczynkom zostają ochronieni w sercach, na ustach i na czołach przed ciosem anioła niszczyciela. Wspominając o sercach, ustach i czołach, św. Gaudenty ma na myśli trzy krzyżyki, które wierni czynili na sercu, ustach i czole[20]. Kreślenie bowiem jedynego,

---

[18] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* III 11, CSEL 68, 34-35: „Ab ipsis enim Christus in hunc mundum veniens «sicut ovis ad victimam ductus est» (Esai 53, 7); cuius agni nos sanguinem – signum videlicet passionis – vel in duobus postibus, seu fide et opere, seu corde et ore, vel in liminibus habentes nostrarum frontium, ab omni incursu saevientis plagae protegimur".

[19] Por. tamże, 10, CSEL 68, 34: „Iudaeos tunc in his observationibus secuturae veritatis umbra salvavit, significans pariter, quod eorum posteri beneficiorum immemores divinorum ipsum adventem trucidaturi essent, cuius sub umbra salvati sunt".

[20] Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* VI (*De lectione Exodi*) 16-17, CSEL 68, 53;

dużego znaku krzyża (w sposób nam właściwy – dotykając ręką czoła, piersi i ramion) przyjęło się dopiero później pod wpływem środowisk mniszych[21].

Biskup Brescji rozwija tę samą myśl również w *Tractatus paschalis* VI (*De lectione Exodi*):

> „Pan Jezus przywołał [...] do siebie wszelkie swoje stworzenie, które najohydniejsi uzurpatorzy boskości, kierowani duchem buntu, zniewolili. [Uczynił to,] aby wszystko było poddane jego kierownictwu, przez którego wszystko zostało uczynione i który chronił i chroni poprzez znak swojego krzyża wierzących w niego od ciosu zagłady, ponieważ jest powiedziane: «Krew zaś będzie wam służyła do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać, i ujrzę krew i ochronię was» [Wj 12, 13]”[22].

Tekst ten streszcza dzieje zbawienia: Pan Jezus jest źródłem wszystkich rzeczy, a rzeczy te są jemu podporządkowane. Demony – bożki pogańskie – są tylko uzurpatorami, którzy usiłują podporządkować sobie całe stworzenie. Naród Wybrany został uchroniony od zagłady pierworodnych dzięki krwi, którą pomazano odrzwia ich domów. To zbawcze wydarzenie jest obrazem prawdziwej opieki, której udziela Jezus Chrystus tym wszystkim, który w niego wierzą dzięki *signum crucis suae*. Przynależność do Boga (*revocavit itaque omnem creaturam*) i obrona (*protexit ac proteget*) są wiernym powtórzeniem zagadnień związanych ze chrzcielną σφραγίς, o czym szeroko mówi teologia patrystyczna. Dla przykładu: św. Grzegorz z Nazjanzu, twierdzi, że σφραγίς spełnia rolę pieczęci i jest znakiem przynależności do Chrystusa[23]. Musimy jednak zaznaczyć, iż egzegeza św. Gaudentego odnośnie do tego wydarzenia biblijnego odbiega od powszechnie stosowanej interpretacji Ojców Kościoła, gdyż *exterminator* z Wj 12, 23 nie jest dla nich aniołem Boga, lecz diabłem – przyjacielem i księciem Egipcjan, któremu Pan nie pozwala wejść do domów Żydów. Pan ze swej strony ochrania swą wybraną trzodę i karze Egipcjan. Mamy tu do czynienia z prawdziwą walką między Szatanem a Bogiem. Walka ta dokonuje się w obronie ludu Bożego.

Św. Gaudenty kończy mowę gorącą zachętą do trwania po stronie Pana, aby znaleźć obronę przed ręką niszczyciela. Wierni powinni mieć zawsze *in*

---

tenże, *Tractatus paschalis* VIII [*De lectione Evangelii I*] 18, CSEL 68, 64-65; zob. także C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le Chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)*, Brescia 1985, 231.

[21] Por. C. Truzzi (ed.), *Gaudenzio di Brescia. I Sermoni*..., s. 50; S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 221-232.

[22] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* VI 11, CSEL 68, 51-52: „Revocavit omnem creaturam suam ad se Dominus Iesus, quam sibi nequissimi usurpatores divinitatis rebelli spiritu manciparant, ut ipsius dictioni subiecta essent omnia, per quem facta sunt universa et qui protexit ac proteget credentes in se a plaga contritionis per signum crucis suae, cum dicitur: «Et erit sanguis vobis in signo in domibus, in quibus vos eritis ibi, et videbo sanguinem et protegam vos» [Ex 12, 13]”.

[23] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 40, 4 (*In sanctum baptisma*), PG 36, 363A. Na ten temat zob. także Daniélou, *Bibbia e liturgia*, s. 71-72; Czerwik, *Homilia paschalis*, s. 99-102.

duobus postibus – in corde et in ore – zbawczą mękę Zbawiciela, by posiadać wyciśnięte na czole *signum sanguinis agni*. Syn Boży bowiem poprzez te znaki obdarza opieką tych wszystkich, którzy je posiadają, gdyż Pan dostrzega *signum suae passionis*:

> „Także na odrzwiach czoła mamy znak krwi baranka, aby Bóg nie pozwolił niszczycielowi wejść do nas. To bowiem stało się nie tylko w owym czasie, czyli wówczas, gdy historycznie panowało Prawo, lub w czasie krzyża Pana Jezusa, lecz również obecnie Bóg – mściciel swojego ludu – ciągle uderza Egipcjan, ciągle niszczyciel-diabeł stara się wejść do domów Żydów, pragnąc ich zabić, ciągle Syn Boży osłania swoich i ich ochrania tam, gdzie rozpoznaje znak swojej męki”[24].

Powyższy tekst pozwala jeszcze raz dostrzec Gaudencjuszowe pojęcie historii. Walka bowiem między Bogiem a niszczycielem (*exterminator*) jest wydarzeniem, które – jeżeli chodzi o historię jako taką – dotyczy Boga i Izraela, oraz należy do *historia legis*. Zdarzenie to jednak przekracza samo wydarzenie historyczne, znajdując wypełnienie *in tempore crucis Domini Iesu*. Trwa ono także ustawicznie w czasie (*semper*), w którym Syn Boży ochrania i broni tych wszystkich, którzy posiadają znak pieczęci Jego męki, który – wyciśnięty na czołach w chwili inicjacji chrzcielnej – powoduje, iż na zawsze stają się Jego własnością.

Cały kontekst jasno ukazuje tematyką dotyczącą zbawienia przedstawionego jako walka między Bogiem a Szatanem. Walka ta zaczęła się w Starym Testamencie, gdzie krew rozlana na odrzwiach domów Izraelitów wyznaczała nie tylko los Żydów i Egipcjan, lecz także wskazywała na skuteczną opiekę Boga. Walka ta jednak znajduje całkowite wypełnienie w nowej ekonomii zbawienia. *Signum sanguinis agni* – wyciśnięte na sercach, na ustach i na czole wiernych – odnosi się do obrzędu chrzcielnego[25], podczas którego szafarz kreśli na czole chrzczonego znak krzyża – dowód opieki Boga i przynależności do Chrystusa. Czynność ta pozostawała w ścisłym związku z wydarzeniem biblijnym z Księgi Wyjścia. Było to trofeum, które odpędzało demony. Św. Gaudenty należy więc do tego powszechnego nurtu w patrystyce,

---

[24] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* VI 17, CSEL 68, 53: „Habeamus et in limine frontis signum sanguinis agni, ut non sinat exterminatorem Deus introire ad nos; neque enim solummodo tunc istud factum est vel in historia legis vel in tempore crucis Domini Iesu, sed et nunc semper Deus ultor populi sui percutit Aegyptios, semper exterminator diabolus intrare in domos Israhelitarum nititur cupiens eos occidere, semper Dei Filius tuetur suos et protegit eos, ubi signum suae passionis agnoverit”.

[25] Por. Czerwik, *Homilia paschalis*, s. 100-102. Jeżeli chodzi o liturgiczną syntezę odnośnie do czynienia znaku krzyża podczas obrzędu chrzcielnego, zob. R. Beraudy, *L’iniziazione cristiana*, w: A.G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma 1966, 579-582, gdzie jest mowa o przepisach chrzcielnych w Rzymie od III do V wieku; zob. także *Battesimo e battisteri*, ed. R. Iorio, Biblioteca Patristica 22, Firenze 1993.

który widział w znaku krzyża, który czyniono na czole chrzczonego, znak zwycięstwa Chrystusa nad demonami[26].

3. ***Nowe życie***. Nawrócenie chrzcielne wymaga od odrodzonych w wodach chrztu nowego sposobu życia. W *Tractatus paschalis* IV (*De lectione Exodi*) Biskup Brescji, zwracając się do neofitów, zachęca ich do ostatecznego zerwania z bałwochwalstwem[27]. Przemawiając dalej, św. Gaudenty poucza wiernych, przedstawiając zwięzły obraz życia chrześcijańskiego:

> „Zachowajcie, neofici, ozdobę zbawiennej łaski. We wszystkim bądźcie trzeźwi [por. 1 Pt 5, 8], abyście jej nie zagubili, upijając się. Ochoczo przychodźcie do kościoła. Czuwając, poświęcajcie się wraz z nami modlitwom, hymnom i pieśniom duchowym [por. Ef 5, 19; Kol 3, 16]. Niech to będą dzieła wykonywane podczas waszego odpoczynku, poprzez które – oddając Chrystusowi Panu należną posługę — możecie od niego uzyskać nagrodę życia wiecznego. Niech więc wasze uczty będą trzeźwe, a sypialnie – czyste. Niech duch będzie skromny, mowa – pogodna, kroczenie – pokorne. Módlcie się, aby Bóg zachował w was dobrodziejstwa swojej łaski i aby wasza wiara coraz bardziej postępowała dzięki pomocy Chrystusa – Pana [i] Zbawiciela”[28].

W tekście tym została nakreślona teologia życia chrześcijańskiego: Bóg w inicjacji chrzcielnej udziela zbawczej łaski, odrodzony zaś człowiek musi odpowiedzieć na Boże zaproszenie i dar odpowiednio do swego nowego sposobu istnienia. W stosunku do Boga powinien on zachować otrzymaną łaskę poprzez właściwy sposób życia. Ma spędzać wolny czas, służąc we wspólnocie Chrystusowi poprzez modlitwy, hymny, psalmy i pieśni duchowe w Kościele Pana; tak postępując, stanie się godnym nagrody życia wiecznego. Jeżeli chodzi o życie domowe, chrześcijanin powinien zachować umiarkowanie w jedzeniu i czystość w pożyciu płciowym[29]. Powinien ponadto cechować

---

[26] Wśród wielu Ojców Kościoła mówiących na ten temat, por. np. Gregorius Nyssenus, *Oratio* 40 (*In Christi resurrectione*), PG 46, 683B.

[27] Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus paschalis* IV 13-16, CSEL 68, 42. Musimy pamiętać o uwarunkowaniach socjologicznych diecezji św. Gaudentego, na terenie której mieszkały także osoby, które nie przyjęły chrztu.

[28] Tamże 17-18, CSEL 68, 42-43: „Servate, neophyti, ornamentum gratiae salutaris; sobrii estote per omnia [cf. 1Pt 5, 8], ne illud inebriati perdatis; solliciti convenite ad ecclesiam; orationibus, hymnis, psalmis et canticis spiritalibus [cf. Eph 5, 19; Col 3, 16] nobiscum vigilanter incumbite. Haec sint otii vestri opera, quibus debitum reddentes Christo Domino famulatum, mercedem vitae aeternae consequi ab ipso possitis. Sint igitur convivia vestra sobria, casta cubilia; sint modestus animus, sermo placidus, mitis incessus. Orate, ut beneficia gratiae suae Deus conservet in vobis et fides vestra magis magisque proficiat largiente Christo Domino salvatore”.

[29] Św. Gaudenty mówi szerzej o rodzinie chrześcijańskiej w *Tractatus paschalis* VIII (*De lectione Evangelii I*) 18, CSEL 68, 64-65: „Sit domus Christiani ac baptizati hominis immunis a choro diaboli, sit plane humana, sit hospitalis, orationibus sanctificetur adsiduis, psalmis, hymnis canticisque spiritalibus frequentetur; sit sermo Dei et signum Christi in corde, in ore, in fronte, inter cibos,

się pokorą duszy, pogodą mowy i nie być wyniosły czy butny, lecz wytrwały w modlitwie, aby Bóg zachował w nim dar swojej łaski i zapewnił stały wzrost w wierze.

W zbawczym więc dziele chrztu jawi się wyraźnie schemat historii: relacja „Bóg-neofita" widziana w kluczu dialogowym zaproszenia i daru, odpowiedzi i wdzięczności.

THE BAPTISM IN THE *TRACTATUS PASCHALES* OF SAINT GAUDENTIUS OF BRESCIA

(Summary)

In the fullness of times, Christ is present at the Wedding Feast in Cana, a town called *possessio gentium* territory of the Gentiles. Besides the Bridegroom are Moses, pre-figured by the man in charge of the feast; Mary, who symbolizes in herself the Patriarchs, the Prophets and all the just ones of the Old Testament; the Apostles – to whom it will be commanded to preach the word and to minister Baptism. In such a context Christ renders the Church, gathered from the multitude, His Spouse, and He grants her, through the intercession of Mary, the gift of the new wine: the Holy Spirit. In Christ the Bridegroom are fulfilled all the expectations of the old just ones, pre-figured in Mary, and Mary intercedes so that the Bridegroom grants thirsty people [symbolized by Cana, town of the Gentiles], the gift of the bridal union: the Holy Spirit.

The command given to the servants to fill the jars with water symbolizes the Apostolic vocation of Baptism and teaching. When stripping the thought of Saint Gaudentius of forced exegesis, there remains his interpretation of the Bridegroom as the fulfillment of the Old Covenant and the beginning of a new era of bridal union: the work of the Holy Spirit, the *dies lucis*.

The Christian life, renewed by the Baptismal waters, implies the maintenance of the purity of the bridal wine, the given innocence, by keeping afar from idolatry and not to be dispersed by God. In a word, it all has to do – in the thought of Saint Gaudentius – with life in faith, hope and charity and faithfulness to the charismas received. His rich and consistent teaching renders him an integral part of the Patristic exegetical tradition, from which he himself draws important interpretative elements, but to which he contributes as well with original hints enriching the hermeneutics of the narrative of Cana while revealing at the same time its pneumatological, sacramental and ecclesiological – as well as mariological and moral cohesion.

In Baptism, the Christian is immerged in the paschal mystery of Christ to resurrect with Him becoming a new creation, through the passing from death to life. In fact, the Christian initiation, in the times of the Bishop of Brescia, took place

---

inter pocula, inter colloquia, in lavacris, in cubilibus, in ingressu, in egressu, in laetitia, in maerore, ut iuxta beatissimi Pauli doctrinam sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid facitis, omnia in nomine Iesu Christi, qui vos vocavit ad gratiam [cf. 1Cor 3, 17]".

at Easter, thus explaining all chronological circumstances. Furthermore, Baptism, furthermore, was founding the description of the passage of the Hebrews through the Red Sea (see *Ex* 12, 7-13), thus finding its typology in such a narrative.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Tomasz DEKERT
(Kraków, Ignatianum)

MAREK GNOSTYK, KAIN I FAŁSZERZE PRAWDY
Wątek ojcostwa szatana w polemikach antyheretyckich II wieku

W swojej analizie polemicznego dyskursu Ireneusza z Lyonu, Terrance Tiessen podkreśla, iż w *Adversus haereses* znaleźć możemy wszelkie funkcjonujące w ówczesnej erystyce metody dyskredytowania ideologicznych oponentów[1]. Wśród nich znajdują się m.in. zarzuty nielogiczności przekonań adwersarzy, sprzeczności, w jakiej ich doktryny pozostają w stosunku do Pisma Świętego i tradycji, nowinkarstwa, libertynizmu i permisywizmu moralnego, czerpania korzyści materialnych z oszustwa, jak również wskazywanie na demoniczną proweniencję heretyckich teorii i praktyk[2]. W niniejszym tekście chciałbym przyjrzeć się bliżej czemuś, co można by zaklasyfikować do metod polemicznych należących do tej ostatniej grupy – określaniu heretyków jako dzieci szatana. Pojawia się ono kilkakrotnie w skierowanych przeciwko heretykom (głównie Marcjonowi i gnostykom) wypowiedziach chrześcijańskich – przede wszystkim małoazjatyckich – autorów II wieku, wykazując, co nie jest zaskakujące, pokrewieństwo z wyrażeniami występującymi w *Corpus Joanneum*.

Jakkolwiek w uszach współczesnego czytelnika nazwanie kogoś w obrębie polemicznego dyskursu „dzieckiem szatana" (lub *à rebours* określenie szatana

[1] Por. T. Tiessen, *Gnosticism as heresy: the response of Irenaeus*, w: *Hellenisation revisited: shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. W.E. Helleman, Lanham 1994, 343-346.

[2] Całościowy spis tych zarzutów podaje G. Vallée, *Theological and non-theological motives in Irenaeus's refutation of the Gnostics*, w: *Jewish and Christian self-definition. The shaping of Christianity in the second and third centuries*, t. 1, ed. E.P. Sanders, London 1980, 175-180. Tematowi „demonizacji" rozumianej jako narzędzie polemiki została poświęcona praca Elain Pagels, *The Origin of Satan. How Christians demonized Jews, Pagans and Heretics*, New York 1995, spec. 149-178. Pomimo interesująco pod względem socjologicznym postawionego problemu, autorka nie ustrzegła się jednak zarówno dużych uproszczeń, jak i po prostu rażących błędów faktograficznych. Dużo lepszym, choć zdecydowanie mniej obszernym i raczej metodologicznym, niż ściśle analitycznym wprowadzeniem w możliwość podjęcia tego typu interpretacji wczesnochrześcijańskiego materiału źródłowego, dotyczącego problemu ortodoksja-heteredoksja jest artykuł Johna M.G. Barclaya, *Deviance and apostasy: some applications of deviance theory to first century Judaism and Christianity*, w: *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, red. P.F. Esler, London 1995, 114-127.

jako czyjegoś ojca) może pobrzmiewać pustą inwektywą, to moim zdaniem da się wykazać, iż w ówczesnym kontekście był to epitet nasycony bardzo konkretną treścią i potencjalnie niosący zarówno kognitywnie jak i emocjonalnie (awersyjnie) efektywny komunikat. Tutaj będę chciał zadać pytanie zarówno o jego pochodzenie, tzn. tradycję interpretacyjną, która stanowi jego zaplecze, jak również o jego wymiar funkcjonalny jako narzędzia walki z ideologicznymi adwersarzami.

Moje rozważania chciałbym oprzeć na analizie unikalnego tekstu: skierowanej do Marka Gnostyka polemicznej wypowiedzi bliżej nieznanego „bożego prezbitera i głosiciela prawdy" (ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας), zachowanej przez Ireneusza z Lyonu w I księdze jego herezjologicznego *opus magnum*[1]. Jej unikalność polega między innymi na tym, że nazwanie szatana ojcem gnostyckiego nauczyciela jest w niej częścią większej całości – polemicznej apostrofy, w której postać, nauki i poczynania tego ostatniego doczekują się złożonej i znaczącej interpretacji. Dzięki stwarzanemu przez to kontekstowi istnieje możliwość odczytania motywu ojcostwa szatana w szerszym układzie odniesień.

Interesująca mnie wypowiedź zajmuje ważne miejsce w części I księgi *Adversus haereses* poświęconej opisowi doktryny oraz, w niewielkim stopniu, rytualnej (w ujęciu Ireneusza przede wszystkim magicznej) praktyki Marka Gnostyka (rozdz. 13-15)[2]. Ogólna struktura tej sekcji wygląda następująco: rozdział 13. odnosi się do działań gnostyckiego nauczyciela, które w jego zamierzeniu – przynajmniej z punktu widzenia Ireneusza – miały wykazać jego własną wielkość i doskonałość (boskość), a z drugiej do ich „rzeczywistych", tak jak postrzegał je Biskup Lyonu, motywacji i skutków; rozdziały 14 i 15 zawierają opis teologicznych koncepcji Marka, który, jak określa to Kurt Rudolph: „transponuje cały system walentyniański na spekulacje numeryczne (gematria) i mistykę liter"[3]. Dwa ostatnie podrozdziały (15, 5-6) stanowią specyficzne podsumowanie całej sekcji[4]. W pierwszym z nich Ireneusz w bardzo ostry sposób krytykuje gematryczno-lingwistyczną teologię Marka, wyrzucając mu niekonsekwencję, polegającą na wtłoczeniu rzeczywistości boskiej,

[1] *Adversus haereses* I 15, 6, SCh 264, 250-251: „divinae aspirationis senior et praeco veritatis". Zdaniem W.W. Harveya tłumacz prawdopodobnie czytał ὁ θεῖος πρεσβύτης jako ὁ θεόπνευστος πρεσβύτης, por. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libri quinque Adversus haereses*, ed. W.W. Harvey, t. 1, Cambridge 1857, 155, n. 2. Tekst *Adversus haereses* cytuję za krytycznym wydaniem J.A. Rousseau – L. Doutreleau w *Sources Chrétiennes*, Paris 1979 (repr. 2006).

[2] Opisane w *Adversus haereses* I 13-15, SCh 264, 188-253 rytuały sprawowane przez Marka oraz ich ocenę w oczach Ireneusza analizuje J.M. Joncas, *Eucharist among the Marcosians: a study of Irenaeus' Adversus haereses I 13, 2*, „Questions Liturgiques" 71 (1990), 102-103.

[3] K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, 285.

[4] Tzn. poświęconej samemu Markowi. Kolejne rozdziały dotyczą doktryn rozwijanych przez jego naśladowców.

którą sam gnostyk nazywa „niepojętą i niewysławialną", w kategorie rzeczy stworzonych, takich jak słowa, sylaby czy litery: Ireneusz postrzega tego rodzaju zabieg jako nieuprawniony podział, wpojony w niepodzielny boski byt (wprowadzanie tego rodzaju podziałów jest jednym z głównych jego zarzutów w stronę teologii gnostyckiej w ogóle). W drugim natomiast, w ramach, jak się zdaje, podsumowującego „pogłębienia" hermeneutyki poglądów swojego adwersarza, cytuje interesującą mnie wypowiedź:

> „Z tego powodu, sprawiedliwie i stosownie [w stosunku] do takiej twojej zuchwałości, boży prezbiter i głosiciel prawdy wystąpił przeciwko tobie w następujących słowach:
>
> «Marku, twórco idoli i wróżbito,
> doświadczony w astrologii i sztuce magicznej.
> Przez nie to umacniasz błędne nauki,
> wyjaśniając znaki tym, którzy przez ciebie zbłądzili,
> aby realizować zamysły odstępczej mocy –
> których udziela ci stale twój ojciec, szatan –
> za pośrednictwem anielskiej mocy Azazela,
> mając ciebie za forpocztę podstępu/oszustwa przeciwko Bogu».
>
> Tak powiada miłujący Boga starszy. My zaś resztę ich [tj. naśladowców Marka – T.D.] długich mistagogii, spróbujemy ukazać w skrócie, i rzeczy przez długi czas ukryte uczynić jawnymi; w ten sposób bowiem, staje się to łatwe do zdemaskowania dla wszystkich"[5].

---

[5] Irenaeus, *Adversus haereses* I 15, 6, SCh 264, 250-252 (tekst grecki zachowany u Hipolita, *Refutatio omnium haeresium* VI 51, ed. M. Marcovich, PTS 25, Berlin 1986):

Tekst grecki: „Διὸ καὶ δικαιώς καὶ ἁρμοζόντως τῇ τοιάυτῇ σου τόλμῃ ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας ἐμμέτρος ἐπιβεβοήκε σοί εἰπὼν οὕτως:

«Εἰδωλοποιέ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε
ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνες
δι᾽ ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα
σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις
ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα
ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ
δι᾽ ἀγγελικῆς δυνάμεως ᾽Αζαζὴλ ποιεῖν
ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας».

Καὶ ταῦτα μέν ὁ θεοφιλὴς πεσβύτης. Ἡμεῖς δέ τὰ λοιπὰ τῆς μυσταγογίας αὐτῶν μακρά ὄντα πειρασόμεθα βραχέως διεξελθεῖν καὶ τὰ πολλῷ χρόνῳ κεκρυμμένα εἰς φανερὸν ἀγαγεῖν οὕτω γὰρ ἄν γένοιτο εὐέλεγκτα πᾶσι".

Tekst łaciński: „Quapropter et iuste et apte tali temeritati tuae divine aspirationis senior et praeco veritatis invectus est in te, dicens sic:

«Idolorum fabricator, Marce, et portentorum inspector,
Astrologiae cognitor et magicae artis,
Per quae confirmas erroris doctrinas,
Signa ostendens his qui a te seducuntur,
Apostaticae virtutis operationes,

Ireneusz nie precyzuje, czy cytowane słowa pochodzą z tego, co zasłyszał, czy też z tego, co przeczytał; nie podaje również żadnych wskazówek, co do tego, kim był i skąd pochodził starszy, którego słowa przytacza[6]. Na pierwszy rzut oka uderzają wyraźnie trzy kwestie. Pierwsza to bezpośredni wpływ apokaliptycznej literatury żydowskiej (nawiązanie do anielskiej mocy Azazela)[7], gdzie mamy do czynienia najprawdopodobniej z przedstawicielem archaicznej myśli środowiska judeochrześcijańskiego, co dodatkowo potwierdza przypuszczenie, że autor wypowiedzi należał do małoazjatyckiej grupy prezbiterów[8]. Druga kwestia, to istnienie w optyce autora wypowiedzi ewidentnie bliskiego związku działania tak czy inaczej rozumianych sił demonicznych i gnostyckiego nauczyciela (jako adresata wypowiedzi). Trzecia, wreszcie, szczególnie dla mnie ważna, to stwierdzenie istnienia „rodzicielskiej" relacji szatana do Marka oraz wpisanie tego ostatniego w coś, co można by określić, jako demoniczny układ pośrednictwa: szatan udziela stale swojemu „synowi" Markowi, „zamysłów odstępczej mocy", które ten realizuje „za pośrednictwem anielskiej mocy Azazela".

Quae tibi praestat tuus pater Satanas
Per angelicam virtutem Azazel facere, habens te
Praecursorem contrariae adversus Deum nequitiae».
Et haec quidem amator Dei senior. Nos autem reliqua misteria eorum, quae sunt longa, conabimur brevitur expedire, et ea quae multo tempore sunt occultata, in manifestum producere. Sic enim fit ut facile argui et convinci possint ab omnibus", przekład autora.

[6] Zdaniem A. Robertsa i J. Donaldsona mogło tu chodzić o Fotyna, poprzednika Ireneusza na stanowisku biskupa Lugdunum, por. Irenaeus of Lyon, *Against heresies* I 15, 6, ANF 1: *Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, trans. A. Roberts – J. Donaldson, Buffalo – New York 1903, repr. Oak-Harbor 1997, 897, n. 215. Zastanawiające jest jednak, czy wokatywne wezwania, którymi zaczyna się cytat, nie mogą świadczyć o jego pochodzeniu np. z jakiejś dysputy, ewentualnie z jakiegoś kontekstu homiletycznego. Marek najprawdopodobniej nauczał w Azji Mniejszej (według K. Rudolpha (*Gnoza*, s. 285) mógł to być pierwotny teren jego działania. Potwierdza to chociażby, przytaczana przez Ireneusza (*Adversus haereses* I 13, 5), historia azjatyckiego diakona, któremu gnostyk miał uwieść żonę. Istniałaby zatem możliwość, że tekst wypowiedzi „bożego prezbitera" Ireneusz zanotował, uczestnicząc lub obserwując rzeczywistą konfrontację podobną do tej pomiędzy Polikarpem a Marcjonem, którą opisuje (III 3, 4), a o której będzie mowa niżej. Swojego czasu panowało przekonanie, że Marek po pobycie w Azji przebywał i działał również na terenie Galii i Hiszpanii; można je znaleźć jeszcze we wspomnianej wyżej książce E. Pagels (*The Origin of Satan*, s. 170). Jak jednak przekonywująco wykazał E. Griffe (*Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?*, BLE 53:1952, 243-245), przekonanie owo oparte było na błędnej informacji Hieronima, który pomylił Marka Gnostyka z Markiem Egipcjaninem.. W tym układzie hipotezę, iż „bożym prezbiterem" był Fotyn, daje się utrzymać o tyle, o ile założylibyśmy, że jego konfrontacja z Markiem miała miejsce jeszcze w Azji.

[7] Por. J.C. VanderKam, *1 Enoch, Enochic motifs, and Enoch in early Christian literature*, w: *The Jewish apocalyptic heritage in early Christianity*, ed. J.C. VanderKam – W. Adler, Assen –Minneapolis 1996, 42-43 oraz 66, n. 203.

[8] Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 60.

Taka interpretacja frazy: „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα / ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ / δι᾽ ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν” wymaga pewnego uzasadnienia. Termin ἐγχειρήμα tłumaczy się zwykle jako „przedsięwzięcie”, „próba”[9]. Przykładając do tego fragmentu konotacje, jakie termin „przedsięwzięcie” ma w języku polskim, mogłoby się wydawać, że analizowane wyrażenie dotyczy biegłości Marka w astrologii i sztukach magicznych, zaś odnoszącą się do ἐγχειρήμα formułę ἅ σοὶ χορηγεῖ (łac. *quae tibi praestat*) – „których ci udziela”, „którymi cię zaopatruje”, należałoby rozumieć jako dotyczącą odszatańskiego pochodzenia uzdolnień gnostyckiego nauczyciela[10]. Istnieje jednak inna możliwość interpretacji, która sugeruje dużo subtelniejszą koncepcję relacji pomiędzy szatanem, Markiem i Azazelem. Proponowany przekład opiera się na zauważeniu pewnego potencjalnego niuansu pola semantycznego terminu ἐγχειρήμα, który da się zaobserwować np. w tekstach Septuaginty (LXX). Pojawia się on tam tylko w dwóch, paralelnych zresztą, fragmentach *Księgi Jeremiasza* (23, 20; 37, 24) w związku frazeologicznym „ἐγχείρημα(τα) καρδίας αὐτοῦ”[11], jako tłumaczenie hebrajskiego מזמות לבו (məzimmôṯ libbô) – „zamiary/plany/myśli jego serca”. Aplikacja takiego rozumienia terminu ἐγχειρήμα – jako „przedsięwzięcia”, ale z silniejszym akcentem na sam zamysł – do przekładu wypowiedzi prezbitera zmienia dość radykalnie jego wydźwięk. Szatan nie tyle udziela Markowi zdolności magicznych, co pozwala mu partycypować w zamiarach, planach czy też myślach „odstępczej mocy”[12]. Wspomniany wyżej demonologiczny

[9] Por. H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, 475 (ἐγχειρήμα).

[10] Takie rozumienie proponują np. autorzy angielskiego przekładu A. Roberts i J. Donaldson w ANF 1, 897: „Wonders of power that is utterly severed from God and apostate / Which Satan, thy true father, enables thee still to accomplish / By means of Azazel, that fallen and yet mighty angel”. Wyrażenie „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα” jest tu wprost rozumiane w kategoriach „cudów”, a χορηγέω – w kategoriach „uzdalniania”. Przekłady A. Rousseau i L. Doutreleau w SCh 264, 253 oraz N. Broxa w FCh 8/1, 251 idą po linii jak największej dosłowności: „les œuvres de la Puissance apostate, celles que ton père Satan te donne sans cesse d’accomplir par la vertu de l’ange Azazel”; „die Wirkungen der abgefallen Macht, zu denen dich dein Vater, der Satan, jederzeit ausrüstet, się durch Engelskraft Asasels zu vollbringen”. Również one jednak wydają się rozumieć ἐγχειρήματα jako odnoszące się do magicznych sztuczek Marka.

[11] Por. Jr 23, 20 (Biblia Tysiąclecia – dalej: BT): „Nie ustanie gniew Pana, dopóki nie wykona On i nie urzeczywistni zamiarów swego serca (LXX: „καὶ ἕως ἂν ἀναστήσῃ αὐτὸ ἀπὸ ἐγχειρήματος καρδίας αὐτοῦ”) Przy końcu dni zrozumiecie to w pełni”; Jr 37, 24 (BT): „Nie ustanie palący gniew Pana, dopóki nie dokona On i nie urzeczywistni zamiarów swego serca (LXX: „ἕως ποιήσῃ καὶ ἕως καταστήσῃ ἐγχείρημα καρδίας αὐτοῦ). Przy końcu dni to zrozumiecie”. Oryginały tekstów biblijnych podaję za standardowymi wydaniami krytycznymi, publikowanymi przez Deutsche Bibelgesellschaft: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hrsg. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1990; *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1984; *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle i in., Stuttgart 1993.

[12] Pytanie o to, jak rozumieć ową „ἡ ἀποστατικὴ δύναμις”, stanowi osobną kwestię, na analizę której nie ma tu miejsca. Propozycję interpretacji tej frazy podaję w mojej rozprawie doktorskiej, *Apostazja w „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu*, (maszynopis), 53-54.

układ pośrednictwa, wyglądałby więc mniej więcej tak, że szatan – w niesprecyzowany wprost w tekście sposób – sprawia, iż Marek przejmuje „zamysły odstępczej mocy", które następnie urzeczywistnia (w świetle wcześniejszego fragmentu przede wszystkim stosując sztuki magiczne obliczone na wprowadzenie w błąd jak największej liczby osób), używając do tego anielskiej mocy Azazela.

Postawmy pytanie o ów sposób, w jaki gnostyk ma stawać się partycypantem „zamysłów". Jeżeli moja wcześniejsza interpretacja, w świetle której należy odrzucić przekaźnikową rolę Azazela jest prawidłowa, można wysunąć przypuszczenie, że autor sformułowania „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα / ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ", miał na myśli jakiś proces ukompatybilnienia woli gnostyka i „zamysłów odstępczej mocy". Ważnego odniesienia dla takiego ujęcia dostarcza judeochrześcijański apokryf *Wniebowstąpienie Izajasza*[13]. Zgodnie z jego tekstem, Izajasz zapowiadając apostazję Manassesa, syna króla Ezechiasza, stwierdza m.in.:

> „Sammael Malkira dokona swego dzieła w Manassesie i będzie czynił całą swoją wolę; zostanie on raczej uczniem Beliara niż moim. Wielu w Jerozolimie i Judzie odciągnie on od prawdziwej wiary, a Beliar będzie panował nad Manassesem"[14].

Następnie, opisując wypełnienia się tej przepowiedni, tekst mówi:

> „[Manasses] nie pamiętał o postanowieniach swego ojca Ezechiasza, lecz zapomniał o nich. Wtedy Sammael zamieszkał w Manassesie i przylgnął do niego. Manasses przestał służyć Panu swego ojca, a służył Szatanowi, jego aniołom i potęgom. Odwrócił dom swego ojca, który za czasów Ezechiasza był wzorem mądrości i służby Panu. I zwrócił Manasses swoje serce ku służbie Beliarowi: zaiste aniołem nieprawości, który panuje nad tym światem, jest Beliar, którego imię brzmi Matanbekus. On to cieszył się w Jerozolimie z powodu Manassesa, był mocniejszy od niego w przewrotności i nieprawości, która rozsiała się w Jerozolimie. Rozpowszechniła się magia, wróżbiarstwo, przepowiednie, nierząd, cudzołóstwo i prześladowanie sprawiedliwych"[15].

Ujęcie relacji pomiędzy złym duchem i poddanym mu człowiekiem, zawarte we *Wniebowstąpieniu Izajasza*, ociera się o koncepcję opętania. Warto jednak zauważyć, że ma ono charakter właśnie ukompatybilnienia woli Manassesa

---

[13] Istnieje możliwość, że tekst ten powstał w charyzmatycznym środowisku małoazjatyckim. Na ten temat por. D. Frankfurter, *The legacy of Jewish apocalypses in early Christianity: regional trajectories*, w: *The Jewish apocalyptic heritage*, s. 138-139.

[14] *Ascensio Isaiae* 1, 8-9, z etiopskiego tłum. S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu* (= ANT), red. M. Starowieyski, t. 3: *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, 140 (podkr. – T.D.).

[15] Tamże 2, 1-5, ANT 3, 141 (podkr. – T.D.).

z wolą zamieszkującego go demona. Król, pomimo tego, że stanowi mieszkanie złego ducha, nie jest „opętańcem", który nie panuje nad własnym zachowaniem. Realizuje on po prostu szatańskie zamysły; „zamieszkiwanie" w nim demona wydaje się być w związku z tym metaforą permanentnej diabolicznej inspiracji[16]. Zakładając, że można potraktować obraz opętania z *Wniebowstąpienia Izajasza* jako rzucający pewnego rodzaju światło na problem transmisji „zamysłów odstępczej mocy", ów sposób, w jaki Marek stawałby się ich uczestnikiem, można by określić, jako dokonywaną za pośrednictwem inspiracji czy natchnienia, transformację jego woli w kompatybilną z wolą szatana.

Przechodząc na kolejny poziom problematyki związanej z prawidłowym rozumieniem wypowiedzi „bożego prezbitera", należy zadać pytanie: do czego odnoszą się, czy też czego dotyczą „zamysły odstępczej mocy"? W ujęciu którego przedstawiciela tłumaczą ἐγχειρήματα jako „przedsięwzięcia" czy nawet „dzieła", co w zasadzie implikuje związek tego słowa z magicznymi uzdolnieniami Marka; urzeczywistnianie ἐγχειρήματα oznaczałoby po prostu praktykowanie przez niego czarnoksięstwa i mantyki. Trzymając się jednak, zaproponowanej powyżej modyfikacji rozumienia tego słowa, należy poszukać innego rozwiązania. Dostarcza go, jak się zdaje, sama struktura cytatu, w której fragment: „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα / ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ / δι᾽ ἀγγελικῆς δυνάμεως ᾽Αζαζὴλ ποιεῖν" wydaje się odnosić eksplanacyjnie (na zasadzie celowości) do fraz wcześniejszych. Jeśli ta interpretacja jest prawidłowa, to w cytowanym fragmencie daje się wyodrębnić następujący paralelizm:

magiczne uzdolnienia Marka → są narzędziem → oszustwa i utwierdzania w błędzie,

żeby

anielską mocą Azazela → jako narzędziem → realizować zamysły odstępczej mocy

Daje nam to dwa plany: ludzki i anielsko-demoniczny. Z nich dwóch, w obrębie struktury wypowiedzi prezbitera, drugi pełni w stosunku do pierwszego rolę interpretacyjną: magiczno-astrologiczna działalność (moc) Marka jest w r z e c z y w i s t o ś c i mocą upadłego anioła (Azazela), a dokonywane za jej (ich) pośrednictwem oszukiwanie i utwierdzanie w błędzie są w r z e c z y w i s t o ś c i realizacją zamysłów odstępczej mocy.

Plan anielsko-demoniczny wyznacza, w ujęciu cytowanego przez Ireneusza prezbitera, głębszy, realny wymiar tego, co na planie ludzkim robi Marek. W tym ujęciu, „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα" są tożsame ra-

[16] Skądinąd udzielanie Markowi przez Szatana „zamysłów odstępczej mocy" jest również – jak wprost mówi tekst w *Adversus haereses* I 15, 6 – permanentne (ἀεὶ).

czej z oszustwem i utwierdzaniem w błędzie, niż z czytaniem w gwiazdach czy sztukami magicznymi, które pełnią tu tylko instrumentalną rolę czynnika, mającego być jednocześnie atraktorem i zasłoną dymną. Reasumując, głównymi „zamysłami odstępczej mocy" jest wprowadzenie w błąd i utrzymanie w tym stanie jak największej liczby ludzi.

Po tych wstępnych ustaleniach możemy podjąć próbę analizy problemu sugerowanego Markowi przez „bożego prezbitera" ojcostwa szatana. Wydaje się on być kluczowy dla zrozumienia charakteru ścisłego związku, zachodzącego w tej wypowiedzi pomiędzy złym duchem a gnostykiem (a myślę, że można to spokojnie rozszerzyć na heretyków w ogóle, w każdym razie tych podobnych Markowi). Fraza „σὸς πατὴρ Σατὰν" jest bez wątpienia szczególną, retoryczną i polemiczną figurą, mającą na celu ostateczne zdezawuowanie adwersarza. Jednocześnie jednak można wykazać, że ma ona archaiczne i głębokie korzenie, oraz że wiąże się z nią, albo lepiej: niejako organizuje ona sieć szczególnych i konkretnych przekonań, wyobrażeń i skojarzeń.

Wątek ojcostwa upadłych aniołów stanowi jeden z centralnych tematów międzytestamentalnej apokaliptyki żydowskiej[17]. Efektem połączenia się „synów Bożych" z „córkami ludzkimi" jest zaburzenie porządku kosmicznego i powstanie zwyrodniałej rasy gigantów, a także zepsucie całego stworzenia do tego stopnia, że konieczne jest zniszczenie go wodami potopu. W przypadku naszego tekstu jednak, zaplecze sformułowania „σὸς πατὴρ Σατὰν" stanowi najprawdopodobniej inny obraz, związany z żydowską: midraszową i targumiczną tradycją dotyczącą pochodzenia Kaina[18]. Najogólniej rzecz ujmując, zgodnie z tą interpretacją, Kain, który w tekście biblijnym jest pierworodnym synem Adama (por. Rdz 4,1), w rzeczywistości jest owocem nierządu, jakiego Ewa nieświadomie dopuściła się z wężem, tudzież z „przebranym" za węża szatanem[19]. Midrasz ten – mocno mityczny w swojej podstawowej strukturze – zdaje się mieć w tle jakieś archaiczne przekonanie o biologicznej, organicznej zależności czyjejś dyspozycji moralnej od jego pochodzenia po

[17] Por. wprowadzenie E. Isaaca do *I Ethiopic Apocalypse of Enoch*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H. Charlesworth, t. 1, New York 1983, 9.

[18] Midrasze, w których występuje ta tradycja to m.in.: *Midrasz Hagadol*, ed. D. Schechter, Cambridge 1902, 88-89, 105; *Bereshit Rabba*, t. 1, ed. J. Theodor – Ch. Albeck, Berlin 1912, 182. Jakkolwiek większość z tych tekstów swoją formę pisaną uzyskała w średniowieczu, opierają się one na dużo starszej tradycji. Jej obecność w tekstach judeochrześcijańskich i gnostyckich z I i II wieku ten fakt dodatkowo potwierdza.

[19] Wagę, jaką przywiązywano w późnoantycznym judaizmie do tego obrazu, pokazują targumy, w których pojawia się ona w charakterze wtrętu w przekładach Rdz 4,1: *Targum Pseudo-Jonatana*: „Adam poznał swoją żonę Ewę, która była brzemienna za sprawą anioła Sammaela i poczęła i porodziła Kaina; a był on podobny do niebiańskich bytów, a nie jak stworzenia ziemskie. I rzekła: «Otrzymałam mężczyznę, anioła Pańskiego»"; *Targum Palestyński*: „I Adam poznał swoją żonę Ewę, która pożądała Anioła i poczęła i porodziła Kaina. I rzekła: «Otrzymałam mężczyznę, anioła Pańskiego»", podaję za: S. Stinson, *The Serpent and Eve*, „The Vision" 8 (1998) 28. Abstrakt treści tej tradycji podają R. Graves – R. Patai, *Mity hebrajskie*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, 89.

linii ojca (Scott Stinson określa tę tradycję sformułowaniem „seedline doctrine")[20]. W tym układzie, bratobójstwo, którego dopuścił się Kain, wykluczało możliwość ojcostwa Adama, a wskazywało na jego pochodzenie diabelskie.

Jakkolwiek tradycja ta, w ten sposób przedstawiona, może wydawać się dziwna, to istnieje cały szereg tekstów[21], zarówno żydowskich i chrześcijańskich, jak i gnostyckich, świadczących o szerokim zakresie jej funkcjonowania i wykorzystywania w różnych kontekstach. Przyjrzyjmy się pokrótce najważniejszym spośród nich.

W Talmudzie Babilońskim znajdujemy co najmniej dwa do nich nawiązania, w traktatach: *Shabbat* (146a) i *Yevamot* (103b). Ostatni z nich zawiera bardzo interesujący wątek związku współżycia Ewy z wężem oraz idolatrii. We fragmencie tym rozważany jest problem, na ile sprawiedliwy może bezpiecznie przyjmować przychylność niegodziwca. Wychodzi się tam od egzegezy fragmentu Księgi Sędziów (4, 15-22), mówiącego o ucieczce wodza kananejskiego Sisery przed wojskiem Baraka, który schroniwszy się przed pościgiem w namiocie Jaeli, żony Chebera Kenity, został przez nią zabity kołkiem namiotowym w czasie, kiedy spał. Bezpośrednim punktem wyjścia dla rozważanego problemu jest zacytowanie wypowiedzi rabbiego Jochanana, wedle którego zabójstwo Sisery było poprzedzone wielokrotnym stosunkiem seksualnym z Jael:

> „Rabbi Jochanan powiedział: «Ów niegodziwy człowiek [Sisera] siedem razy współżył [z Jael] tego dnia» [kiedy uciekał przed Deborą i Barakiem]. Bo jest powiedziane: «Pomiędzy jej nogami zgiął się, upadł i legł, pomiędzy jej nogami zgiął się i upadł, tam gdzie zgiął się, tam upadł zdruzgotany» (Sdz 5, 27) [Gemara]: Lecz z pewnością Jael czerpała przyjemność z grzechu! Rabbi Jochanan odpowiedział w imieniu rabbiego Szymona ben Jochai: «Wszelkie względy niegodziwca złe są dla sprawiedliwego. Bo jest powiedziane [Bóg powiedział do Labana]: 'Uważaj, abyś nie mówił do Jakuba ani nic dobrego ani nic złego'» (Rdz 31, 24). Jest oczywiście zrozumiałe, dlaczego Bóg ostrzegł Labana, aby nie mówił niczego 'złego', czemu jednak również 'dobrego'? Poucza nas to, że przychylność niegodziwca jest niedobra dla sprawiedliwego. [Gemara:] Rozumiem dobrze, że Bóg ostrzegł Labana, aby ten nie mówił nawet niczego dobrego, ponieważ Laban mógł wspomnieć przy tym imię swojego bożka, lecz tutaj [tj. w przypadku Sisery i Jael], co złego może z tego powstać? [Gemara:] To, że wzbudził on w niej zmysłową namiętność. Kiedy wąż miał stosunek z Ewą wzbudził w niej zmysłowość.

[20] Por. Stinson, *The Serpent*, s. 28.

[21] Por. F.R. Tennant, *The sources of the doctrines of the fall and original sin*, New York 1968, 156: „It is beyond question [...] that various legends concerning the monstrous intercourse of Adam and Eve with demons, and especially of Eve with the serpent or Satan, were both widespread and ancient among the Jews". Na ten temat zob. również A.M. Goldberg, *Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?*, „Judaica" 25 (1969), 203-221.

> Kiedy dzieci Izraela stały pod górą Synaj [i przyjęły Torę], ich zmysłowość się zakończyła; zmysłowość czcicieli idoli, którzy nie stali pod górą Synaj, nigdy się nie skończyła”[22].

Współżycie seksualne Ewy i węża ustanawia tutaj precedensową sytuację, wskazującą na złe skutki przyjmowania przez sprawiedliwego faworów niegodziwca. Jednocześnie widać tutaj wyraźną obecność koncepcji wpływu, jaki wywarł na Ewę i całe jej późniejsze potomstwo stosunek z wężem. Koncepcja ta jest również widoczna w ideowo analogicznym do powyższego fragmencie traktatu *Shabbat*:

> „Rabbi Jose zapytał: «Dlaczego *kûtîm* są przeklęci? Gdyż nie stali pod górą Synaj. Kiedy wąż spółkował z Ewą, wstrzyknął w nią swoją truciznę. Izraelici, którzy stali pod górą Synaj pozbyli się jej. Narody (*Gôyim*) natomiast, które nie stały pod górą Synaj, jej się nie pozbyły»”[23].

Trucizna węża, tożsama ze skłonnością do idolatrii, korelującą z kolei ze „zmysłową namiętnością”, obecna jest we wszystkich, którzy nie zachowują Prawa; w przypadku tekstu z *Shabbat*, decyduje o przekleństwie ciążącym z punktu widzenia rabinów na Samarytanach[24]. W świetle powyższych cytatów widać też, że w optyce ich autorów skażenie „trucizną węża” (*Yevamot*: „zmysłową namiętnością”) dotyczyło wszystkich ludzi, włącznie z Żydami, aż do momentu, kiedy ci ostatni otrzymali Prawo, które odcięło czy wyodrębniło ich spośród innych narodów. Od tego wydarzenia wężowe skażenie dotyczy już tylko czcicieli idoli, do których rabini zaliczali również Samarytan, a więc, z ich punktu widzenia, apostatów.

Ujęcie obecne w literaturze talmudycznej, w sposób bardzo interesujący współgra z innym żydowskim tekstem, zawierającym nawiązanie do motywu współżycia Ewy z wężem, a mianowicie z końcowym fragmentem IV *Księ-*

---

[22] Przekładam za tłumaczeniem angielskim w: *Ein Yaakov. The ethical and inspirational teachings of the Talmud in Hebrew and English*, CD-ROM Version (Davka Corporation 2001).

[23] Przekładam za: Tennant, *The sources of the doctrines*, s. 157.

[24] Nazwa k̲ûṯîm (כותים) jest pogardliwym rabinackim określeniem na Samarytan, derywowanym od k̲ûṯan (כותן; ewentualnie również כות lub כותה – por. 2Krl 17, 30; gr. Χουθ – por. LXX do 2Krl 17, 30; Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* IX 288, tłum. Z. Kubiak – J. Radożycki, t. 1, Warszawa 1979, 483), nazwy miasta w północnej Mezopotamii, z którego miała pochodzić ludność osadzona na ziemiach północnego królestwa po deportacji ludności izraelskiej przez wojska asyryjskie. W ujęciu biblijnym (2Krl 17), odzwierciedlającym powygnaniową ideologię kapłańską, związaną z jerozolimskim centrum kultycznym, Samarytanie są z jednej strony potomkami ludności izraelskiej, skłaniającej się do idolatrii jeszcze przed deportacją, a z drugiej, *stricte* pogańskich osadników asyryjskich. Według Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela* IX 290-291), przyjęli oni jakiś rodzaj kultu jahwistycznego pod groźbą zarazy, jaką Bóg na nich zesłał, kiedy próbowali uprawiać swój pogański kult w Izraelu). Literatura talmudyczna kontynuuje to podejście. Na ten temat, wraz z podejściem krytycznym, por. J. Fossum, *The name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of Gnosticism*, Tübingen 1985, 31-32.

gi Machabejskiej. Tekst ten, powstały najprawdopodobniej ok. poł. I wieku w środowisku antiocheńskim[25], jest oparty na zawartej w 2Mch (6, 18-31; 7) historii ośmiu męczenników żydowskich (starca Eleazara i siedmiu braci) z czasów prześladowań Antiocha IV Epifanesa. Zostali oni zamęczeni za odmowę skosztowania zakazanej przez Prawo, a dodatkowo jeszcze poświęconej bożkom, wieprzowiny. W swojej warstwie ideowej, IV *Księga Machabejska* jest żydowskim, jeśli chodzi o autorstwo i źródła, lecz hellenistycznym, jeśli chodzi o formę, traktatem, mówiącym o potrzebie panowania rozumu nad namiętnościami. Zasadą panowania rozumu (dosłownie „pobożnego rozumu" – εὐσεβὴς λογισμός) nad wszelkimi namiętnościami jest znajomość przez niego Prawa[26], w toku zaś narracji Prawo zlewa się niekiedy z rozumem[27]. Całą księgę można by w gruncie rzeczy potraktować jako specyficzną, mocno zhellenizowaną, transpozycję tego zrównania przestrzegania Prawa z wolnością od zmysłowej namiętności, które uwidacznia się w cytowanych wyżej tekstach talmudycznych.

Interesujący mnie fragment (4Mch 18, 7-8) znajduje się zaraz przed zakończeniem księgi, różni się od niej zresztą zarówno ideowo, jak też pod względem stylistyki; istnieje możliwość, że jest to dodatek oparty na jakimś odrębnym źródle[28]. Stanowi on, mającą faktycznie w tym akurat momencie charakter wtrętu, mowę matki do jej siedmiu synów, w której przywołuje ona przykład własnej młodzieńczej bezgrzeszności:

> „Oto byłam ja dziewicą czystą, nawet progu rodzinnego domu nie przekroczyłam, ustrzegłam zbudowanego [z] boku. Nie naruszył mnie hańbiciel na pustkowiu, uwodziciel na polu ani nie zhańbił czystości mego dziewictwa przez podstęp wąż hańbiciel"[29].

Pomimo pewnej odrębności[30] tekst ten wpisuje się w kontekst całości traktatu, a więc problematykę panowania nad namiętnościami. W narracji IV *Księgi Machabejskiej*, matka występuje jako ta, która zachęca swoich siedmiu synów do bezkompromisowego przestrzegania Prawa-rozumu. W pewnym sen-

---

[25] Por. M. Wojciechowski, *IV Księga Machabejska. Wprowadzenie*, w: tegoż, *Apokryfy z Biblii greckiej*, tłum. i oprac. M. Wojciechowski, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001, 99-102. Co bardzo interesujące, jak stwierdza Wojciechowski (s. 109), *IV Ksiega Machabejska* wpłynęła na chrześcijańską teologię męczeństwa, zawartą m.in. w *Epistula Ecclesiarum Lugdunensis et Viennensis* (Eusebius, HE V 1, 3-4, POK 3, 194-211), a więc w utworze powstałym w Kościele, którego prezbiterem był ówcześnie Ireneusz.

[26] Por. Wojciechowski, *IV Księga Machabejska*, s. 111.

[27] Por. 4Mch 2, 10-11. Życie zgodne z Prawem jako filozofia, zob. 4Mch 5, 14-37 (mowa Eleazara).

[28] Por. *IV Księga Machabejska* 17, 22-24, w: Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 196-197, n. 502.

[29] Tamże 18, 7-8, tłum. M. Wojciechowski, w: *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 198.

[30] Być może jego inność wynika właśnie z nawiązania do jakiejś starszej midraszowej tradycji.

sie, można postrzegać wykazywanie przez nią, za pomocą obrazu oparcia się wężowemu zhańbieniu, własnej bezgrzeszności, jako odwołanie się do naturalnej w związku z tym bezgrzeszności (beznamiętności) synów. Innymi słowy, gdyby zgrzeszyła na wzór Ewy, przekazałaby własnym synom diabelską „zmysłową namiętność", która zrównałaby ich z ulegającymi tejże zmysłowości poganami. Wpisywałoby się to wówczas w nurt myślenia reprezentowany przez traktat *Yevamot*.

Na uwagę zasługuje gnostyckie wykorzystanie mitu o pochodzeniu Kaina. Fragmenty, które można by odczytać w odniesieniu do niego, pojawiają się także u ofitów[31] i w niektórych tekstach z Nag Hammadi (dotyczą przede wszystkim splamieniu Ewy, tj. zasianiu w niej nasienia przez demiurga lub archontów)[32]. Wprost nawiązuje też do niego *Ewangelia Filipa* (*Nag Hammadi Codex* II 61, 5-12):

> „Jeśli nie stworzono go, lecz spłodzono, stwierdzisz, że jego potomstwo jest szlachetne. Teraz zaś stworzono go i urodził się. Jakże szlachetne pochodzenie. Najpierw zaistniało cudzołóstwo, a potem morderca, ponieważ zrodzono go w cudzołóstwie, bowiem to syn węża. Dlatego stał się mężobójcą, podobnie jak jego ojciec i zabił brata, zaś wszelkie obcowanie płciowe pomiędzy nierównymi jest cudzołóstwem"[33].

Fragment poprzedzający ten passus (60, 32-35) jest w większości nieczytelny, co pozbawia nas możliwości pełniejszego posłużenia się kontekstem przy próbie interpretacji. Z dużą dozą ostrożności można wysunąć przypuszczenie, że cytowany tekst dyskutuje problem relacji pomiędzy nierównymi naturami, najprawdopodobniej pomiędzy naturą cielesną i duchową[34]. Sytuacja seksualnego kontaktu Ewy i węża oraz jej owoc – bratobójca Kain, byłyby wówczas metaforami „nienaturalnego" połączenia natur (tj. uwikłania pierwiastka pneumatycznego w układ somatyczny), w wyniku którego powstała aktualna – z punktu widzenia gnostyckiego autora – sytuacja, kiedy beznamiętna z na-

---

[31] Zdaniem Epifaniusza (*Haereses* 40, 5; PG 41, 684) ofici uważali, że owocem związku Ewy z diabłem byli zarówno Kain jak i Abel: „ὁ διάβολος, ἐλθὼν πρὸς τὴν Εὔαν, συνέφθη αὐτῇ ὡς ἀνὴρ γυναικὶ, καὶ ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ τόν τε Καῖν καὶ τὸν Ἄβελ".

[32] Por. Rudolph, *Gnoza*, s. 97-98 i 103; W. Myszor, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła.* Hipolit, *O Antychryście*, red. H. Pietras, ŹMT 17, Kraków 2000, 33-35.

[33] *Evangelium Philippi* (= *Nag Hammadi Codex* II 61, 5-12), tłum. A. Dembska – W. Myszor, PSP 20, Warszawa 1979, 249. Komentarze do cytowanego tekstu por. H.M. Schenke, *Das Philippus Evangelium*, Berlin 1997, 299; B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, 102.

[34] W tę stronę idzie komentarz H.M. Schenkego, *Das Philippus Evangelium*, s. 299. Bardzo interesującą dyskusję na temat pochodzenia hylików „z natury diabła" oraz w ogóle różnych możliwości pochodzenia z tejże natury, przeprowadził jeden z uczniów Walentyna – Herakleon, por. Herakleon, *Fragmenty* 43-47, tłum. S. Kalinkowski, oprac. W. Myszor, STV 18 (1988) 256-298; Myszor, *Stwórca świata*, s. 35-36.

tury istota duchowa poddana jest morderczej pożądliwości ciała[35]. W obrębie dyskusji nad niebezpieczeństwem „miłosnego" połączenia natur, midrasz o Ewie i wężu funkcjonuje więc jako rodzaj egzemplifikacji, zarówno cudzołożnego związku pomiędzy nieprzystającymi do siebie naturami, jak też jego efektu. W sensie strukturalnym natomiast, wyraźnie widoczny jest – wspólny z innymi wykorzystaniami tej tradycji – wątek ojcostwa jako czynnika determinującego charakter potomstwa.

W obrębie literatury chrześcijańskiej I i II wieku, wątek ojcostwa Szatana pojawia się w co najmniej pięciu tekstach, przy czym każdy z nich stosuje go w inny sposób i w innym kontekście. Ten, który występuje w *Protoewangelii Jakuba*[36], będzie mnie mniej interesował, ponieważ jego wykorzystanie w tym tekście ma, jak się zdaje, przede wszystkim charakter literacki. Tak czy inaczej świadczy on o funkcjonowaniu mitu Ewy i węża w środowiskach judeochrześcijańskich.

---

[35] Por. *Evangelium Philippi* 77, 35 - 79, 13, PSP 20, 267-269 (podkr. – T.D.): „Duchowa miłość jest winem i wonią. Korzystają z niej wszyscy, którzy będą się nią namaszczać. Korzystają z niej stojący na zewnątrz, jak długo przestają z nimi nią namaszczeni. Jeśli namaszczenie zaprzestaną (tego) z nimi i odejdą, ci, co nie są namaszczeni, a tylko z tamtymi przestają, pozostaną na nowo w swym smrodzie. Samarytanin nie dał rannemu niczego innego prócz wina i oliwy, a to nic innego jak maść, i ona uleczyła rany. Miłość bowiem przykrywa mnóstwo grzechów. Do ukochanego kobiety podobni są zrodzeni przez nią. Jeśli on jest jej małżonkiem, podobni są do jej małżonka. Jeśli jest cudzołożnikiem, podobni są do cudzołożnika. Często, jeśli kobieta śpi ze swoim mężem pod przymusem, a myślą jest przy cudzołożniku, to obcując z nim rodzi podobnych do cudzołożnika. Wy zaś jesteście synami bożymi, nie kochajcie świata, lecz kochajcie Pana, aby ci, których zrodzicie, nie byli podobni do świata, lecz stali się podobni do Pana. Człowiek łączy się z człowiekiem, koń łączy się z koniem, osioł łączy się z osłem, gatunki łączą się z członkami swego gatunku. Tak samo Duch łączy się z Duchem, Słowo łączy się ze Słowem, a światłość łączy się ze światłością. Jeśli jesteś człowiekiem, człowiekiem jest ten, kto cię ukocha, jeśli będziesz Duchem, Duch połączy się z tobą, jesteś Słowem, Słowem jest ten, co łączy się z tobą. Jeśli jesteś światłością, światłością jest to, co będzie z tobą współżyć. Jeśli jesteś z tych, co są na górze, ci, którzy są u góry, zstąpią na ciebie. Jeśli jesteś koniem, albo osłem, albo cielęciem, albo psem, albo owcą, albo innym ze zwierząt, które są na zewnątrz i które są na dole, nie będzie mógł cię kochać ani człowiek, ani Duch, ani Słowo, ani światłość, ani ci z góry, ani ci z wewnątrz. Nie będą mogli zstąpić na ciebie i ty nie masz udziału wśród nich".

[36] Por. *Protoevangelium Jacobi* 13, 1, tłum. M. Starowieyski, ANT I/1, Kraków 2003, 278-279: „I nadszedł szósty miesiąc dla Maryi, i oto przyszedł Józef ze swej budowy, i wszedł do domu i zastał ją brzemienną. I uderzył się w twarz, i padł na ziemię na worek i zapłakał gorzko, mówiąc: Jakim obliczem spojrzę ku Panu Bogu? Jakąż mam za nią zanosić modlitwę? Bo przecież dziewicę wziąłem ze świątyni Pana Boga, i nie ustrzegłem jej! Któż mnie zwiódł? Któż jest tym, kto zło uczynił w mym domu? Któż porwał ode mnie dziewicę i skalał ją? Czyżby u mnie powtórzyły się dzieje Adama? Gdy bowiem Adam oddawał się o oznaczonej godzinie uroczystej modlitwie dziękczynnej, wszedł wąż i znalazł Ewę samotną, i uwiódł ją, i skalał; to samo przydarzyło się i mnie" (podkr. – T.D.).

Sformułowanie, którego używa Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem*: „Ewa, będąc dziewicą nienaruszoną, brzemienna słowem [pochodzącym] od węża, porodziła nieposłuszeństwo i śmierć”[37], aczkolwiek bez wątpienia opiera się na interesującym mnie motywie, ujmuje go raczej jako metaforę kuszenia (Rdz 3, 1-6)[38]; cały obraz ulega przy tym pewnej abstraktywizacji. Justyn zapoczątkowuje tu tradycję zestawiania Ewy z Maryją, która, w odniesieniu zresztą również do midraszu o Ewie i wężu (zinterpretowanym podobnie jak u Justyna), rozwija Ireneusz w *Adversus haereses*[39]. Niemniej do odnotowania jest fakt, iż metaforyka brzemienności odnosi się w tym przypadku do uległości wobec szatańskiej inspiracji. „Nieposłuszeństwo i śmierć”, które „porodziła” Ewa, są genetycznie związane ze swoim „ojcem”.

Dwa kolejne teksty znajdują się w *Corpus Joanneum*. W I Liście Jana pojawia się wprost nawiązanie do diabelskiego pochodzenia Kaina:

> „Ten, kto popełnia grzech jest z diabła, ponieważ od początku diabeł grzeszy; Syn Boży ujawniony został po to, aby zniszczyć dzieła diabła. Każdy, kto zrodził się z Boga grzechu nie czyni, gdyż trwa w nim Jego nasienie i nie może grzeszyć, bo z Boga się narodził. Dzięki temu rozpoznawane są dzieci Boga i dzieci diabła: każdy, kto nie postępuje sprawiedliwie nie jest z Boga, a także ten, kto nie kocha swego brata. Ponieważ takie jest przykazanie, które słyszeliście od początku, abyśmy wzajemnie się miłowali. Nie jak Kain, który był od złego i zamordował swojego brata. A dlaczego go zamordował? Bo czyny jego były złe, brata zaś sprawiedliwe”[40].

Niezwykle wyraźnie widać tutaj, że, używając sformułowania cytowanego wyżej S. Stinsona, „seedline doctrine” była przez autora 1J rozumiana jako kategoryzująca matryca. Mordercza nienawiść Kaina do Abla była świadectwem jego szatańskiego pochodzenia i ta precedensowa (w sensie mitycznym)

---

[37] Justinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 5, PG 6, 712A: „Παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε”.

[38] Co ciekawe, podobny układ wydaje się występować w *II Księdze Henocha* (rec. J) 31, 6, tłum. za: *II Slavonic Apocalypse of Enoch*, ed. F.I. Andersen, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, 154: „Dlatego też obmyślił plan przeciwko Adamowi. W takiej formie [demona – T.D.] wkroczył do raju i skaził Ewę. Adama jednak nie tknął”.

[39] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 19, 1; na ten temat zob. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, 61-64.

[40] *I Epistola Joannis Apostoli* 3, 8-12: „ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. ῞Οτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἣν ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, οὐ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονερὰ ἦν τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια”.

sytuacja pozwala rozpoznać dzieci Szatana również dzisiaj. Warto zauważyć, że w świetle 1J 3, 15 („Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest mordercą")[41], aby określić kogoś jako τέκνον τοῦ διαβόλου, wystarczy jego wewnętrzna dyspozycja (intencja), nie musi zaś być zabójcą w znaczeniu fizycznym.

Z kolei w Ewangelii Jana, we fragmencie zawierającym gwałtowną polemikę Jezusa z Żydami[42], czytamy:

> „«Dobrze wiem, że pochodzicie z nasienia Abrahama, ale mimo to chcecie mnie zabić. Albowiem słowo moje nie przyjęło się we wnętrzu waszym. Głoszę to, co widziałem u mojego Ojca, wy natomiast czynicie to, co słyszeliście od waszego ojca»! A oni odpowiedzieli, mówiąc: «Abraham jest naszym Ojcem»! A na to Jezus: «Gdybyście byli dziećmi Abrahama, dzieła wasze byłyby jak dzieła Abrahama, ale wy chcecie mnie zabić, mnie, człowieka, który mówi wam prawdę zasłyszaną od Boga! Abraham nie czynił jak wy. Wy bowiem czynicie to samo, co czyni wasz ojciec»! A oni odrzekli: «N i e j e s t e ś m y b ę k a r t a m i ! Mamy jednego Ojca, Boga»! Jezus odpowiedział: «Gdyby Bóg był waszym Ojcem, byłby waszym umiłowaniem! Ja wyszedłem i przychodzę od Boga, i nie przyszedłem sam od siebie, lecz On mnie przysłał! Dlaczego więc nie rozumiecie mojej mowy?! Dlatego, że nie umiecie wsłuchać się w słowo moje i chcecie działać według p o ż ą d l i w o ś c i d i a b ł a , w a s z e g o o j c a ! O n u s a m e g o p o c z ą t k u b y ł m o r d e r c ą i nie ostał się w Prawdzie, albowiem nie ma w nim Prawdy! Gdy mówi kłamstwo, mówi o sobie, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa»"[43].

Tekst ten w sposób oczywisty koresponduje z wyżej cytowanym fragmentem 1J 3, 8-12. Czyjeś zamiary i uczynki świadczą o jego pochodzeniu ze strony ojca. Jezus oskarża Żydów o to, że chcą go zabić (J 8, 37: „ἀλλὰ ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι"; powtórzone w wersie 40)[44], tj. że czynią to, co słyszeli od swego ojca (J 8, 38: „καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε") – oskarżenie dotyczy więc nie tyle tego, co zrobili, lecz tego, co zamierzają zrobić. Sama intencja zabójstwa wskazuje na zaszczepioną poprzez „ojcostwo" morderczą pożądliwość (ἐπιθυμία) diabła, tę samą, która, za pośrednictwem współżycia Ewy z wężem była obecna w Kainie. Diabeł jest określony jako „zabójca człowieka od początku" (J 8, 44: „ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽

---

[41] Tamże 3, 15: „πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν […]".

[42] Odzwierciedlającą być może faktyczne polemiki prowadzone przez członków judeochrześcijańskiej, małoazjatyckiej „wspólnoty Janowej" z ich pierwotnym, synagogalnym środowiskiem. Na ten temat por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Studia Biblica 3, Kielce 2002.

[43] J 8, 37-44, tłum. R. Brandstaetter, *Pisma świętego Jana Ewangelisty*, Warszawa 1978, 60-61. Przekład ten, poprzez dobitność niektórych sformułowań, lepiej oddaje obecną w tym fragmencie ideę wręcz cielesnego (poprzez rodzenie) pochodzenia zła od Szatana niż inne, np. Biblia Tysiąclecia.

[44] Pole semantyczne czasownika ζητέω zawiera sobie zarówno ideę usiłowania, starania się, jak też pragnienia czy chęci, por. Liddel – Scott, *Greek-English Lexicon*, s. 756 (ζητέω).

ἀρχῆς"), co również daje się, w obrębie tradycji biblijnej, wyjaśnić jego intencją. Pragnął on doprowadzić do śmierci człowieka, która była boską sankcją za przekroczenie zakazu jedzenia z drzewa poznania (Rdz 2, 17-18). W tym sensie, na poziomie intencji, diabeł jest pierwszym w historii mordercą. Intencja uśmiercenia Jezusa pojawia się u Żydów za pośrednictwem „słuchania" diabła, niejako w przeciwieństwie do intencji, która mogłaby się u nich pojawić, gdyby słuchali i przyjęli w swoim wnętrzu pochodzące od Boga słowa Jezusa. Chciałbym tu zwrócić uwagę na ów wątek zaszczepiania się intencji przez „słuchanie", gdyż, w kontekście cytowanego tekstu, czynność ta wydaje się być tożsama z rodzajem natchnienia.

Wreszcie piąty przykład notuje sam Ireneusz, opisując konfrontację biskupa Smyrny Polikarpa z Marcjonem:

> „I Polikarp sam, gdy Marcjon przyszedł do niego i zapytał: «Poznajesz nas?», odrzekł mu: «Poznaję, poznaję pierworodnego szatana»![45].

Epizod ten jest poprzedzony opisem innego, w którym Jan Apostoł opuszcza łaźnię (a w zasadzie ucieka z niej), kiedy dowiaduje się, że przebywa tam Kerynt, którego nazywa „wrogiem prawdy" (ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός). Natomiast po opisie obu epizodów następuje nawiązujące do nich stwierdzenie, iż apostołowie i ich uczniowie odczuwali słuszny lęk (εὐλάβεια) nawet przed słownym kontaktem z tymi, którzy „podrabiają prawdę" (τινι τῶν παραχαρασσόντων τὴν ἀληθείαν). Abstrahując od całej emfazy cechującej te opisy, należy odnotować, implikowany przez wyrażenie „pierworodny szatana", system asocjacji. W kontekście midraszowej tradycji o Ewie i wężu, której rozpowszechnienie w środowiskach Azji Mniejszej jest ewidentne, epitet ten można rozumieć po prostu jako „Kainie!" (czyt.: „bratobójco", „morderco", „ty, w którym mieszka diabelska pożądliwość" etc.). Interpretacja Ireneusza, prawdopodobnie nie odbiegająca od tej funkcjonującej w jego rodzimym środowisku, idzie w stronę zrównania lęku przed mordercą z lękiem przed fałszerzem prawdy[46]; wzmianka o odrzucaniu nawet słownego kontaktu sprawia wrażenie oddającej wręcz, bądź to rzeczywisty, bądź to programowy lęk przed „zarażeniem". Przestaje to być dziwne, jeśli przypomnimy sobie, że „syn węża/szatana" jest *de facto* nosicielem jego „trucizny", a więc skłonności, ducha czy też intencji[47]. Kontakt może prowadzić więc zarówno do

---

[45] Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4, SCh 211, 42 (tekst gr. zachowany u Euzebiusza, HE IV 14, 7, SCh 31, 180: „Καὶ αὐτὸς δὲ Πολύκαρπος Μαρκίονί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, ἀπεκρίθη· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Tego samego określenia używa Polikarp w *Liście do Filipian* (*Epistula ad Philippenses* 7, 1, SCh 10bis, 186) w stosunku do tych, co „zniekształcają powiedzenia Pana, dotyczące zmartwychwstania i sądu".

[46] Wydaje się to blisko korespondować z ujęciem J 8, 44: „On u samego początku był mordercą i nie ostał się w Prawdzie, albowiem nie ma w nim Prawdy!"

[47] Warto tu zauważyć, że sam Ireneusz, interpretuje biblijną historię zabójstwa Abla przy po-

„śmierci", jak też do stania się „mordercą".

Reasumując cały ten przegląd, można wyróżnić kilka cech charakteryzujących funkcjonowanie targumiczno-midraszowego ujęcia Rdz 4, 1 w starożytnych tekstach żydowskich, chrześcijańskich i gnostyckich. Przede wszystkim rzuca się w oczy instrumentalne podejście do niego, poprzez wykorzystanie go do celów polemicznych. Wyznacza on wężową/szatańską etiologię krytykowanego czy odrzucanego stanowiska, zachowania lub też – domniemanych przez autorów danych tekstów – intencji adwersarzy. Potomstwo węża/szatana nosi w sobie jego ducha, czy będzie to obecna w czcicielach idoli „zmysłowa namiętność", hyliczne skłonności natury cielesnej, zamiar morderstwa („pożądliwość diabła"), czy też skorelowane z nim (przynajmniej w niektórych źródłach) fałszowanie prawdy.

Z drugiej strony, głównymi przesłankami, które pozwalają kogoś określić jako „dziecko węża/szatana" jest właśnie jego stanowisko, zachowanie lub intencja. Odrzucenie ich, w obrębie danego systemu odniesień (rabinistycznego, gnostyckiego, wyznawanego przez judeochrześcijańską wspólnotę Janową etc.) oraz nadanie im w najwyższym stopniu negatywnej etiologii, pozwala *via negationis* na utwierdzenie i utrwalenie tegoż systemu. Gdyby ująć to w kategoriach pewnego procesu, którego mit o pochodzeniu Kaina byłby elementem, można by powiedzieć, że dzięki jego aplikacji do pewnych zachowań czy intencji, stają się one w granicach danego systemu coraz bardziej nieakceptowalne.

Przedstawiony materiał porównawczy wskazuje nam dosyć jasno, jak należy rozumieć sformułowanie „σὸς πατὴρ Σατὰν" w *Adversus haereses* (I 15, 6), zarówno w sensie ideowym, jak i funkcjonalnym. Mamy do czynienia z polemiką, gwałtowną krytyką i odrzuceniem zachowań i koncepcji teologicznych Marka, które, postrzegane przez pryzmat systemu odniesień wyznawanego przez nieznanego prezbitera, dały temu ostatniemu asumpt do określenia ich autora jako pozostającego w relacji synowskiej do szatana. Jako taki, otrzymuje etykietę uruchamiającą cały ciąg asocjacji zbudowanych na

---

mocy kategorii szatańskiego natchnienia, por. *Demonstratio apostolicae predicationis* 17, tłum. W. Myszor: *Wykład nauki apostolskiej*, ŹMT 7, Kraków 1997, 38 (podkr. T.D.): „Zaś a n i o ł o d s t ę p c a, który doprowadził człowieka do nieposłuszeństwa i uczynił go grzesznikiem, stał się przyczyną wyrzucenia go z raju, nie zadowolił się pierwszym i popełnił drugie zło wśród braci. K a i n p r z e n i k n i ę t y j e g o d u c h e m d o p u ś c i ł s i ę b r a t o b ó j s t w a". Łacińsko-grecka retranslacja zachowanej wersji ormiańskiej (Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 106): „Tunc et (quod) scriptum (est) adimpletum est: *Adam cognovit uxorem suam, et concipiens peperit Cain*. Post hunc autem peperit Abel. Apostata autem angelus, qui et in inobauditionem hominem adduxit et peccatorem effecit et proiciendi (ἐκβάλλω) eum e paradiso causa factus est, secundum malum, non contemptus priore, operatus est in fratribus: C a i n e n i m i m p l e n s s u o s p i r i t u, f r a t r i c i d a m e u m e f f e c i t". Trzeba tu zauważyć, że czasownik *impleo* może oznaczać jednocześnie „napełniać", jak też „zapłodnić", „uczynić brzemienną", jest więc idealną metaforą inspiracji.

wykorzystaniu tradycji mówiącej o pochodzeniu Kaina. W przypadku analizowanego cytatu w *Adversus haereses* Ireneusza, ponieważ jego autor pochodził najprawdopodobniej ze środowiska małoazjatyckich prezbiterów, można przypuszczać, że asocjacje te powinny być do jakiegoś stopnia zbieżne z cytowanym wyżej fragmentem z Ewangelii Jana oraz skierowaną do Marcjona ripostą Polikarpa (wraz z interpretacją Ireneusza). Zarówno pod względem środowiska, jak i czasu, są mu bowiem one najbliższe.

Porównanie wypowiedzi „bożego prezbitera" z J 8, 37-44 wskazuje na bardzo interesującą sieć strukturalnych analogii i podobieństw[48]. Wspólny wzorzec myślenia widać zwłaszcza w J 8, 44a (ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν) i centralnym zdaniu naszego cytatu: „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα / ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ / δι᾽ ἀγγελικῆς δυνάμεως ᾽Αζαζὴλ ποιεῖν". Widoczny jest on jednak przy założeniu, iż ἐγχειρήματα u cytowanego przez Ireneusza prezbitera rozumieć będziemy w kategoriach „zamysłów". Przyjmując to założenie, daje się tu wyróżnić dwa paralelne układy:

	J 8, 44a	***Adversus haereses* I 15, 6**
1.	ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ	σὸς πατὴρ Σατὰν
2.	καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν	ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα / ἅ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ [...] ποιεῖν

Podobieństwo w obrębie pierwszego układu jest oczywiste i nie wymaga komentarza[49]. Natomiast drugi z nich, ponieważ oba zdania osadzone są w róż-

[48] Różnice treściowe są wyznaczone przez zasadniczą różnicę historyczną, tzn. odmienność adwersarzy (J 8, 37-44 – Żydzi; *Adversus haereses* I 15, 6 – walentyniański gnostyk), a co za tym idzie, odmienność relacji, w jakich obie strony sporu w stosunku do siebie pozostawały.

[49] Różnica pomiędzy Σατανᾶς a διάβολος nie ma tu najprawdopodobniej znaczenia. W samym tekście Ewangelii Jana określenie Σατανᾶς występuje tylko w jednym miejscu (J 13, 27) natomiast διάβολος w trzech (J 6, 70; 8, 44; 13, 2). Wszystkie one wykazują głęboką zgodność co do rozumienia obu tych figur jako związanych z intencją zabójstwa. Widać to zwłaszcza w J 13, opisującym m.in. proces, w którym Judasz Iskariota ostatecznie stał się zdrajcą. W J 13, 2 mówi się: „A podczas wieczerzy, [gdy] dyspozycja diabła, aby go [Jezusa] wydać [weszła] do serca Judasza Iskarioty, syna Szymona" (καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν ᾽Ιούδας Σίμωνος ᾽Ισκαριώτου), natomiast w J 13, 27: „A po [spożyciu] kawałka chleba wówczas wstąpił w niego Szatan. Mówi mu wtenczas Jezus: «To, co czynisz, uczyń prędko»" (καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. Λέγει οὖν αὐτῷ ὁ ᾽Ιησοῦς· ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον). Można by oczywiście spekulować, czy διάβολος nie ma tu specyficznego znaczenia „nakłaniacza", a Σατανᾶς jakiegoś wydźwięku „wykonawcy". Kluczową jednak kwestią w cytowanych fragmentach jest proces, w którym Judasz zaczyna spełniać „τοῦ διαβόλου [...] βεβληκότος [...] ἵνα παραδοῖ αὐτὸν", a więc zaczyna urzeczywistniać umieszczony w nim zamiar/intencję diabła. Trzeba tu koniecznie zauważyć, że jest ono paralelne

nych perspektywach, trzeba jeszcze dodatkowo podzielić. Sformułowaniu τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν odpowiada fraza „ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα"; „pożądliwość" jest więc paralelna w stosunku do „zamysłów". Śmiercionośna wrogość Żydów do Jezusa, będąca w optyce autora Ewangelii Jana tożsamą ze starodawną diabelską chęcią zabicia człowieka, jest pod względem swojego intencjonalnego charakteru, analogiczna do „zamysłów", którymi obdarza, czy też którymi dzieli się szatan z Markiem. Podobnie jak w **przypadku pierwszych rodziców**, owa śmiertelna pożądliwość diabła mogła się zrealizować poprzez wprowadzenie **ich** w błąd, tak też w cytacie w *Adversus haereses* I 15 6: **„zamysły (…), których udziela ci stale twój ojciec, szatan", należy rozumieć jako zamiar zwiedzenia jak największej liczby ludzi**. W *Ewangelii Jana* mamy diabelską żądzę/intencję mordu, która, za pośrednictwem jakichś „podszeptów" (J 8, 38: „to, co słyszeliście od waszego ojca"), przyjmuje się w Żydach i wywołuje chęć swojej własnej realizacji (fraza: θέλετε ποιεῖν). U cytowanego przez Ireneusza prezbitera mamy „zamysły odstępczej mocy", które zaszczepione (fraza: ἅ σοὶ χορηγεῖ – prawdopodobnie w sensie inspiracji) Markowi przez szatana, realizują się poprzez odwodzenie ludzi od prawdy.

Powstaje pytanie, na ile za sformułowaniem „σὸς πατὴρ Σατὰν" w cytacie w *Adversus haereses* I 15, 6 może stać również *implicite* oskarżenie o intencję zabójstwa? Oczywiście w tekście nie ma żadnych podstaw do tego, iż mogłoby chodzić o zwykłe morderstwo w sensie fizycznym. Ciąg asocjacji związanych z Kainem, każe jednak zastanowić się nad tym głębiej. Jak mogliśmy się już parokrotnie przekonać, szatan, w ramach swojego „ojcostwa", inspiruje Marka do wykonywania swoich zamysłów, polegających na odwodzeniu ludzi od prawdy. To właśnie koncepcja prawdy i stosunku do niej wydaje się być tu kluczowa. W J 8, 44b-c stwierdza się, że diabeł: „był od początku zabójcą człowieka i w prawdzie nie trwał, ponieważ nie ma w nim prawdy. Kiedy mówi kłamstwo, z siebie samego mówi, bo jest kłamcą i jego ojcem" (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λελεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ): działanie diabła jest morderstwem osiągniętym za pomocą kłamstwa.

---

do „τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν" z J 8, 44: w Żydach i w Judaszu jest ten sam wężowo-Kainowy duch. Sformułowanie „wstąpił w niego Szatan" należałoby więc rozumieć jako ostateczne ukompatybilnienie woli (serca) Judasza ze złożoną w nim diabelską dyspozycją – *de facto* Judasz przestaje być sobą, a staje się diabłem/szatanem. Tak go zresztą wprost nazywa Jezus w J 6, 70-71: „Odrzekł im Jezus: «Czyż nie wybrałem was dwunastu? A z was jeden jest diabłem». Mówił zaś to o Judaszu Iskariocie, synu Szymona, ten bowiem miał go wydać, jeden z dwunastu" (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολος ἐστιν. Ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμονος Ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα). Ciekawą literacką transpozycję tego motywu znajdujemy w powieści Romana Brandstaettera, *Jezus z Nazarethu* (Poznań 1993).

W tym kontekście powraca nam kwestia obraźliwej repliki, jaką wystosował do Marcjona Polikarp oraz jej interpretacja u Ireneusza, w świetle której należy się wystrzegać jakichkolwiek kontaktów z Kainopodobnymi („pierworodnymi szatana") „fałszerzami prawdy" lub, jak w ostrych terminach określa Jan Kerynta, „wrogami prawdy"[50]. Stoi za tym, jak się zdaje, przekonanie analogiczne lub po prostu tożsame, z koncepcją „śmierci drugiej" (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος) z Apokalipsy Jana. Obrazowana jest ona jako „jezioro gorejące ogniem i siarką", do którego zostanie wrzucony i zamknięty na zawsze diabeł-zwodziciel, Bestia, Fałszywy Prorok, Śmierć i Otchłań, ci którzy nie zostali zapisani w księdze życia (Ap 20, 10. 14. 15), a także: „tchórzliwi, niewierni, zepsuci, mordercy, rozpustnicy, czarownicy, czciciele idoli oraz wszyscy kłamcy" (Ap 21, 8 [podkr. – T.D.]: „τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν")[51]. W tym sensie, lęk przed tymi, którzy fałszują prawdę, wynika z tego, iż dając im posłuch, podlega się w rezultacie śmierci drugiej[52]. Innymi słowy, wydaje się, że za

[50] Odwrotna (jeśli chodzi o stosunek do „prawdy") tytulatura odnosi się do autorytetów, na które powołuje się Ireneusz: „boży prezbiter" z *Adversus haereses* I 15, 6 jest też „głosicielem prawdy" (κήρυξ τῆς ἀληθείας), zaś Polikarp (*Adversus haereses* III 3, 4) „świadkiem prawdy" (ἀληθείας μάρτυς). Motyw konieczności uciekania przed heretykami Ireneusz rozwija – zresztą w sposób wykazujący daleko idące podobieństwo do sposobu myślenia „bożego prezbitera" – w *Adversus haereses* II 31, 3.

[51] Podobna enumeracja określa w Ap 22, 15, tych, którzy pozostają na zewnątrz Niebiańskiej Jerozolimy. Są to: „psy [tj. męskie prostytutki – T.D.], czarownicy, rozpustnicy, mordercy, czciciele idoli i wszyscy miłujący i czyniący kłamstwo" (οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοι καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος).

[52] Istnienie takiego przekonania u Ireneusza w zasadzie nie podlega wątpliwości – por. np. *Adversus haereses* IV, praef. 4, SCh 100, 386-390 (podkr. – T.D.): „Tak samo bowiem «jak wąż zwiódł Ewę» (2Kor 11, 3), obiecując jej to, czego sam nie posiadał, tak też robią ci, którzy pretendują do [posiadania] większej wiedzy i niewypowiedzianych tajemnic oraz obiecują to, co nazywają przyjęciem do Pleromy. Pogrążają [przez to] w śmierci tych, którzy im wierzą, czyniąc ich apostatami od Tego, który ich stworzył. […] Teraz zaś, ponieważ nadeszły czasy ostateczne, rozszerzyło się zło wśród ludzi, nie tylko czyniąc ich apostatami, ale ustanawiając również, przez wiele chytrych działań, bluźnierców przeciwko Stwórcy, to jest wszystkich heretyków, o których była mowa. Wszyscy oni zaś, choć pochodzą z różnych miejsc i różnie nauczają, to jednak konkurują ze sobą w tym samym bluźnierczym planie: ranić śmiertelnie [ludzi] poprzez nauczanie bluźnierstw przeciwko Bogu, naszemu Stwórcy i żywicielowi i usunąć/zaprzeczyć zbawieniu człowieka." (*Quemadmodum* enim *serpens Evam seduxit*, promittens ei quod non habebat ipse, sic et hi praetendentes maiorem agnitionem et mysteria inerrabilia, et promittentes eam quam dicunt intra Pleroma esse receptionem, in mortem demergunt sibi credentes, apostatas eos constituentes ab eo qui eos fecit. [...] Nunc autem, quoniam novissima sunt tempora, extenditur malum in homines, non solum apostatas eos faciens, sed et blasphemos in plasmatorem instituit multis machinationibus, hoc est per omnes haereticos qui predicti sunt. Hi enim omnes, quamvis ex differentibus locis egrediantur et differentia doceant, in eundem tamen blasphemiae concurrunt propositum, le-

sformułowaniem σὸς πατὴρ Σατὰν stoi również – zapośredniczone w micie o pochodzeniu Kaina – oskarżenie o intencję zabójstwa (zaszczepioną w gnostyku przez szatana). Nie chodzi jednak o morderstwo zwykłe, lecz ostateczne – doprowadzenie zwiedzionych ludzi do śmierci drugiej, która jest śmiercią w znaczeniu totalnym[53].

MARK THE GNOSTIC, CAIN AND THE COUNTERFEITERS OF THE TRUTH
The fatherhood of Satan in anti-heretical polemics of the second century

(Summary)

One of the polemical tools used by the 2nd century Christian authors in disputes with the heretics is to define them as „children of Satan" (or, in reverse, identifying Satan as their „father"). According to the author of this text, this is by no means empty invective, but polisemic category, whose polemical force requires decoding. The purpose of this paper is to hypothesize about its sources in the hermeneutic tradition and its importance as an "argument" used against ideological adversaries. The reconstruction of these dimensions will be made on the basis of the speech against Mark the Gnostic which was delivered by an unknown (probably Asiatic) presbyter and preserved in the first book of *Adversus haereses* (15.6) of Irenaeus of Lyons. In the opinion of the author of this paper, naming heretics as children of Satan has its source in the targumic and midrashic interpretation of Gen 4.1, according to which Cain was not the child of Adam but of the Satan-serpent. If this intuition is correct, the polemical force of this phrase would lie in the stock of the negative associations, anchored in the myth of Cain – fratricide, who shared murderous intent with his father, satan.

---

tariter vulnerantes docendo blasphemiam in Deum factorem et nutrirorem nostrum et derogando salutem hominis").

[53] Nie chodzi o przeciwstawienie „śmierci duchowej" i „śmierci fizycznej", gdyż „śmierć druga" w ujęciu Apokalipsy nie jest jakimś stanem ducha, lecz właśnie totalnym wiecznym zniszczeniem, do którego zmartwychwstają niegodziwcy. Dotyka więc ono ich całej struktury psychofizycznej. Adekwatny i paradoksalny jej opis podaje Alan Bernstein (*Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym i początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006, 301): „[…] jest to śmierć tak żałosna, że ci, którzy nie zostaną z niej wskrzeszeni, pragnęliby umrzeć".

Ks. Henryk DYBSKI
(Lublin)

WYDANIA KRYTYCZNE, CZAS POWSTANIA I AUTORZY STAROŻYTNYCH *ŻYWOTÓW* ŚW. TEODORA STUDYTY
Jego *curriculum vitae* w oparciu o *Żywot A*

Przystępując do przedstawienia biografii Teodora Studyty, należy na wstępie zaznaczyć, że dosyć obszerne informacje dotyczące życia i działalności tego Świętego znajdują się w czterech żywotach greckich. Warto w tym miejscu dodać, że w literaturze naukowej każdemu z nich przydzielona została inna litera alfabetu (*A*, *B*, *C*, *D*)[1], która w tym przypadku nie wskazuje na ich kolejność chronologiczną, w jakiej wyszły spod pióra starożytnego hagiografa, lecz na rok wydania krytycznego. Trzeba podkreślić, że przy opracowywaniu niniejszego artykułu opierać się będziemy głównie na dwóch źródłach zaczerpniętych z *Vita Sancti Theodori Studitae B*, określanego także *Małym Żywotem* (ze względu na mniejszą objętość od dokumentu *A*) oraz *Vita Sancti Theodori Studitae A*, zwanego również *Dużym Żywotem*[2].

1. Wydanie krytyczne, autor i czas powstania *Małego Żywota* (*Vita B*). Po krótkim wprowadzeniu do interesującego nas tematu, skupimy uwagę na żywocie oznaczonym literą *B*. Podamy imię i nazwisko osoby, która odszukała jego kodeksy, datę ich publikacji oraz autora i czas powstania. Najpierw trzeba zakomunikować, iż *Żywot B* odkrył A. Mai w dwóch rękopisach watykańskich (608 i 1256), które były wydrukowane w 1853 r. w 6. tomie *Nova Patrum*

[1] Por. В. Алексійчук, *Настоятель, як духовний отець. Дослідження у світлі творів і навчання преп. Теодора Студита (759-826),* Львів 2009, 159; В. Латышевъ, *Житие преп. Феодора Студита въ мюнхенской рукописи № 467*, „Византійскій Временникъ" 21 (1914) 3-4, 222-226; B. Dziourach, *Życie duchowe mnicha na podstawie pism św. Teodora Studyty (759-826)*, Warszawa – Lwów 2001, 45; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, 146; J. Leroy, *Théodore Stoudite. Les grandes catéchèses* (*Livre I*); *Les épigrammes* (*I-XXIX*). Présentation, traduction et notes par Florence de Montleau, SO 79, Abbaye de Bellefontaine 2002, 17.

[2] Takie m.in. zapisy dwóch wyżej wymienionych źródeł będą stosowane w dalszej części tego artykułu; por. М. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит, его время, жизнь и творения*, w: *Полное собрание творений святых Отцов Церкви и церковных писателей*, red. Владимир митр. Ташкентский и Среднеазиатский (= ПСТСО), t. 6: *Преподобный Феодор Студит*, cz. 2: *Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения*, Москва 2011, 551.

Bibliotheca[3]. Trudno tu nie wspomnieć o tym, że na każdym z nich widnieje podpis tylko mnicha Michała. Ważną wskazówkę potwierdzającą częściowo powyższy zapis, spotykamy w rozdziale pierwszym *Vita B*, w którym narrator nazywa św. Teodora „ojcem naszego życia"[4]. Deklaruje w ten sposób swą przynależność do klasztoru studyjskiego, lecz nie wymienia ani swego imienia, ani występującego w obu kodeksach. Z kolei znawcy przedmiotu, m.in. W. Łatyszew[5] oraz prawosławny metropolita Taszkientu i Azji Średniej, Włodzimierz[6], zajmujący się tą kwestią, uważają go za twórcę *Vita B* i nie proponują innych rozwiązań. Na takim stanowisku stoją też M. Kanior[7] i A. Palusińska[8]. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się teraz na źródłach, z jakich korzystał autor *Małego Żywota.* Otóż czyni to w rozdziale pierwszym, gdzie oznajmia, iż przed ukazaniem się tego utworu, istniało już wcześniej kilka krótkich dzieł w formie sentencji pisanych wierszem. Były one wyrazem wdzięczności, a zarazem spontanicznej twórczości jego uczniów, wypływającej z potrzeby serca i ujrzały światło dzienne wkrótce po śmierci ich Archimandryty. Obok tych wczesnych wspomnień, pojawiły się nieco później niedługie opowiadania historyczne, będące owocem pracy anonimowych postaci, wywodzących się ze stanu duchownego. Sporządzający *Żywot B* nie ukrywa, że znał te próby literackie, będące dla wielu jemu współczesnych jedynym przekazem o św. Teodorze. Wystawia im dobrą ocenę za zebrane w nich cenne dane, które służyły mu jako pomoc przy opracowywaniu *Vita B*. Było ono zredagowane na prośbę zakonników i wielu osób świeckich, nieusatysfakcjonowanych dotychczasowymi dokonaniami na tym polu[9]. Nie zachowały się one co prawda w wersji oryginalnej, ale nie ma wątpliwości, że zawarte w nich informacje są obecne w *Małym Żywocie.* Należy podkreślić, że pisarz związany ze wspólnotą Studion, czerpał swoją wiedzę również z ksiąg, które wyszły spod pióra św. Teodora Studyty, a zwłaszcza z jego *Listów*[10] oraz od ascetów

[3] Por. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* (= NPB), t. 6, Romae 1853; po raz drugi *Vita B* ukazało się w 1864 r. jako przedruk wydania A. Mai i znajduje się w: PG 99, 233-328; warto zaznaczyć, że tym tekstem posługują się zwykle uczeni; również i my będziemy opierać się na tej publikacji; zapis tego źródła w *Patrologii* Migne'a w języku łacińskim jest następujący: *Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori abbatis monasterii studii a Michaele monacho conscripta*.

[4] *Vita et conversatio S. Theodori Studitae B* 1, PG 99, 233B: „πατὴρ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ἐβίω ζωῆς".

[5] Por. Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 222.

[6] Por. Владимир митр. Ташкентский и Среднеазиатский, *Предисловие к первому тому творений преподобного Феодора Студита*, w: ПСТСО, t. 5: *Преподобный Феодор Студит*, cz. 1: *Нравственно-аскетические творения*, Москва 2010, 15.

[7] Por. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, s. 146.

[8] Por. A. Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007, 74.

[9] Por. *Vita B* 1, PG 99, 233B-236B.

[10] Por. *Vita B* 23-24, PG 99, 264ABCD-265A; nie sposób tu pominąć także dzieł św. Teodora Studyty. Pragniemy przytoczyć przede wszystkim te utwory, w których zawarte są cenne informacje, dotyczące życia i działalności św. Teodora, a należą do nich: *Małe Katechezy*: PG 99, 509-688; *Sancti Theodori Studitae sermones parvae catcheseos*, ed. J. Cozza-Luzi, w: A. Mai, NPB, t. 9/1,

znających go osobiście. Dzięki żywej jeszcze pamięci o słowach i czynach ich przełożonego, mnich ów mógł uzupełnić swą biografię o pewne szczegóły, których brakowało we wcześniejszych dokumentach. Do grona tych cenobitów można zaliczyć Leona, który po wstąpieniu do klasztoru studyjskiego otrzymał imię zakonne Teodor, oraz Sofroniusza, będących świadkami cudów, jakie dokonały się za wstawiennictwem św. Teodora zarówno za życia, jak i po jego śmierci[11].

Następnym zagadnieniem, jakie zamierzamy poruszyć, będzie ustalenie czasu powstania *Vita S. Theodori Studitae B*. Po gruntownym zapoznaniu się z tym tekstem, doszliśmy do wniosku, że już w nim samym znajdują się argumenty rzucające światło na ten problem. Jednym z nich jest relacja narratora, będącego świadkiem uroczystego przeniesienia relikwii św. Teodora z Wysp Książęcych do odnowionego przez niego cenobium w Konstantynopolu[12], które miało miejsce w 844 roku[13]. Wymieniona data może być uznana chronologicznie za najwcześniejszą w procesie redagowania *Żywota B*. Przesuwa się ona w czasie o około 10 lat, dzięki informacji świadczącej o tym, że twórca *Małego Żywota* znał dobrze Sofroniusza, będącego igumenem Studionu[14] w latach 851-855[15]. Autor *Vita B* wspomina także o Mikołaju, który był jego starszym współbratem zakonnym. Z jego relacji dowiadujemy się, że Mikołaj jeszcze żył, gdy on redagował biografię św. Teodora[16]. Ponadto z *Żywota Mikołaja*[17], który ujrzał światło dzienne ok. 908/909 r., wiemy, iż był on dwukrotnie prześladowany po śmierci św. Teodora: pierwszy raz w czasie panowania cesarza Teofila (829-842), za wystąpienie w obronie ikon; po raz drugi zniósł wiele upokorzeń ze strony patriarchy Focjusza (858-867 i 877-886), ponieważ mu się naraził z powodu poparcia, jakiego udzielił patriarsze Ignacemu (847-858). Piszący *Vita B* współczuł Mikołajowi († ok. 868)[18], zwłaszcza wówczas, gdy został on pozbawiony urzędu przełożonego Studionu, a także wtedy, kiedy

---

Roma 1888; *Sancti Patris nostri Confessoris Theodori Studitis praepositi parva catechesis*, ed. E. Auvray, Parisiis 1891; *Wielkie Katechezy*: *Sancti Theodori Studitae sermones magnae catcheseos*, ed. J. Cozza-Luzi, w: A. Mai, NPB, t. 9/2, Roma 1888 i t. 10/1, Roma 1905; *Listy*: *Epistularum libri duo*, PG 99, 904-1669 lub ed. G. Fatouros, w: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 31/1-2, Berlin – New York 1992; oraz utwory pochwalne ku czci Teoktysty: *Laudatio funebris in matrem suam*, PG 99, 884-902; a także Platona: *Laudatio S. Platonis archimandritae*, PG 99, 804-849.

[11] Por. *Vita B* 49-55, PG 99, 305B-312C.

[12] Por. *Vita B* 68, PG 99, 325C-328A.

[13] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 552; Leroy, *Théodore Stoudite*, s. 26; Palusińska, *Filozofia ikony*, s. 75.

[14] Por. *Vita B* 54, PG 99, 309C.

[15] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 552.

[16] Por. *Vita B* 40, PG 99, 293A; zob. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 553.

[17] Por. PG 105, 864-925.

[18] Por. *Жизнь и подвиги преподбного Отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского, описанные монахом Михаилом (Житие 1-Vita A)*, w: ПСТСО, t. 5, s. 151, przypis 1; zob. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 553 i 555.

przeciwnicy Ignacego utrudniali mu swobodę poruszania się i kontaktowania z macierzystą wspólnotą w latach 861-868[19]. Na podstawie uwag, poświęconych Sofroniuszowi i Mikołajowi, należy stwierdzić, że opracowujący *Mały Żywot* kontynuował rozpoczęte przez siebie przedsięwzięcie zapewne jeszcze po 855 r., a ukończył je nie później niż w 868 roku. Natomiast M. Kanior uważa, że ukazał się on ok. 848 r.[20], zaś B. Dziourach w swojej pracy doktorskiej podkreśla, iż: „Najstarsze *Vita B* powstało niedługo po roku 868, tzn. przynajmniej 42 lata po śmierci Teodora"[21].

2. Wydanie krytyczne, autorstwo i czas powstania *Dużego Żywota* (*Vita A*). Po próbie dania odpowiedzi na postulaty zawarte w rozdziale pierwszym niniejszego artykułu, pragniemy przeprowadzić podobny proces badawczy także w stosunku do *Żywota A*. Otóż był on opublikowany w 1696 r. przez J. De la Beaune, w 5. tomie dzieł wybranych przez Sirmonda[22]. Szczególnie ważne są dwa jego kodeksy: koloński i watykański, gdyż na każdym z nich widnieje imię mnicha Michała. Ponadto w kodeksie watykańskim zamieszczony jest dopisek następującej treści: „dar Boga i trud Jana"[23], co by wskazywało również na niego, jako na człowieka, któremu można przypisać powstanie tego dzieła. Kolejnym osiągnięciem Sirmonda było odnalezienie jeszcze jednego rękopisu, którego autorem był Teodor Dafnopat, o czym świadczy podpis umieszczony na kartach tego dokumentu. Na podstawie powyższych przekazów trzeba zaznaczyć, że odnośnie do autorstwa *Vita A* istnieją trzy hipotezy, związane z wymienionymi osobami. Warto w tym miejscu zapoznać się z opinią niektórych uczonych, badających ten problem w XIX i na początku XX wieku. Wśród nich znajduje się A. Mai, który jest zdania, że *Żywot A* nie jest dziełem mnicha Michała, lecz Jana lub anonimowego hagiografa[24]. Z kolei M. Grossu (duchowny rosyjski żyjący przed 1917 r.) uważa, iż nie powinno się w tej sprawie wydawać ostatecznego wyroku tylko na podstawie rękopisów opublikowanych przez Sirmonda. Dodaje on, że oprócz już dostępnych, nie posiadamy żadnych innych, które być może istnieją, ale nie zostały jeszcze odkryte i dlatego podanie konkretnej postaci jest w tym przypadku problemem wciąż otwartym[25]; chociaż sam wyznaje, że redakcja *Dużego Żywota* wyszła prawdopodobnie „spod pióra nieznanego

[19] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 553.

[20] Por. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, s. 146.

[21] Dziourach, *Życie duchowe mnicha*, s. 45.

[22] Por. *Sirmondi Opera varia*, t. 5, Paris 1696; drugie wydanie *Vita A* jest przedrukiem publikacji przygotowanej przez Sirmonda i znajduje się w: PG 99, 113-232; trzeba dodać, że tekstem tym posługują się najczęściej naukowcy, a także my będziemy opierać się na tej pozycji, zapis zaś tego dzieła w *Patrologii Migne'a* w języku łacińskim brzmi następująco: *Vita et conversatio Sancti Patris nostri et Confessoris Theodori praepositi studitarum, conscripta a Michaele monacho*.

[23] Por. *Sirmondi Opera varia*, t. 5, Paris 1696.

[24] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 551-552.

[25] Por. tamże, s. 552.

igumena studyjskiego”[26]. Kończąc swoją refleksję M. Grossu dochodzi do przekonania, że ważniejsze od udzielenia odpowiedzi na wyżej postawione pytanie jest ustalenie czasu, w którym źródło to po raz pierwszy ujrzało światło dzienne[27]. Jego punkt widzenia, wydaje się nam jednak w pewnym stopniu nie do zaakceptowania. Nie należy bowiem tak łatwo rezygnować z podjęcia dalszych poszukiwań, nawet wówczas, gdy początkowe próby nie przyniosły oczekiwanych rezultatów; tym bardziej, że podanie imienia może okazać się kluczowe w rozwiązaniu tego problemu oraz przybliżyć, a w konsekwencji doprowadzić do ustalenia okresu, z jakiego pochodzi to dzieło (jak to uczynił W. Łatyszew, o czym będzie mowa niżej). Jednakże przez wyrażenie swojego zdania, zarówno A. Mai, jak i M. Grossu, studzą przedwczesny, w ich przekonaniu, entuzjazm C. Thomasa[28] i W. Łatyszewa[29], twierdzących, iż to właśnie Teodor Dafnopat napisał *Vita S. Theodori Studitae A*. Wspomniani przeciwnicy tej tezy, zalecają daleko idącą powściągliwość, stojąc na stanowisku, że zarówno mnich Michał, albo inny cenobita lub przełożony Studionu, a także Jan oraz niezidentyfikowany bliżej narrator, pretendują do tego tytułu na równi z Teodorem Dafnopatą. Wypada tu zauważyć, że przekazane przez nich dane nie są sprzeczne z informacjami zawartymi w kodeksach *Vita A*. Poglądy ich podważył W. Łatyszew, który poddał *Duży Żywot* wnikliwym badaniom. Rezultaty swojej wieloletniej pracy udostępnił szerszemu gronu czytelników w *Prawosławnym Zbiorze Palestyńskim*, wydanym w 1910 r.[30] oraz w 21. tomie czasopisma „Wizantijskij Wremiennik”, który ukazał się w Petersburgu w 1915 roku[31]. Przedstawia w nich działalność literacką Teodora Dafnopaty i porównuje ją z *Vita A*, wykazując, że istnieją między nimi liczne podobieństwa językowe. Publikacja ta okazała się bardzo ważna w historii dociekań, mających na celu ustalenie twórcy *Żywota A*. Ponadto studium opracowane przez W. Łatyszewa było tak przekonywujące, że znalazło akceptację wielu znawców przedmiotu i przyczyniło się do przewagi tej tezy nad wymienionymi propozycjami na ten temat, zwłaszcza w XX wieku. Jej przedstawicielami są nie tylko C. Thomas i W. Łatyszew, lecz również prawosławny biskup Włodzimierz[32]. Wydaje się więc, iż wyjaśniono już wiele wątpliwości w tej materii. Nie oznacza to wszakże, że proces rodzących się nowych pytań i odpowiedzi został definitywnie zakończony. Do takiej konkluzji skłaniają nas wiadomości, jakie pojawiły się w dysertacji doktorskiej A. Palusińskiej: podkreśla ona w niej, że *Vita B* i *A* „zostały napisane w klasztorze Studion (Studiosa) w Konstantynopolu przed 868 rokiem, kiedy to umarł Michał,

[26] Tamże, s. 556-557.
[27] Por. tamże, s. 552.
[28] Por. C. Thomas, *Theodor von Studion und sein Zeitalter*, Osnabrück 1892, 22-23.
[29] Por. Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 222.
[30] Por. tamże, s. 222, przypis 1.
[31] Por. tamże, s. 222-223.
[32] Por. ПСТСО, t. 5, s. 15.

uczeń Teodora”[33]. Ustosunkowując się do tej wypowiedzi, trudno nie zauważyć, że brakuje w niej uzasadnienia, które potwierdziłoby takie stanowisko. Reasumując dotychczasowe rozważania, wydaje się nam, biorąc pod uwagę także rozbieżne opinie A. Mai, M. Grossu i A. Palusińskiej, że *Vita S. Theodori Studitae A* jest owocem wysiłku, jakiego podjął się Teodor Dafnopat, żyjący w 1 poł. X wieku[34] i na ten okres datuje się powstanie tej biografii.

Kontynuując ten wątek, nie sposób nie odnotować informacji znajdujących się w *Przedmowie do Żywota A*. Zawarte w niej dane potwierdzają bowiem fakt wykluczający autorstwo mnicha Michała oraz innego cenobity ze Studionu. Taki wniosek narzuca się nam po przeczytaniu tego tekstu, którego narrator wyraźnie zaznacza, że nie jest on członkiem wspólnoty zakonnej św. Teodora, lecz tylko osobą, która pragnie utrwalić na kartach stworzonego przez siebie dzieła podziw dla tak charyzmatycznej i powszechnie szanowanej postaci. W dalszej części tej *Przedmowy* przyznaje, iż znane mu były utwory poświęcone św. Teodorowi, ale według niego zawierały one bardzo mało szczegółów o tym Świętym i były przedstawione w sposób wybiórczy. Dlatego właśnie podjął się zadania opracowania czegoś nowego, obejmującego najważniejsze etapy z życiorysu św. Teodora. Uważa, że dopiero ułożona przez niego pozycja, choć jeszcze niedoskonała, to jednak najpełniej ukazuje dzieje wielkiego igumena[35]. Z kolei w 56. rozdziale *Żywota A* podkreśla, że przed napisaniem tego dzieła, dysponował tak dużą ilością materiału, iż był zmuszony przekazać niemalże każde wydarzenie w skróconej formie[36]. Pomija zaś milczeniem dokumenty, istniejące już wcześniej, zwłaszcza *Vita B*, z których zapewne korzystał.

Na podstawie zaś *Żywota B* łatwo dostrzec, jak wielkim szacunkiem jego autor darzył św. Teodora oraz z jakim pietyzmem odnosił się do ascetycznych ideałów swego przełożonego, będących i dla niego normą postępowania[37]. Natomiast w *Vita A* nie spotyka się wyrażeń świadczących o bliskości opowiadającego z prezentowanymi przez niego bohaterami. Zarówno Leon, który w Studionie otrzymał imię zakonne Teodor, Sofroniusz, jak i Mikołaj, są dla niego cenobitami żyjącymi w odległej przeszłości i zapewne z tego powodu nie poświęca im zbyt wiele miejsca[38]. Oprócz tego, opuszcza pochodzenie i imiona niektórych osób, nie mających dla niego większego znaczenia. Wśród nich jest obecny Anastazy, dowódca wojska regionu wschodniego, wywodzący się z rodu Martynian[39], którego nazywa tylko Anastazym[40]. O innym oficerze

[33] Palusińska, *Filozofia ikony*, s. 74.
[34] Por. Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 222.
[35] Por. *Vita A* Praefatio, PG 99, 113AB-116AB.
[36] Por. tamże 56, PG 99, 165C.
[37] Por. *Vita B* 1, PG 99, 233A-236A.
[38] Por. *Vita A* 103 i 109-111, PG 99, 208C-212D.
[39] Por. *Vita B* 40 i 44, PG 99, 293B-300B.
[40] Por. *Vita A* 88 i 98, PG 99, 196A-204A.

armii, Kraterze[41], nawet nie wspomina[42]. Podobnie postępuje z Diogenem[43], będącym sługą Wardy, stojącego na czele głównego garnizonu stacjonującego w Smyrnie[44]. Po zestawieniu ze sobą *Vita S. Theodori Studitae B* i *A* należy stwierdzić, że *Żywot A* był zredagowany wówczas, gdy w pamięci ludzkiej zdążyły się już zatrzeć pewne wątki z życia św. Teodora. Wiążąc więc jego powstanie z czasem po 868 r., trzeba dodać, że według M. Grossu, pojawił się on nieco później niż pod koniec IX i na początku X wieku[45]. Bardzo zbliżone stanowisko w tej kwestii zajął W. Łatyszew, o czym była mowa wyżej.

3. Podobieństwa i różnice między *Vita S. Theodori Studitae B* i *A*. Po próbie przedstawienia pierwszych wydań krytycznych, autorów oraz czasu napisania *Żywotów B* i *A*, zamierzamy skupić się na podobieństwach i różnicach, jakie zachodzą pomiędzy nimi, by w ten sposób otrzymać pełniejszy obraz życia i działalności św. Teodora Studyty. Zanim to uczynimy pragniemy zaznaczyć, że *Żywot B* jest czasowo starszy, objętościowo zaś krótszy o 1/3 tekstu i liczy prawie o połowę mniej rozdziałów (68) niż jest ich w *Vita A* (131).

Po uważnym zapoznaniu się z *Vita B* i *A*, można bez większego trudu dojść do wniosku, że istnieje między nimi uderzająca zbieżność, polegająca na bliskiej zależności literackiej. Jest ona tak duża, że gdyby zestawiono obok siebie spis treści każdego z nich, to poza niewielkimi zmianami byłby on prawie identyczny. Jednym z wyjątków jest *Przedmowa* do *Żywota A*[46], będąca jedynym oryginalnym dziełem hagiografa; choć wydaje się nam, że i ona wzorowana jest na rozdziale pierwszym *Vita B*[47]. Nie ma wątpliwości, że narrator *Dużego Żywota* kopiuje *Vita B* i nie odstępuje od niego ani na krok, aż po najmniejsze szczegóły. Jeśli miejscami wprowadza pewne zmiany i uzupełnienia, to z tego powodu, że przyświeca mu nieco inny cel, który polega na ukazaniu wszystkich ważnych wydarzeń zaczerpniętych z życia św. Teodora. Dlatego też stara się nie pominąć niczego istotnego z obawy, by jego praca nie podzieliła losu krótkich utworów powstałych przed *Vita A*[48].

Wśród rozdziałów znajdujących się w *Vita A*, spotyka się i takie, w których rozwinięto zagadnienia poruszane tylko nieznacznie w *Żywocie B*. Należą do nich te, w których podane są m.in. tytuły dzieł Teodora, wymienione w *Vita A*[49] i odpowiadające im w *Żywocie B*[50], czy też kwestia teologii ikony

[41] Por. *Vita* B 42, PG 99, 296B.
[42] Por. *Vita A* 93, PG 99, 200AB.
[43] Por. *Vita B* 45, PG 99, 300C.
[44] Por. *Vita A* 99, PG 99, 204B.
[45] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 555.
[46] Por. *Vita A* Praefatio, PG 99, 113A-116B.
[47] Por. *Vita B* 1, PG 99, 233A-236B.
[48] Por. *Vita A* Praefatio, PG 99, 116AB.
[49] Por. *Vita A* 35-41, PG 99, 152B-153C.
[50] Por. *Vita B* 22-24, PG 99, 261D-265A.

w *Vita A*[51] i w *Vita B*[52]. Godne podkreślenia jest i to, że w *Vita S. Theodori A*, występują niekiedy nowe informacje, których nie ma w *Małym Żywocie*; są to m.in. dane o św. Bazylim Wielkim[53], czy konsulu Studiosie[54].

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje, nie trudno zauważyć, że piszący *Vita A* poszerza swoje opracowanie, co czyni je bardziej obszernym od *Żywota B*. Z kolei w *Żywocie B* obecny jest w większym stopniu element dydaktyczny. Trzeba zauważyć, że redagujący *Vita B* nie wykorzystał niektórych dostępnych mu materiałów, dotyczących zwłaszcza perspektywy historycznej[55], uwzględnionej w szerszym zakresie w *Żywocie A*. Wydaje się, że przyczyna takiego stanu rzeczy leży w jego zainteresowaniach jako autora z kręgów monastycznych, koncentrującego się na tematyce natury teologicznej, m.in. na Opatrzności Bożej[56] i działaniu złego ducha[57], a więc na problemach dominujących w tomach, które wyszły spod pióra św. Teodora. Stąd też twórca *Małego Żywota* powołuje się dosyć często na zasługi i cnoty osób występujących w Piśmie Świętym i przypisuje je swoim bohaterom. Przykładem takiego zabiegu jest np. porównanie św. Teodora do Mojżesza, zatroskanego o losy Narodu Wybranego. Trzeba bowiem podkreślić, że także i Archimandryta Studion wziął na siebie odpowiedzialność za powierzonych mu przez Boga ascetów, by ich doprowadzić już nie do Ziemi Obiecanej, jak to było w przypadku Mojżesza, lecz do duchowego pokoju. Ponadto mnich Michał lub asceta o innym imieniu, będący członkiem wspólnoty studyjskiej, kontynuując ten wątek dodaje jeszcze, że „nasz Mojżesz"[58], czyli św. Teodor, przebywając na szczycie duchowej kontemplacji, również stał się prawodawcą, gdy pod natchnieniem Bożego Ducha przekazał napisaną przez siebie regułę mieszkającym razem z nim cenobitom; postąpił też roztropnie, wyznaczając na poszczególne urzędy klasztorne odpowiednich współbraci. Pragnął w ten sposób naśladować tego samego męża, który korzystając z rady teścia Jetry, podzielił się władzą, ustanawiając sobie współpracowników, noszących razem z nim ciężar obowiązków (por. Wj 18, 13-25).

4. Wydanie krytyczne i czas powstania *Vita S. Theodori Studitae C*. Po omówieniu podstawowych danych dotyczących *Żywotów B* i *A* oraz po zapoznaniu się z zachodzącymi między nimi podobieństwami i różnicami, zamierzamy poświęcić nieco miejsca także trzeciemu z kolei *Vita C*. Jego tekst został odnaleziony w kodeksie moskiewskim (520), znajdującym się w Muzeum

[51] Por. *Vita A* 65-74, PG 99, 173D-184A.
[52] Por. *Vita B* 33-34, PG 99, 280C-300B.
[53] Por. *Vita A* 13, PG 99, 128CD.
[54] Por. *Vita A* 29, PG 99, 145AB.
[55] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 556.
[56] Por. *Vita B* 45, PG 99, 300C.
[57] Por. *Vita B* 25, PG 99, 265B.
[58] Por. *Vita B* 21, PG 99, 261A.

Rumiancowskiego w Moskwie (*Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani*) i pochodzi z XII wieku[59]. Warto zaznaczyć, że *Żywot C* został wydrukowany dzięki staraniom W. Łatyszewa, w 21. tomie czasopisma „Wizantijskij Wremiennik", który ukazał się w Petersburgu w 1915 roku[60]. W swojej treści niewiele odbiega on od *Żywotów B* i *A*, choć od każdego z nich jest obszerniejszy. Godne uwagi jest również opowiadanie dotyczące wizji św. Hilariona, który, według autora tego opisu, był świadkiem wyjścia duszy z ciała św. Teodora Studyty w czasie jego śmierci. Temat ten jest obecny w *Vita C*, nie występuje jednak ani w *Małym*, ani *Dużym Żywocie*[61].

5. Wydanie krytyczne i czas powstania *Vita S. Theodori Studitae D.* *Żywot D* nie został jeszcze opublikowany. Znajduje się on w kodeksie monachijskim (467) na stronach 191-258 i pochodzi z XI wieku. Zwięzłe informacje dotyczące tego rękopisu przekazał nam W. Łatyszew. Doszedł on do wniosku, że *Vita D* jest tym samym tekstem, co *Żywot A*, liczy tyle samo rozdziałów (131), choć jest od niego późniejsze i różni się tylko z powodu błędów popełnionych przez kopistę[62]. Odmienną opinię wyraził R. Cholij, który uważa, że między *Żywotami A* i *D* zachodzą rozbieżności, nie dające się pogodzić w świetle przeprowadzonych przez niego badań[63]. Podobne stanowisko zajął G. Fatouros, który zwrócił uwagę na rozbieżności zachodzące między *Vitae A* i *D*. Stwierdził ponadto, iż wyżej wymienione dwa *Żywoty* mają swoje szczególne odniesienie do najstarszego i najbardziej wiarygodnego *Vita B*[64].

6. *Curriculum vitae* św. Teodora Studyty w oparciu o *Żywot A*. Po opracowaniu zagadnień związanych z wydaniami krytycznymi, twórcami i czasem powstania wyżej wymienionych źródeł, pragniemy przedstawić *curriculum vitae* św. Teodora, głównie na podstawie *Żywota A*. Wybrany on został do tego przede wszystkim z powodu najszerszej perspektywy historycznej, a zarazem jako najbardziej zbliżony pod względem treści do najstarszego *Vita B*. Informacje w nim zawarte, odnoszące się do osoby św. Teodora, zaprezentujemy w sposób chronologiczny, posiłkując się przy tym również literaturą przedmiotu[65].

---

[59] Por. Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 224, przypis 1.

[60] Por. *Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani N^o. 520*, ed. В. Латышевъ, „Византійскій Временникъ" 21 (1914) nr 3-4, 258-304.

[61] Por. ПСТСО, t. 5, s. 16, przypis 2; Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 252, przypis 1 i 2,

[62] Por. Латышевъ, *Житие прп. Феодора Студита*, s. 222-254, spec. 222-225 i 253-254.

[63] Por. R. Cholij, *Life and times of Theodore the Stoudite. Introduction*, w: tenże, *Theodore the Stoudite. The ordering of holiness*, Oxford 2009, 7-8, przypis 28.

[64] Por. G. Fatouros, *Theodoros Studites' Leben und Werk*, w: tenże, CFHB, 31/1, s. 3*-4*; zob. także: T. Matantseva, *Un fragment d'une nouvelle vie de Saint Théodore Stoudite*, ByF 23 (1996) 151-163.

[65] Por. Гроссу, *Преподобный Феодор Студит*, s. 543-816; И.И. Соколов, *Преподобный*

Otóż z *Dużego Żywota* wynika, że św. Teodor urodził się (759) i wychował w zamożnej, pobożnej oraz szanowanej rodzinie mieszczańskiej w Konstantynopolu. Ojciec jego, Fotyn, piastował dosyć wysokie stanowisko w urzędzie podatkowym. Jego matka Teoktysta, zajmowała się wychowaniem córki i trzech synów[66]. Wykształcenie dzieci było dla rodziców jednym z priorytetów, dlatego powierzyli Teodora najpierw pod opiekę wynajętego przez siebie nauczyciela. Gdy spostrzegli, że był pilny i dobrze wywiązywał się z nałożonych przez opiekuna obowiązków, postanowili zadbać o dalszą edukację syna. Posłali go na studia obejmujące gramatykę, retorykę, dialektykę i filozofię. Po ich ukończeniu otwarła się przed nim kariera zawodowa. Jednakże Teodor, jak podkreśla autor *Żywota A*, będąc jeszcze studentem, zaobserwował w postępowaniu wielu swoich kolegów poważne braki moralne. Unikał więc ich towarzystwa, a praktykował ascezę, ceniąc sobie zwłaszcza czystość, powściągliwość (przyjmowanie lekkich posiłków), odpowiedzialność za każde wypowiedziane słowo i męstwo. Wiele czasu przeznaczał też na studium Pisma Świętego, odznaczając się wyjątkową przenikliwością w interpretowaniu tekstów natchnionych[67].

Dalsze jego plany dotyczące przyszłości potoczyły się zgodnie z dotychczasowymi pragnieniami. Duży wpływ na ich realizację miał Platon – rodzony brat matki Teoktysty, który prowadził od młodości życie pełne wyrzeczeń na górze Olimp w Bitynii. Posiadał wyjątkowy dar przekonywania innych do wyboru drogi, prowadzącej do całkowitego oddania się Bogu w czystości. Aktywność Platona na tym polu nie okazała się daremna i skierowana była najpierw do najbliższego otoczenia. Wśród osób, które pozytywnie odpowiedziały na ten apel, było m.in. trzech rodzonych braci naszego propagatora rad ewangelicznych. Do tego grona dołączyła również Teoktysta wraz z mężem i dziećmi (781)[68]. Należy dodać, że rodzice Teodora rozdali przedtem swoje dobra ubogim mieszkańcom Konstantynopola oraz darowali wolność licznej służbie. Następnie opuścili stolicę i udali się do majątku ziemskiego, zwanego Sakudion, należącego do Fotyna. Posiadłość ta znajdowała się w prowincji Bitynia, na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej i położona była w okolicy zalesionej, z łatwym dostępem do wody, a panująca wokół cisza, a także piękno przyrody, stwarzały wprost wymarzone warunki do modlitewnego skupienia i kontemplacji[69]. Teodor (miał wówczas 22 lata), podobnie jak pozostali

---

Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность, w: *Лекции по истории греко-восточной Церкви*, red. И.И. Соколов, Санкт-Петербург 2005, 209-321; H. Evert-Kappesowa, *Historie konstantynopolitańskie*, Łódź 1988, 90-116; J. Leroy, *Théodore et l'histoire. Vie de Théodore Stoudite*, w: tenże, *Théodore Stoudite*. *Les grandes catéchèses*, (*Livre I*), s. 17-24; *Żywoty świętych*, cz. 1 (Listopad), red. K. Leśniewski, Lublin 1998, 214-242.

[66] Por. *Vita A* 1, PG 99, 116B-117A.

[67] Por. *Vita A* 2-3, PG 99, 117BCD-120ABC.

[68] Por. Evert-Kappesowa, *Historie konstantynopolitańskie*, s. 94-96.

[69] Por. *Vita A* 4-6, PG 99, 120D-121C.

adepci wkraczający na wąską ścieżkę umartwień, chętnie poddał się duchowemu kierownictwu Platona. Posiadał już co prawda pewne doświadczenie ascetyczne, ale dopiero teraz zaczęło się ono rozwijać pod czujnym okiem wuja. Po okresie próbnym i postrzyżynach otrzymał habit, i od tego momentu podejmowane przez niego praktyki pokutne stawały się coraz surowsze. Platon zdawał sobie sprawę z tego, że uczeń nie może w pełni opanować sztuki panowania nad sobą, poprzestając na słuchaniu samych konferencji, i dlatego zalecał mu ćwiczenie się w posłuszeństwie i pokorze. Trzeba przyznać, iż realizował on te polecenia z gorliwością nowicjusza i był gotowy na każde wezwanie, co nie uszło uwagi wymagającego przeora. Z dalszej relacji twórcy *Vita A* wynika, że Teodor wyróżniał się wyjątkową powściągliwością w przyjmowaniu pokarmów, harmonią cnót oraz służebną postawą wobec współbraci[70], naśladując dobrowolne uniżenie się Chrystusa (por. Flp 2, 5-8). Nic więc dziwnego, że Platon darzył go zaufaniem i powierzał mu do wykonania trudne zadania, z których wywiązywał się wzorowo. Uczynił go nawet odpowiedzialnym za budowę świątyni pod wezwaniem św. Jana Teologa, której wnętrze wyposażył według własnego projektu, przystosowując je do godnego sprawowania liturgii. W Sakudion pogłębił swoją wiedzę z zakresu Starego i Nowego Testamentu. W kręgu jego zainteresowań byli także Ojcowie Kościoła i ich spuścizna literacka. Spośród pisarzy epoki patrystycznej najbardziej cenił św. Bazylego Wielkiego († 379) i jego dzieła, poświęcone zwłaszcza monastycyzmowi[71], które uważał za normę życia dla braci mieszkających w klasztorze. Gdy zaś Platon zlecił mu, by czuwał nad dyscypliną zakonną, wówczas Teodor korzystał z doświadczenia i rad tego samego metropolity Kapadocji. Aby sumiennie wypełnić swoją misję, dbał również o ducha ubóstwa i prostoty, usuwając z postępowania powierzonych mu cenobitów świeckie wzorce, polegające m.in. na zajmowaniu się handlem, czy nabywaniu niewolników i zwierząt[72]. Platon przez niespełna 10 lat przebywania z Teodorem, poznał jego przymioty i sprawdził je w konkretnym działaniu. Ocena wystawiona siostrzeńcowi była wyjątkowo wysoka, dlatego też wyszedł z propozycją przedstawienia go biskupowi, jako kandydata do kapłaństwa. Początkowo igumen spotkał się ze zdecydowaną odmową ze strony Teodora, gdyż ten czuł się niegodny, by jako szafarz sakramentów przystąpić do ołtarza i sprawować Eucharystię, podczas której, jak pisze narrator *Dużego Żywota*, rzeczywistość niewidzialna zstępuje z nieba i łączy się z liturgią ziemską. Dopiero po pewnym czasie doszedł do wniosku, że nie można postępować wbrew woli Platona, którego idea, w co głęboko wierzył, musiała wypływać z Bożego natchnienia. Święceń prezbite-

[70] Por. *Vita A* 7-9, PG 99, 121D-125A.

[71] Zapewne św. Teodor Studyta miał na myśli następujące dzieła św. Bazylego Wielkiego: *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, tłum. J. Naumowicz: *Reguły dłuższe*, ŹM 6, Kraków 1995, 41-181; *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1305, tłum. tenże: *Reguły krótsze*, ŹM 6, 185-453.

[72] Por. *Vita A* 10 i 13, PG 99, 125BC i 128C-129C.

ratu[73] udzielił mu patriarcha Tarazjusz (784-806) w Konstantynopolu (787). W ten sposób Platon przygotowywał godnego po sobie następcę. Odczuwał bowiem zmęczenie spowodowane ciężarem wieku, surowymi praktykami pokutnymi i obowiązkami, zbyt trudnymi do udźwignięcia w powiększającej się wspólnocie. Uważał, że siostrzeniec spełniał już konieczne warunki do objęcia tak ważnego zadania i utwierdzał w tym przekonaniu zarówno zainteresowanego, jak i podwładnych. Tym razem opór Teodora był wyjątkowo duży, argumenty podobne do poprzednich, a niechęć do sprawowania tego urzędu, zdawała się być nie do pokonania. Przeor posłużył się wówczas podstępem, polegającym na symulacji śmiertelnej choroby, w obliczu której zgromadzeni wokół niego asceci mieli usłyszeć ostatnie rozporządzenia. Najważniejszą kwestią było powołanie nowego przełożonego, którego nie wyznaczył osobiście, ale decyzję poddał zebranym pod głosowanie. Teodor został jednogłośnie okrzyknięty archimandrytą i z pokorą przyjął odpowiedzialność za dalsze losy Sakudionu (794)[74]. Miał wtedy 35 lat i był od 13 lat mnichem w tym klasztorze[75]. Zapewne nie przewidywał, jak potoczą się jego stosunki z władcami rezydującymi w Konstantynopolu. Kontynuując swoje rozważania twórca *Vita A* wymienia najpierw tych, z którymi Teodor nie miał bliższego kontaktu, a należeli do nich m.in.: Leon III Izauryjczyk (717-741), Konstantyn V Kopronim (741-775), Leon IV Chazar (775-780), którzy znani byli z prześladowania zwolenników kultu świętych obrazów. Po śmierci Leona IV Chazara, władzę początkowo w imieniu małoletniego syna Konstantyna VI (780-797) sprawowała jego małżonka Irena (797-802), obrończyni kultu ikon[76]. Dzięki jej nieugiętej postawie doszło do zwołania II Soboru Nicejskiego, który odbył się w 787 roku. Na obrady przybyło ok. 300 biskupów oraz przedstawiciele życia konsekrowanego z aktywnie uczestniczącym w nich Platonem. Hierarchowie zgromadzeni w Nicei pod przewodnictwem patriarchy Tarazjusza potępili ikonoklazm, nie napotykając na większe trudności[77]. Napięcie między Ireną a dorastającym Konstantynem VI rosło coraz bardziej. W 787 r., mając 16 lat, poślubił Marię z Paflagonii, a następnie rozwiódł się z nią i wbrew jej woli osadził ją we wspólnocie ascetek, gdzie została mniszką. Potem powtórnie ożenił się z Teodotą (795), krewną Teodora i Platona[78], co wywołało poważne zgorszenie nie tylko w stolicy, lecz także w innych miastach i odległych prowincjach, m.in. nad Bosforem i u Gotów, gdzie wysocy rangą urzędnicy zaczęli naśladować niemoralne postępowanie imperatora. Patriarcha Tarazjusz odmówił kategorycznie udziału w ceremonii ślubnej, ponieważ w świetle prawa kościelnego istniały przeszkody uniemożliwiające zawarcie tego związku. Na

[73] Por. *Vita A* 14, PG 99, 129C-132B.

[74] Por. Leroy, *Théodore Stoudite*, s. 26.

[75] Por. *Vita A* 15-16, PG 99, 132B-133C.

[76] Por. T.E. Gregory, *Historia Bizancjum*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, 199.

[77] Por. *Vita A* 2 i 4, PG 99, 117BD i 120CD.

[78] Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 2008, 199-202.

ten krok zdecydował się prezbiter Józef, będący ekonomem stołecznej społeczności kościelnej, żywiąc nadzieję, że otworzy mu to drogę do zrobienia kariery. W zaistniałej sytuacji Teodor obawiał się, że zły przykład dany przez panującego rozprzestrzeni się i ogarnie nowy krąg obywateli, zwłaszcza pełniących ważne funkcje w administracji państwowej oraz przerodzi się w obowiązujące prawo. Nie chcąc, by do tego doszło, podjął pierwsze kroki w tym kierunku i wydał rozporządzenie swoim współbraciom, by uważali Konstantyna VI za wyłączonego ze wspólnoty kościelnej. Kiedy wiadomość ta dotarła do cesarza, mimo wzburzenia przez pewien czas zachowywał pozorny spokój, gdyż miał nadzieję, że poprzez pozyskanie tak wielkiego autorytetu, jakim cieszył się Teodor, zjedna sobie przychylność znacznej liczby wpływowej ludności, zwłaszcza wśród pobożnych wiernych świeckich oraz tych, którzy oddali się na wyłączną służbę Bogu. Plan działania był misternie przez Konstantyna VI przygotowany, lecz trudno mu było przewidzieć, jak zachowa się przeor. Pierwsza wykonała swoje zadanie Teodota. Polegało ono na posłaniu do Sakudionu darów i dużej ilości złota oraz powołaniu się na więzy rodzinne. Próba ta nie powiodła się, gdyż kuzyn okazał się niezachwiany w swoim postanowieniu. Władca udał się wówczas do znanego uzdrowiska, położonego blisko miejsca, gdzie przebywał Teodor, by pod pozorem korzystania z gorących kąpieli, osobiście odwiedzić surowego igumena. Nie spodziewał się jednak, że zostanie zignorowany, a zamiast należytego przyjęcia, zastanie bramy cenobium starannie zamknięte[79]. W rezultacie tego incydentu Teodor wraz z grupą ascetów był biczowany, a następnie z jedenastoma z nich, zesłany na wygnanie do Tesaloniki (796). Z tego pierwszego wygnania korespondencyjnie podtrzymywał na duchu osoby konsekrowane i kapłanów, a o zaistniałej sytuacji powiadomił papieża Leona III (795-816), od którego otrzymał list pełen pochwał za nieugiętość w słusznej sprawie. Rządy Konstantyna VI nie trwały jednak długo, ponieważ z rozkazu Ireny został pojmany i oślepiony (797), Teodor zaś powracający z internowania, był uroczyście witany w Konstantynopolu m.in. przez patriarchę Tarazjusza i cesarzową. Heroiczna postawa archimandryty sprawiła, że Sakudion cieszył się coraz większą sławą i licznymi powołaniami. Nadeszły upragnione chwile spokoju, które wkrótce zostały ponownie zakłócone przez najazdy Arabów, pustoszących zachodnie wybrzeża Azji Mniejszej. Z powodu niebezpieczeństwa zagrażającego życiu, mieszkańcy Sakudionu byli zmuszeni go opuścić, znajdując przyjęcie w innych klasztorach[80]. Teodor powrócił do stolicy (798), gdzie Tarazjusz i Irena zaproponowali mu, by w niej pozostał i odnowił życie monastyczne w Studionie, gdzie przebywało około 12 ascetów. Klasztor ten i kościół pod wezwaniem św. Jan Chrzciciela, ufundował w połowie V wieku bogaty, przybyły z Rzymu patrycjusz Studyta. Mieszkała w nim stale znaczna ilość zakonni-

[79] Por. *Vita A* 18-22, PG 99, 136C-140B.
[80] Por. *Vita A* 22-28, PG 99, 140B-145A.

ków, aż do momentu, gdy wysiedlił ich stamtąd Konstantyn V Kopronim. Po burzliwych czasach i wydarzeniach nastąpił okres sprzyjający osobom podejmującym drogę rad ewangelicznych. Nic więc dziwnego, że i dla Studionu nadeszła taka chwila, również dzięki energicznej działalności Teodora oraz szeroko znanej o nim opinii, jako człowieku wymagającym i o niezłomnych zasadach. Te pozytywne cechy Teodora przyczyniły się do tego, że prawie codziennie przyjmował nowych kandydatów, pragnących poświecić się na wyłączną służbę Bogu. Wśród nich znajdowali się świeccy i mnisi, zwłaszcza przybyli z Sakudion. Po pewnym czasie zgromadziło się wokół niego ok. 1000 cenobitów. Aby tak liczne zgromadzenie mogło sprawnie funkcjonować, ustanowił urzędników, niosących razem z nim ciężar obowiązków. Byli oni najbliższymi jego współpracownikami, wyznaczającymi pracę i nadzorującymi braci, którzy wykonywali różne zawody, począwszy od prac na roli i w warsztacie szewskim, aż po troszczących się o piękno liturgii. Bardzo istotnym ogniwem była dla nich wspólnota stołu, modlitwy, prostota ubioru, a przede wszystkim stworzenie jednej rodziny mniszej, dążącej do świętości każdego z jej członków[81]. Ten proces budowania wzajemnych relacji wymagał jednak czasu i mógł się urzeczywistnić tylko w atmosferze pokoju. Nie trwał on jednak długo, ponieważ uzurpator, a wkrótce nowy cesarz, Nikefor I (802-811), pozbawił władzy Irenę, po śmierci zaś patriarchy Tarazjusza wybrał na ten urząd człowieka świeckiego, o takim samym imieniu jak on, Nikefora I (806-815). Zmusił go następnie do przywrócenia funkcji kapłańskiej Józefowi, której był pozbawiony przez jego poprzednika. Decyzja ta okazała się brzemienna w skutki, gdyż doprowadziła do kolejnego rozłamu. Na czele opozycji stał Teodor ze swoimi współbraćmi oraz częścią wiernych, sprzeciwiających się rozporządzeniu władcy, podjętej wbrew tradycji ustalonej przez pasterzy Kościoła. Archimandryta Studionu nie obawiał się gróźb imperatora i jego zwolenników, ale nie uważał za wskazane zerwanie więzi z patriarchą. Spór miedzy skonfliktowanymi stronami narastał, w rezultacie czego Teodor po raz drugi wraz z rodzonym bratem Józefem i Platonem zostali zesłani na wyspę, leżącą niedaleko Konstantynopola (809-811). Osieroceni cenobici Studionu, mimo prób zastraszania ich, pozostali wierni swojemu przełożonemu. Prześladowanie to skończyło się w momencie, gdy cesarz Nikefor I poległ w bitwie z bułgarskim chaganem Krumem[82]. Nowym władcą bizantyńskim został Michał I Rangabeusz (811-813), który odwołał z wygnania Teodora oraz przywrócił należny szacunek duchowieństwu i mnichom, jaki utracili podczas represji, zaś prezbitera Józefa wyłączył ponownie ze społeczności Kościoła. Warto tu jeszcze odnotować informację autora *Żywota A* o dobrych stosunkach patriarchy Nikefora I z papieżem Leonem III, wyrażającym się również krytycznie na temat cudzołożnego związku Konstantyna VI. Wtedy też nastąpiła

[81] Por. *Vita A* 28-31 i 34, PG 99, 144D-148D i 149D-152A.

[82] Por. Gregory, *Historia Bizancjum*, s. 204-208.

dogodna chwila na zawiązanie zażyłej przyjaźni Teodora z patriarchą Nikeforem I, który przybył do Studionu z okazji pogrzebu Platona († ok. 814)[83]. Panująca wówczas tam atmosfera, sprzyjająca modlitwie i pracy, była znowu przerwana z powodu przewrotu pałacowego. Jego autorem był jeden z dowódców wojskowych Michała I, niejaki Leon, który opuścił cesarza i zajął Konstantynopol, gdy ten wyruszył na bitwę z Krumem. W wyniku zaistniałej sytuacji Michał I musiał ustąpić i udał się na wygnanie, a jego miejsce zajął uzurpator Leon V Armeńczyk (813-820). Wkrótce po objęciu władzy rozpoczął przygotowania mające na celu przywrócenie ikonoklazmu. Jednym z pierwszych jego posunięć było zebranie duchowieństwa i mnichów stolicy, wśród których był również Teodor i patriarcha Nikefor I, by im przedstawić swoją wizję kultu obrazów. W swoim przemówieniu powołał się on na autorytet Pisma Świętego Starego Testamentu, zakazujący czcić dzieła sporządzone przez człowieka, dając za wzór Mojżesza, przestrzegającego wiernie tego nakazu (por. Pwt 9, 12-21). Był zdania, że Boga nie można opisać, czy też przedstawić na ikonie, gdyż prowadzi to do bałwochwalstwa. Na czele tego stronnictwa stanął wyznaczony przez niego Jan Gramatyk (ok. 780-860). Cesarz pragnąc wzmocnić swoją pozycję i chcąc wykazać, że nie jest osamotniony w przedstawionej przez siebie opinii, wymienił swoich poprzedników – Leona III i Konstantyna V, znanych przeciwników świętych obrazów. Jego argumenty nie przekonały jednak grona czcicieli obrazów, które wyłożyło mu poprawną naukę w tej kwestii, a szczególną odwagą odznaczył się w tym sporze Teodor, wysyłając Leonowi V swój wykład na ten temat[84]. Podkreślił jednocześnie, że definiowanie zagadnień natury dogmatycznej, zarezerwowane jest tylko pasterzom Kościoła[85]. Internowani hierarchowie i kapłani wraz z patriarchą, mimo zakazu kontaktowania się, byli odwiedzani przez Teodora i podtrzymywani na duchu wysyłanymi przez niego listami. Cesarz, by uniknąć ewentualnych zamieszek, które, jak podejrzewał, mogła zorganizować opozycja, składająca się głównie z duchownych, zesłał ich na wygnanie z patriarchą Nikeforem I. Następnie wydał polecenie niszczenia, zamazywania i palenia ikon. W tak dramatycznych okolicznościach reakcja Teodora była natychmiastowa, a polegała ona na organizowaniu procesji ze świętymi obrazami, niesionymi uroczyście wokół jego klasztoru. Władca wydał wówczas polecenie, by wy-

[83] Por. *Vita A* 43-55, PG 99, 153D-165C.

[84] Na ten temat św. Teodor Studyta napisał następujące utwory, w których zawarł swoją naukę o kulcie ikon: *Antirrheretici tres adversus iconomachos*, PG 99, 328-436 i *Epistula ad Platonem de cultu sacrarum imaginum*, PG 99, 500-505; więcej informacji o teologii ikony w ujęciu św. Teodora Studyty można znaleźć w opracowaniach A. Palusińskiej (*Filozofia ikony*, s. 110-169), Ch. Schönborna (*Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, 230-248) i L. Uspenskiego (*Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, 93-96, 98-99, 122-123, 131, 136 i 162).

[85] Por. M.H. Congourdeau – B. Martin-Hisard, *Instytucje Kościoła bizantyńskiego*, w: *Świat Bizancjum*, red. J.C. Cheynet, t. 2: *Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, tłum. A. Graboń, Kraków 2011, 133.

wieźć go w miejsce odosobnienia (815-820), gdzie przebywał pod strażą m.in. w Smyrnie. Było to już z kolei trzecie, a zarazem najcięższe zesłanie Teodora, podczas którego trzykrotnie był biczowany i głodzony z mnichem Mikołajem. Mimo ograniczeń Teodor zdołał o zaistniałej sytuacji powiadomić listownie patriarchów Rzymu, Jerozolimy, Antiochii i Aleksandrii[86]. Jego trudne położenie zmieniło się dopiero wtedy, gdy cesarzem został Michał II z Amorion (820-829), będący co prawda przeciwnikiem kultu ikon, ale pozwolił ikonofilom powrócić do miejsc zamieszkania, za wyjątkiem stolicy. Teodor pozostawał więc ze swoimi współbraćmi poza Konstantynopolem, odwiedzany przez duchownych i ascetów, m.in. z góry Olimp. W Studionie przebywał tylko przez ok. dwa lata (821-823), podczas walk prowadzonych przeciwko Michałowi II przez uzurpatora Tomasza, a po jego klęsce zamieszkał na półwyspie św. Tryfona[87].

Kończąc refleksję na temat życia i działalności św. Teodora Studyty, autor *Vita A* informuje, że zmarł on 11 listopada (826), mając 67 lat. Ciało jego złożono na Wyspie Książęcej, skąd po 18 latach (844), po rządach ikonoklasty Teofila (829-842), sprowadzono je do Studionu, gdzie znajdował się grobowiec, w którym spoczywały już doczesne szczątki jego rodzonego brata Józefa oraz Platona. W uroczystości tej wziął udział patriarcha Metody I (843-847), regentka Teodora, sprawująca władzę w imieniu swego małoletniego syna Michała III (842-867), duchowieństwo, mnisi i licznie zgromadzony lud stolicy[88].

***

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że obszerne informacje dotyczące życia i działalności św. Teodora Studyty (759-826) znajdują się w czterech żywotach greckich. Warto dodać, że w literaturze naukowej każdemu z nich przydzielona została inna litera alfabetu (A, B, C, D), która w tym przypadku nie wskazuje na ich kolejność chronologiczną, w jakiej wyszły spod pióra starożytnego hagiografa, lecz na rok wydania krytycznego. Trzeba podkreślić, że przy opracowywaniu niniejszego studium opieraliśmy się głównie na dwóch źródłach zaczerpniętych z *Vita S. Theodori Studitae B*, określanego także *Małym Żywotem* (ze względu na mniejszą objętość od dokumentu A) oraz *Vita S. Theodori Studitae A*, zwanego również *Dużym Żywotem*.

Najpierw zakomunikowaliśmy, iż najstarszy *Żywot B* odkrył A. Mai w dwóch rękopisach watykańskich (608 i 1256), które były wydrukowane w 1853 r. w 6. tomie *Nova Patrum Bibliotheca*. Wspomnieliśmy też o tym, że na każdym z nich widnieje podpis tylko mnicha Michała. Ważną wskazówkę

[86] Por. *Vita A* 58-71, 77, 81 i 86, PG 99, 169A-180D, 185AB, 188C-189A i 192D-193A.

[87] Por. *Vita A* 102, 115 i 119, PG 99, 205D-208B, 217D-220A i 221CD.

[88] Por. *Vita A* 123, 129 i 131, PG 99, 225B, 229BC i 232AB.

potwierdzającą częściowo powyższy zapis, spotkaliśmy w rozdziale pierwszym *Vita B*, w którym narrator nazywa św. Teodora „ojcem naszego życia". Deklaruje w ten sposób swą przynależność do klasztoru studyjskiego, lecz nie wymienia swego imienia występującego w obu kodeksach. Na podstawie powyższych danych można wnioskować, że twórcą tego utworu jest mnich Michał lub inny zakonnik należący do wspólnoty cenobitów Studion w Konstantynopolu. Następnym zagadnieniem, jakie poruszyliśmy w tym rozdziale, było ustalenie czasu powstania *Vita S. Theodori Studitae B*. Po analizie tego problemu, doszliśmy do wniosku, że zostało ono napisane ok. 868 roku.

Po próbie dania odpowiedzi na postulaty zawarte w *Vita B*, przeprowadziliśmy podobny proces badawczy także w stosunku do *Żywota A*, który ukazał się w 1696 r. w 5. tomie dzieł wybranych i opracowanych przez Sirmonda. Szczególnie ważne są dwa jego rękopisy: koloński i watykański, gdyż na każdym z nich widnieje imię mnicha Michała. Ponadto w kodeksie watykańskim zamieszczony jest dopisek następującej treści: „dar Boga i trud Jana", co by wskazywało również na niego, jako na człowieka, któremu można przypisać powstanie tej pozycji. Kolejnym osiągnięciem Sirmonda było odnalezienie jeszcze jednego kodeksu *Żywota A*, który napisał Teodor Dafnopat. Na podstawie powyższych przekazów można zaznaczyć, że odnośnie autorstwa *Vita A*, istnieją trzy hipotezy, związane z wyżej wymienionymi osobami. Wśród uczonych pochylających się nad tą kwestią jest A. Mai, który twierdzi, iż *Żywot A* nie jest dziełem mnicha Michała, lecz Jana lub niezidentyfikowanego pisarza. Z kolei M. Grossu uważa, że nie powinno się wydawać w tej sprawie ostatecznego wyroku w oparciu o kodeksy opublikowane przez Sirmonda. Dodaje on, iż oprócz już dostępnych kodeksów, nie posiadamy żadnych innych, które być może istnieją, ale nie zostały jeszcze odkryte i dlatego podanie konkretnej postaci jest w tym przypadku problemem wciąż otwartym; chociaż sam wyznaje, że redakcja *Dużego Żywota* wyszła prawdopodobnie „spod pióra nieznanego igumena studyjskiego". Poglądy ich podważył W. Łatyszew, który poddał *Vita A* oraz dzieła Teodora Dafnopaty wnikliwej analizie porównawczej i wykazał, że istnieją między nimi liczne podobieństwa językowe. Studium opracowane przez W. Łatyszewa, było tak przekonywujące, iż znalazło akceptację wielu znawców przedmiotu i przyczyniło się do przewagi tej tezy nad wymienionymi wyżej propozycjami na ten temat, zwłaszcza w wieku XX. Wydaje się nam, biorąc pod uwagę także rozbieżne opinie prezentowane przez A. Mai, M. Grossu i A. Palusińską, że *Vita S. Theodori Studitae A* jest owocem pracy, jakiej podjął się Teodor Dafnopat, żyjący w 1 poł. X wieku i na ten okres datuje się powstanie tej biografii.

Warto również podkreślić, że po uważnym zapoznaniu się z *Vita B* i *A*, można dojść do przekonania, że istnieje między nimi uderzająca zbieżność, polegająca na zależności literackiej. Jest ona tak duża, iż gdyby zestawiono obok siebie spis treści każdego z nich, to poza niewielkimi zmianami byłby on prawie identyczny. Nie ma wątpliwości, że twórca *Dużego Żywota* kopiu-

je *Vita B* i nie odstępuje od niego ani na krok, aż po najmniejsze szczegóły. Łatwo też zauważyć, iż autor *Vita A* poszerza swoje opracowanie, co czyni je bardziej obszernym (131 rozdz.) od *Żywota B* (68 rozdz.). W *Małym Żywocie* zaś obecny jest w większym stopniu element dydaktyczny.

Natomiast *Żywot C* ukazał się drukiem w 1915 r. dzięki staraniom W. Łatyszewa i pochodzi z XII wieku. *Żywot D* nie został jeszcze opublikowany. Znajduje się on w kodeksie monachijskim (467) i pochodzi z XI wieku.

W ostatnim rozdziale niniejszego artykułu przedstawiliśmy biografię św. Teodora Studyty w oparciu o *Żywot A*. Uważaliśmy bowiem, że właśnie on, jako zawierający najszersze tło historyczne, a zarazem najbardziej zbliżony pod względem treści do najstarszego *Vita B*, będzie reprezentatywny w przybliżeniu postaci wielkiego Archimandryty.

THE CRITICAL EDITIONS, THE CREATION TIME AND THE AUTHORS OF THE ANCIENT *VITAE* OF ST. THEODORE OF STUDIOS HIS *CURRICULUM VITAE* ACCORDING TO *VITA A*

(Summary)

The article states that the four ancient Greek lives (*A*, *B*, *C*, *D*) contain extensive information about the life and activity of St. Theodore of Studios (759-826). The oldest one is *Vita S. Theodori Studitae B* which was published in 1853 by A. Mai. The document was written in c. 868 and its author was probably a monk Michael or another ascetic who lived in the Studios Monastery in Constantinople; *Vita A*, which is an extended version of *Vita B*, was published in 1696. His author was Theodore Daphnopates, who lived in the first half of the 10th century. *Vita C* (*Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani № 520*) was published in 1915, but it dates back to the 12th century and it is similar in its content to *Vita S. Theodori Studitae A* and *B*. *Vita D* (*Codex Monacensis № 467*) was not yet published.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Augustyn ECKMANN
(Lublin, KUL)

ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA PRZEŻYWANIE STAROŚCI W ŚWIETLE JEGO LISTÓW

26 września 426 r. w obecności duchowieństwa – biskupów: Religiana i Martyniana oraz prezbiterów: Saturnina, Leporiusza, Barnaby, Fortunacjana, Rustyka, Łazarza i Herakliusza, a także tłumnie zgromadzonych wiernych, Augustyn powiedział:

> „Wszyscy jesteśmy w tym życiu śmiertelni i dla każdego człowieka ostatni dzień jego życia jest zawsze niepewny. Tym niemniej w niemowlęctwie oczekujemy dzieciństwa; w dzieciństwie czeka się na wiek młodzieńczy, a w wieku młodzieńczym na młodość; w młodości na wiek dojrzały; w wieku dojrzałym na starość. Nie wiemy, czy to się spełni, ale oczekujemy. Starość zaś nie ma przed sobą żadnego wieku, by móc go oczekiwać. Nie wiemy też, jak długo potrwa starość. Pewne jest jednak to, że nie ma żadnego wieku, który mógłby nastąpić po starości. Zgodnie z wolą Boga przybyłem do tego miasta w sile wieku, lecz teraz moja młodość już minęła i postarzałem się”[1].

Biskup Hippony wygłosił te słowa w Hipponie w Bazylice Pokoju, w wielkim kościele (*Basilica Pacis sive maior*), jak go sam nazywa[2]. Miał wówczas trochę ponad siedemdziesiąt lat, wiek określony przez psalmistę jako symboliczna meta ludzkiego życia:

> „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt
> lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt;
> a większość z nich to trud i marność:
> bo szybko mijają, my zaś odlatujemy” (Ps 90/89, 10).

Charakterystycznym znakiem starości jest brak perspektywy na dalszą nadzie-

[1] *Epistola* 213, 1, NBA 23, 536: „Omnes in hac vita mortales sumus, et dies huius vitae ultimus, omni homini est semper incertus; verumtamen in infantia speratur pueritia; et in pueritia speratur adolescentia; et in adolescentia speratur iuventus; et in iuventute speratur gravitas; et in gravitate speratur senectus; utrum contingat incertum est; et tamen quod speretur. Senectus autem aliam aetatem quam speret, non habet. Incertum est etiam ipsa senectus quamdiu sit homini; illud tamen certum est, nullam remanere aetatem quae possit succedere senectuti. Quia voluit Deus, ad istam civitatem cum vigore aetatis adveni; sed tamen iuvenis fui, et senui” (przekład własny).

[2] Por. *Sermo* 325, 2, NBA 33, 794.

ję, która jest w rzeczywistości normalną rzeczą; starość ją wyklucza. Przypomina to cycerońskie: „Wszyscy pragną dożyć starości, a gdy dożyją, oskarżają ją”[3]. Nagle Augustyn przerywa tok rozważań poświęcony starości i zaczyna mówić o sobie, wyznając, że odnajduje siebie starym w momencie rezygnacji z biskupiego tronu, a przecież, kiedy go przyjmował, był młody i pełen sił. Upust bardzo ludzki wobec twardego rachunku sumienia, „redde rationem” (por. Łk 16, 2)[4], przed którym po wielu latach aktywności mógłby się uchylać. Można powiedzieć, że Biskup Hippony jest szczery aż do bólu, ale już wcześniej możemy znaleźć u niego analogiczne akcenty, zwłaszcza w korespondencji sięgającej czasu poprzedzającego ten okres.

„Sentyment czasu” pojawia się w korespondencji ze św. Hieronimem. Ten ostatni w kontekście polemiki z Rufinem tak oto pisze w 402 r. do św. Augustyna:

> „Poza tym powinieneś darzyć miłością tego, który Cię kocha, i w dziedzinie Pisma Świętego Ty, człowiek młody, nie powinieneś prowokować mnie – starca. Stawałem i ja niegdyś do zawodów i przebiegłem, ile tylko mogłem, a teraz Ty biegniesz i wielkie przemierzasz przestrzenie, a mnie należy się odpoczynek; zresztą – jeśli za pozwoleniem Twoim i uczciwszy Cię można tak powiedzieć, żeby nie wyglądało, że tylko Ty jeden zacytowałeś mi coś z poetów, pamiętaj o Daresie i Entellu[5]oraz o znanym przysłowiu, że „wół zmęczony silniej stawia stopę”. Ze smutkiem podyktowałem te słowa; obym zasłużył na Twe uściski i przez wzajemną rozmowę albo Ciebie czegoś nauczył, albo sam się dowiedział”[6].

Jak widać, strategia retoryczna towarzyszy św. Hieronimowi wiernie w całym jego stylu i ludzkich odniesieniach: przeciwstawia siebie starca św. Augustynowi młodzieńcowi, czyni aluzje do literatury starożytnej i swego wieku. Hieronim miał wtedy ok. 55 lat, Augustyn – 48, a więc w pełni sił. Przytoczenie z Wergiliusza przywołuje epizod Daresa i Entella, przykład starości, by uderzyć w młodość. Samą tezę odpiera przy pomocy przysłowia. Końcowe

---

[3] Cicero, *De senectute* 4, 12: „Senectutem ut adipiscantur, omnes optant, eandem accusant adepti”; por. też Cicero, *De senectute* 68: „At senes ne quos speret quidem habet”.

[4] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 48, 1, 12, NBA 25, 1212; *Sermo* 347, 2, NBA 32/2, 710; *Sermo* 302, 13, NBA 33, 502; *Contra Faustum* 32, 19, NBA 14/2, 722; *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* VI 27, NBA 19/2, 1176.

[5] Entel i Dares to bliżej nieznani towarzysze Eneasza. Starzec Entel odnosi w zapasach zwycięstwo nad jeszcze stosunkowo młodym Daresem, por. Vergilius, *Aeneis* V 362-484.

[6] Hieronymus, *Epistola* 102, 2, tłum. J. Czuj, ŹMT 61, 115 lub w: Św. Augustyn, *Listy,* Pelplin 1991, 384 (= Augustinus, *Epistola* 68, 2, NBA 21, 552): „Superest ut diligas diligentem te, et in Scipturarum campo iuvenis senem non provoces. Nos nostra habuimus tempora, et cucurrimus quantum potuimus. Nunc, te currente, et longa spatia transmeante, nobis debetur otium: simulque (ut cum venia et honore tuo dixerim) ne solus mihi de poetis aliquid proposuisse videaris, memento Daretis et Entelli, et vulgaris proverbii, quod bos lassus fortius figat pedem. Tristes haec dictavimus. Utinam mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus!”.

spojrzenie smutne, bo nie dochodzi do spotkania „facies in faciem". Augustyn odpowiadając trochę później, posługuje się Hieronimowym żartem „iam senex", chociaż nie miał jeszcze wtedy 50 lat, patrząc na czas, kiedy był *iuvenis*, wskazał na swój *List* 28 skierowany do Hieronima, kiedy miał lat 40:

> „iuvenem me ad tuam Sanctitatem scripsisse meminerim"[7], „et ecce iam senes, necdum rescripta meruerim"[8].

Augustyn podejmuje ponownie topiczne przeciwstawienie starości wobec młodości, wypływające z przytoczenia wergiliańskiego o Daresie i Entellu, usiłując w ten sposób osłodzić ton korespondencji:

> „Po cóż więc mam się lękać ostrych może, lecz zapewne uzdrawiających twych słów, jakby rękawic Entella[9]? Bił on Daresa nie po to, aby go pielęgnować, lecz aby zwyciężyć. Ja zaś nie będę czuł bólu, jeśli spokojnie przyjmę Twą naganę, która ma mnie wyleczyć. Być może, że z powodu słabości, czy to ogólnoludzkiej, czyli tylko mojej, nie będę mógł uniknąć pewnej przykrości, nawet gdy nagana jest słuszna; ale lepiej dla mnie będzie ją znieść, tak jak lepiej narazić się na ból przecinając wrzód, niż z obawy bólu wcale go nie leczyć [...]. Chociaż więc wydajesz się sobie podobny do wołu (*bos*), spocony w owocnej pracy na polu Pańskim, zmęczony wiekiem (*lassus senectute*), ale pełen sił ducha – oto jestem; jeśli powiedziałem coś niewłaściwego, postaw silniej nogę. Ze względu na Twój wiek nie będę się Tobie sprzeciwiał, bylebyś starł moją winę jak plewy"[10].

Augustyn powtarzając żart Hieronima, przyjmuje go z pokorą, przyznając się jakby do własnej winy – przypisywanego mu grubiaństwa, życząc sobie zniszczenia tego grubiaństwa przez zmęczonego woła (*bos lassus*) depcącego plewy. Zaraz potem z prawdziwą finezją nie zapomina zauważyć, że epizod wergiliański szanuje zwycięstwa i porażki, jest krytyczny i opanowany, wreszcie konstruktywny, bo wskazuje na rozwój duchowy. Nieco później Hieronim wraca do tego wydarzenia pisząc do Augustyna:

> „Wreszcie nie chciałem usłyszeć od Ciebie słusznego zapytania: Jak to? Czy widziałeś mój list i zauważyłeś w podpisie znaki znanej Ci ręki, że tak łatwo obracasz przyjaciela i czyjejś złośliwości czynisz obelgę przeciwko mnie? Toteż, jak przedtem napisałem, albo przyślij ten sam list podpisany własnoręcznie, albo przestań wyzywać ukrywającego się w celi starca. Jeśli zaś chcesz szermować i popisywać się swoją uczonością, szukaj ludzi młodych, wymownych i nieprzeciętnych; takich podobno jest w Rzymie bardzo

[7] Augustinus, *Epistola* 28, 4 i 6, NBA 21, 178 i 180.

[8] Augustinus, *Epistola* 73, 5, NBA 21, 584.

[9] Por. Vergilius, *Aeneis* V 362-384.

[10] Augustinus, *Epistola* 73, 4, NBA 21, 584, tłum J. Czuj, w : Św. Augustyn, *Listy*, s. 397 (= Hieronymus, *Epistola* 110, 4, ŹMT 61, 195). Augustyn napisał ten list w 404 roku.

> wielu. Oni potrafią walczyć z Tobą, nie ulękną się podjąć wraz z biskupem trudu dysputy nad Pismem Świętym. Ja, niegdyś żołnierz, dziś już weteran, mam obowiązek tylko chwalić sukcesy zarówno Twoje, jak i innych, sam będąc słaby na ciele nie mogę stawać do walki; nie chciałbym zresztą, jeślibyś się zbyt często domagał odpowiedzi, przypominać tego zdarzenia, jak to Kwintus Maksymus cierpliwością swoją złamał pewnego młodzieńczej werwy Hannibala[11]. Czas nad wszystkim i nad umysłem działa: Pomnę, gdym był chłopięciem, cały dzień od rana rym nucił, dziś ich mnoga liczba zapomniana. Już Mery, głos twój ginie[12]. Tak i ten Galadyjczyk Berselaj – żeby przypomnieć przykład z Pisma Świętego – wyrzekł się łaski i wszelkich dobrodziejstw króla Dawida na rzecz młodocianego syna, wskazując, iż starość nie powinna ubiegać się o takie dobra ani przyjmować ich w darze (por. 2Sm 19, 31) [...]. Powtarzam to, co czuję: prowokujesz starca, wyzywasz milczącego i wydaje się, że chełpisz się swoją erudycją. Nie wypada jednak w moim wieku uchodzić za złośliwego względem tego, dla kogo raczej powinienem być życzliwy”[13].

Hieronim łączy sprawy przykre z przyjemnymi. Z jednej strony podkreśla, że z powodu starości jest zmęczony dysputą i nie powinno go się złościć, z drugiej z kolei przytacza przykłady topiczne starych ludzi cierpliwych, pokonujących młodych zuchwałych: Entel zwycięża Daresa, Kwintus Maksymus – Hannibala. Daje też przykład z Biblii, pokazując wielkość i dystans do wielu spraw człowieka starego.

---

[11] Por. Livius, *Ab urbe condita* XXII 12-18, tłum. M. Brożek: Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia Miasta*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 20, Wrocław 1974, 78-86.

[12] Por. Vergilius, *Bucolica* IX 51-54, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa –Wrocław 2006, przedruk z r. 1953, Seria II BN nr 83, s. 60. Meris, sługą Manalkasa Wergiliusza, nagle urywa, bo dalszego ciągu nie pamięta i skarży się, że starość odebrała mu pamięć.

[13] Hieronymus, *Epistola* 105, 3 i 5, tłum. J. Czuj, ŹMT 61, 121-122, lub w: Św. Augustyn, *Listy*, s. 393-394 (=Augustinus, *Epistola* 72, 3 i 5, NBA 21, 574 i 576): „Ad extremum ne tu iure expostulares et diceres: Quid enim? epistolam meam videras, et notae tibi manus in subscriptione signa deprehenderas, ut tam facile amicum laederes, et alterius malitiam in meam verteres contumeliam? Igitur ut ante iam scripsi, aut mitte eamdem epistolam tua subscriptam manu; aut senem latitantem in cellula lacessere desine. Sin autem tuam vis vel exercere, vel ostentare doctrinam, quaere iuvenes, et disertos, et nobiles, quorum Romae dicuntur esse quam plurimi, qui possint et audeant tecum congredi, et in disputatione sanctarum Scipturarum iugum cum episcopo ducere. Ego quondam miles, nunc veteranus, et tuas et aliorum debeo laudare Victorias, non ipse rursus effeto corpore dimicare (Horatius*, Ep.* 1, 1, 3); ne, si me frequenter ad rescribendum impuleris, illius recorder historiae, quod Annibalem inveniliter exsultantem, Q. Maximus patientia sua fregerit (Titus Livius 22, 12-18).

Omnia fert aetas, animum quoque. Saepe ego logos / Cantando puerum memini me condere soles: / Nunc oblita mihi tot carmina; vox quoque Moerim / Iam fugit ipsa (Verg., *Bucol*. 9, 51– 54).

Et, ut magis de Scripturis sanctis loquar, Berzellai ille Galaadites, regis David beneficia omnesque delicias iuveni delegans filio, ostendit senectutem haec appetere non debere, nec oblata suscipere [...]. Rursum dico quod sentio: provocas senem, tacentem stimulas, videris iactare doctrinam. Non est autem aetatis meae, putari malevolum erga eum cui magis favere debeo”.

Wreszcie w kolejnym liście napisanym do Augustyna, daje Hieronim odpowiedź na różne ważne kwestie przesłane mu we wcześniejszej korespondencji, powołując się ponownie na argument własnego wieku starczego:

> „Nie podburzaj przeciwko mnie niedoświadczonych, którzy Ciebie szanują jako biskupa przemawiającego w Kościele i odnoszą się do Ciebie z czcią należną kapłaństwu, mnie zaś lekceważą, bo jestem u schyłku życia i niemal zgrzybiały, i pragnę tylko klasztornego wiejskiego ustronia. Szukaj sobie takich, których byś mógł uczyć i ganić. Do mnie bowiem z trudem dochodzi dźwięk Twego głosu, tak wielką przestrzenią morza i lądów jestem od Ciebie oddzielony”[14].

Przesłanie pozostaje takie same. Hieronim jest stary i nie pragnie być niepokojony przez polemiki. Pomimo wielkiego szacunku wobec biskupiej godności św. Augustyna nie chce dać się wciągnąć w polemikę. Wymiana listów Augustyna z Hieronimem ukazuje szacunek ze strony Biskupa wobec starca mnicha.

Augustyn pisząc na przełomie lat 411/ 412 list do Marcelina, komisarza cesarskiego, któremu dedykował *De civitate Dei*, porusza w nim zaproponowany przez korespondentów temat możliwości zmiany Bożej Opatrzności:

> „Czyż po zimie nie następuje lato ze stopniowym wzrostem ciepła? Czyż po nocnych godzinach nie następują dzienne? Ile razy zmieniają się nasze lata? Dzieciństwo kończy się bezpowrotnie na rzecz młodzieńczości, po niej następuje młodość i nie jest przeznaczona na pozostanie; starość, która kładzie kres młodości, kończy się śmiercią. Wszystkie te sprawy podlegają zmianie, ale nie zmienia się postanowienie Bożej Opatrzności, dzięki której te sprawy ulegają zmianie. Uważam, że nie zmienia się porządek racjonalny uprawy roli, kiedy rolnik postanowi w lecie coś innego niż polecił w zimie, i nie zmienia porządku życia ten, kto wstaje rano po nocnym wypoczynku. Inne rady daje nauczyciel młodzieńcowi niż zwykł je dawać chłopcu. Nauka pozostaje stała, chociaż zmieniają się przepisy, nie zmieniona, lecz wydaje nowe rozporządzenia[15].

---

[14] Hieronymus, *Epistola* 102, tłum. J. Czuj, ŹMT 61, 213, lub w: Św. Augustyn, *Listy*, s. 414 (= Augustinus, *Epistola* 75, 18, NBA 21, 626: „Neque mihi imperitorum plebeculam concites, qui te venerantur ut episcopum, et in Ecclesia declamantem, sacerdotii honore suspiciunt; me autem, aetatis ultimae, et pene decrepitum, ac monasterii et iuris secreta sectantem, parvipendunt; et quaeras tibi, quos doceas sive reprehendas. Ad nos enim, tantis maris atque terrarum a te divisos spatiis, vix vocis tuae sonus pervenit”.

[15] Augustinus, *Epistola* 138, 2, NBA 22, 172: „Nonne hiemi aestas, addito sensim calore, succedit? Nonne diurnis tempora nocturna vertuntur? Quoties nostrae variantur aetates! adolescentiae pueritia non reditura cedit; iuventus adolescentiae, non mansura succedit; finiens iuventutem senectus morte finitur. Haec omnia mutantur, nec mutatur divinae providentiae ratio, qua fit ut ista mutentur. Non autem, opinor, cum agricola aestate aliud iusserit, quam iusserat hieme, ratio mutatur agriculturae. Et cum mane surgit qui nocte quiescebat, vitae consilium non mutavit. Aliud magister

Augustyn wyjaśnia ponadto pewną myśl, według której rzeczy dobrze uczynione nie podlegają zmianom, chyba że zaistnieje jakaś słuszna racja. „Recte […] facta […] mutari nisi iniuste non posse" – jest to teza stoicka. „Recte facta" występuje już u Cycerona[16] – termin techniczny κατορθώματα – czyny pozytywnie odnotowane według etyki Portyku[17]. Argumentacja Augustyna opiera się na założeniu, że cała rzeczywistość jest w ciągłym ruchu, jak to można zauważyć w prostej antropologicznej obserwacji różnych okresów rozwoju człowieka: *pueritia*, *adolescentia*, *iuventus*, *senectus*. Tę ostatnią zamyka śmierć. Z powodu odmiennej sytuacji poszczególnych okresów życia, można narzucić zróżnicowanie wychowawcze odnośnie do wieku, podczas gdy Opatrzność Boża pozostaje wolna od każdego możliwego ruchu. Te zmiany zewnętrzne i wewnętrzne człowieka w ciągu życia pokazał Augustyn na wielu stronach swych *Wyznań*.

Odwołanie się do następstw fizycznych przebiegu czasu, jako znaku i potwierdzenia praw uniwersalnych, ukazuje też w kontekście innego listu, skierowanego do tego samego adresata, który prosi Augustyna o wyjaśnienie pewnego zdania z jego traktatu *De libero arbitrio*[18]. Augustyn odpowiada słowami Salustiusza:

> „Wtedy więc dusza będzie dowolnie kierowała ciałem duchowym, teraz zaś nie dowolnie, lecz jak prawa powszechne pozwalają, dzięki którym postanowiono, że ciała „rosną i umierają, wzrastają i starzeją się"[19].

Podobnie wyraża się w *Confessiones*:

> „Jak słońce, wschodzą te rzeczy i zachodzą. Gdy wschodzą to jakby zaczynają istnieć. Wzrastają potem aż do czasu, w którym osiągają doskonałość, a po jej osiągnięciu zaczynają starzeć się i giną. Nie wszystkie osiągają starość, ale wszystkie muszą umrzeć. Wtedy więc, gdy wchodzą, rozpoczynają drogę istnienia, na której im szybciej wzrastają ku swej pełni, tym też szybciej skłaniają się potem ku nieistnieniu. Takiemu podlegają prawu. Takie dla nich przeznaczyłeś istnienie, gdyż są częścią wielkiej całości. Części tej całości

---

adolescenti quam puero solebat, imposuit. Doctrina igitur constans, mutato praecepto, non mutata mutavit instructionem" (przekład własny).

[16] Cicero*, De finibus bonorum et malorum* III 7, 24, tłum. W. Kornatowski: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, III, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1961, 297.

[17] Por. A. Cacciari, *Agostino e la vecchiaia*, w: *Senectus nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, Bologna 2007, 517.

[18] Por. Augustinus, *De libero arbitrio* III 11, 33, NBA 3/2, 326, tłum. A. Trombala: *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 611.

[19] *Epistola* 143, 6, NBA 22, 336: „Tunc itaque spiritale corpus reget omni modo pro arbitrio; nunc vero non omni modo, sed sicut leges universitatis sinunt, per quas constitutum est ut corpora orta occidant, et aucta senescant" – cytat z Salustiusza (*De bello Iugurtino* 2, 3): „Postremo corporis et fortunae bonorum ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt"; por. też *Epistola* 166, 5, 14, NBA 22, 736; *De civitate Dei* XIII 16, 17, NBA 5/2, 248, 250, 252.

nie istnieją wszystkie jednocześnie, lecz kolejno ustępują sobie i następują po sobie, i w ten sposób stanowią ową wszechcałość, której są elementami”[20].

Najprawdopodobniej Augustyn przejął cytat z Salustiusza od św. Cypriana[21], autora, którego bardzo cenił[22], chcąc w ten sposób ożywić i rozszerzyć temat, ujmując go bardziej eschatologicznie jako starość kosmiczną[23].

W liście napisanym po roku 414 wspólnie z Alipuszem do starego Maksyma, niedawnego konwertyty z arianizmu, Augustyn pochwala postanowienie, odpierające dawny błąd doktrynalny:

„Może potępią Ciebie, ponieważ wstąpiłeś do wspólnoty Kościoła katolickiego w tak zaawansowanym wieku, chociaż raczej powinni Cię podziwiać i uszanować, bo pokonałeś bardzo stary błąd siłą – można tak powiedzieć – młodzieńczą w starości (*senili iuventute*)”[24].

Do zwrotu „senilis iuventus”[25] nawiązuje Augustyn w kontekście pochwalnym, przywołując wyrażenie topiczne „senex puer”, podtrzymujące jakość właściwą wieku młodzieńczemu[26].

W liście napisanym w 416 r. do Jana, biskupa Jerozolimy, Augustyn prosząc o przesłanie postanowień synodu w Diospolis, który odbył się przeciw Pelagiuszowi w grudniu 415 r., temat starości przenosi na kontrowersję doktrynalną. Przywołuje w nim przypisywany Pelagiuszowi traktat *De natura*, przekazany biskupowi Hippony przez uczniów Pelagiusza – Tymazjusza i Jakuba, oraz odparcie przez niego w *De natura et gratia* poglądów herezjarchy[27], który tak twierdził w swym dziele:

„Albo jeśli być może, ponieważ powiedział [Pelagiusz], że nikt od niemowlęctwa aż do starości nie zgrzeszył, zatem mówi, że Abel nie zgrzeszył, ponieważ z Pisma Świętego wynika, że nie osiągnął starości. Lecz nie taki jest

[20] *Confessiones* IV 10, 15, NBA 1, 96, tłum. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 73.

[21] Por. Cyprianus, *Ad Demetrianum* 3, CCL 3A, 36-37: „Haec sententia mundo data est, haec Dei lex est ut omnia orta occidant et aucta senescant et infirmentur fortia et magna minuantur et cum infirmata et deminuta finiantur” (= „Takie postanowienie otrzymał świat, takie jest prawo Boga, że wszystko, co powstało do życia, umiera, a co wzrosło, starzeje się i co, jest silne, słabnie, a co wielkie, maleje, i kiedy staje się słabe i małe, przestaje istnieć” – przekład własny).

[22] Por. A. Eckmann, *Kultura klasyczna u św. Augustyna*, VoxP 6 (1986) z. 10, 59.

[23] Por. Cacciari, *Agostino e la vecchiaia*, s. 518.

[24] Augustinus, *Epistola* 170, 10, NBA 22, 808: „An forte contemnunt te quia in Ecclesiae catholicae participationem hac aetate venisti, cum te amplius debeant admirari, atque venerari, quia vetustissimum errorem senili quadam iuventute vicisti” (przekład własny).

[25] Por. Plinius Secundus, *Naturalis Historia* VII 51(52), 171: „senilem iuventam praematurae mortis esse signum”.

[26] Por. Cacciari, *Agostino e la vecchiaia*, s. 519.

[27] Por. Augustinus, *Epistola* 179, NBA 22, 884-894; *Epistola* 177, 6, NBA 22, 864; *Epistola* 168 (Timasii et Iacobi ad Augustinum), NBA 22, 782.

> sens jego słów, ponieważ powiedział, że na początku wcześniejsze jego życie było grzeszne, późniejsze zaś mogło być bez grzechu. On utrzymuje, że nie powiedział, że jest ktoś, kto nie popełnił grzechu od niemowlęctwa aż do starości, ale tylko, że odwróciwszy się od grzechu własnym wysiłkiem i wsparty Bożą łaską, może żyć z dala od grzechu. Kiedy bowiem mówi: «od grzechów odwrócony», pokazuje, że wcześniej żył w grzechach. Wyznaje więc, że Abel zgrzeszył w pierwszym okresie swego życia, o którym mówi, że był wolny od grzechów. Niech dobrze spojrzy na swoją książkę, gdzie wiadomo, że powiedział to, co utrzymuje w tej obronie, że nie powiedział"[28].

Obstawanie przy grzeszności od niemowlęctwa aż do starości, łączy się z tematem bezgrzeszności (*impeccantia*), jednym z punktów zapalnych sporu pelagiańskiego i w następstwie obszernych traktatów antypelagiańskich św. Augustyna[29].

Niedługo potem, bo w roku 413, Augustyn pisał do Cecyliana, następcy Marcellina na stanowisku komisarza cesarskiego:

> „Do całej mojej słabości, o której wiedzą wszyscy, którzy mnie znają bardziej rodzinnie, doszła także starość, która jest wspólną słabością (*communis infirmitas*) rodzaju ludzkiego"[30].

Wyrażenie „communis infirmitas" występujace częściej u św. Augustyna[31], może mieć pochodzenie cycerońskie[32].

59-letni Augustyn skarży się często na obowiązki i użala się nad zbliżającą się starością, która według starożytnych zaczynała się od 60 roku życia, o czym sam pisze[33]. Staje się to okazją, że Biskup Hippony zaczyna częściej mówić o swoim podeszłym wieku. W liście do biskupa Auxiliusza napisanym w latach 415-420, po przekroczeniu sześćdziesiątki, jakby pomniejszał swój wiek i doświadczenie:

---

[28] Augustinus, *Epistola* 179, 9, NBA 22, 892-894: „Aut si forte, quoniam dixit ab infantia usque ad senectutem, ideo dicat Abel non pecasse, quia nec senuisse monstratur. Non hoc indicant verba eius, ab initio priorem vitam dixit peccatricem, posteriorem vero posse esse sine peccato. Ait enim non se dixisse: «quoniam inveniatur quis ab infantia usque ad senectutem, qui non peccaverit; sed quoniam a peccatis conversus labore proprio, et gratia Dei adiutus potest absque peccato esse». Cum enim dicit: «a peccatis conversus», ostendit priorem vitam in peccatis agi. Fateatur ergo quod peccaverit Abel, cuius prima fuit in saeculo, quam fatetur non carere peccatis, et respiciat librum suum, ubi eum dixisse constat, quod ait in hac defensione: «Non diximus»" (przekład własny).

[29] Por. Św. Augustyn, *Łaska Wiara Przeznaczenie.* Przełożył i opracował W. Eborowicz, POK 27, Poznań – Warszawa – Lublin, 1971.

[30] Augustinus, *Epistola* 151, 13, NBA 22, 516: „infirmitati meae propriae, quae nota est omnibus qui familiarius me noverunt, accessit etiam senectus, quae generis humani est communis infirmitas" (przekład własny).

[31] Por. np. *Epistolae* 153, 4; 264, 3; *Enarrationes in Ps.* 141, 1.

[32] Por. Cicero, *De inventione* II 101; Cacciari, *Agostino e la vecchiaia*, s. 520.

[33] Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 58, 2, NBA 6/2, 120: „cum a sexagesimo anno senectus dicatur incipere".

„Oto jestem gotowy uczyć się, ja starzec od młodzieńca; ja biskup od wielu lat od kolegi, który jeszcze nie jest rok biskupem”[34].

I konkluduje:

„Miłosierdzie zaś Boga naszego jest nie tylko zdolne wysłuchać mojej modlitwy, aby mój smutek nie powiększał się z waszego powodu, lecz raczej zostało uzdrowione to, co powstało, i niech cię wzmocni swoją łaską i rozweseli twoją młodość nie potępiającą mojej starości”[35].

W liście do papieża Celestyna z roku 423, kiedy Biskup Hippony zbliżał się już do siedemdziesiątki, posługuje się konsolacją w kontekście, kiedy mówi o strachu i smutku z uczuciem zadumy obserwując własną starość:

„Jeśli zaś ulżysz zabójczemu strachowi i smutkowi wiernych Chrystusa, którzy mieszkają w tej okolicy, oraz udzielisz pocieszenia mojej starości aktem sprawiedliwości i miłosierdzia, odpłaci ci za dobro dobrem w tym i przyszłym życiu Ten, który przez ciebie nam w tym utrapieniu przyszedł z pomocą i który ciebie ustanowił na tej siedzibie biskupiej”[36].

Natomiast na przełomie grudnia-stycznia 425/426, kiedy już przekroczył siedemdziesiątkę, Augustyn mówił do swych diecezjan:

„Jak bowiem widzicie, wiekiem powoli się starzeję, a słabością ciała jestem już dawno starcem”[37].

W ostatnich latach życia Biskup Hippony pisywał coraz częściej negatywnie o swej starości, jak np. w liście z 428 r. do Dariusza, komesa Afryki, utożsamiając zimno wiosny z zimnym wiekiem:

„Ponieważ mnie słabość ciała i podwójne zimno, to jest zimy i wieku, nie pozwala z tobą rozmawiać w cztery oczy, dlatego cię nie zobaczyłem”[38].

---

[34] Por. Augustinus, *Epistola* 250, 2, NBA 23, 862: „en adsum, senex a iuvene et episcopus tot annorum a collega necdum anniculo paratus sum discere” (przekład własny).

[35] Por. Augustinus, *Epistola* 250, 3, NBA 23, 864: „Potens est autem misericordia Dei nostri, quae et me exaudiat orantem, ne mea tristitia de vobis augeatur, sed potius quae est exorta sanetur; et exigat per gratiam suam, et laetificat iuventutem tuam non contemnentem senectutem meam” (przekład własny).

[36] Augustinus, *Epistola* 209, 10, NBA 23, 502, 504: „Si autem et membra Christi, quae in illa regione sunt, ab exitiabili timore ac tristitia recreaveris, et meam senectutem hac misericordi iustitia fueris consolatus, retribuet tibi, et in praesenti et in futura vita, bona pro bonis, qui per te nobis in ista tribulatione succurrit et qui te in illa Sede constituit” (przekład własny).

[37] Augustinus, *Sermo* 355, 7, NBA3 4, 256: „Ego, sicut videtis, per aetatem modo senui; per infirmitatem corporis olim sum senes” (przekład własny).

[38] Augustinus, *Epistola* 229, 1, NBA 23, 708: „quia me infirmitas corporis et geminum frigus, id est hiemis et aetatis, non sinit coram tecum colloqui, ideo non te vidi” (przekład własny); por. np. *Epistolae* 28, 1; 118, 34; 122, 1; 249; zob. też Vergilius, *Aeneis* V 395-396: „gelidus tardante senecta sanguis hebet, frigentque effetae in corpore vires”, powtórzył Silius Italicus w *Punica* V 568: „fri-

Jednak nawet wtedy, kiedy pisał o swej słabej kondycji zdrowotnej i źródle nie dającego się uniknąć smutku, Augustyn nie rezygnował z gry słownej, z retorycznych żartów (*linguosae artes*), które są znakomite i służą dla usprawiedliwienia własnej nieobecności w oficjalnej ceremonii. Tak m.in. czyni w krótkim liście skierowanym do biskupa Nobiliusza w zimie 429/430 roku:

> „Mógłbym przybyć, gdyby nie było zimy; mógłbym wzgardzić zimą, gdybym był młodzieńcem; bowiem albo żar wieku (*fervor aetatis*) zniósłby surowość pory roku (*rigorem temporis*), albo żar lata (*fervor aestatis*) łagodziłby zimno wieku (*frigus aetatis*). Teraz zimą nie zniosę tak długiej podróży z chłodną starością (*cum annositate algida*), którą niosę ze sobą”[39].

Można tu odnotować dikolon: „frigus aetatis fervor aestatis”, zbudowany z dwóch symetrycznych zwrotów (nominativus + genetivus, schemat: ABAB), tworząc aliterację, paronomasticon i homoioteleuton, prawdziwą grę słowną. Taki był św. Augustyn, on nigdy nie przestał być retorem[40], ale – niestety, nawet retoryka nie zdołała rozproszyć gorzkości tkwiącej w nim z powodu zimnej starości (*annositas algida)*, co wyrażał na poziomie syntaksy, używając imperfectum irrealis i oddając w ten sposób niemożliwość bycia młodzieńcem i działania na sposób młodzieńczy: nie może już uczynić tego, co mógł, kiedy miał lat dwadzieścia. O wieku starczym pisał dużo wcześniej do poganina, człowieka o dużej erudycji, starca Nektariusza:

> „Już się nie dziwię, a nawet cię chwalę, że choć ziębną twe członki na skutek starczej słabości, duch twój płonie miłością ojczyzny”[41].

Wtedy był jeszcze względnie młody, miał 54 lata. Łatwiej pisać o starości czyjejś niż własnej, teraz jest stary, może jedynie wspominać lata młodzieńcze. Duch ochoczy, ale ciało mdłe. (por. Mt 26, 41). Św. Augustyn przeżył siedemdziesiąt sześć lat, z tego jako prezbiter i biskup niemal czterdzieści. W czasie swej ostatniej choroby, kiedy już leżał w łóżku, przez cały czas oddawał się modlitwie, odmawiając umieszczone na ścianie naprzeciwko niego psalmy

---

gentem [...] senectam”. Pojęcie starości jako „wieku zimnego” ma swe źródło medyczne u Celsusa, *Med.* II 1: „senectutis frigore”.

[39] Augustinus, *Epistola* 269, NBA 23, 956: „Possem venire si hiems non esset; possem hiemem contemnere, si iuvenis essem; aut enim ferret rigorem temporis fervor aetatis, aut temperaret frigus aetatis fervor aestatis. Nunc hieme iter tam prolixum non suffero cum annositate algida quam mecum fero” (przekład własny).

[40] Por. A. Eckmann, *Św. Augustyn – wirtuoz języka i stylu (List 150)*, VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 451-462.

[41] Augustinus, *Epistola* 91, NBA 21, 782: „Iam senio frigescentibus membris, fervere animum tuum patriae caritate, nec miror et laudo”; por. A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, 37-48, 206-210, 242-245.

pokutne W obecności przyjaciół i bliskich zasnął w Panu „nasycony dobrą starością" (*enutritus in bona senectute*)[42].

Św. Augustyn wyróżniał sześć okresów życia ludzkiego: niemowlęctwo (*infantia*), dzieciństwo (*pueritia*), wiek młodzieńczy (*adolescentia*), młodość (*iuventus*), dojrzałość (*gravitas*) i starość (*senectus*). Każdy z tych okresów ma jakąś perspektywę, brakuje jej jedynie starości. Augustyn czyni rachunek sumienia. „Sentyment czasu" pojawia się w korespondencji ze św. Hieronimem, który siebie starca przeciwstawia św. Augustynowi młodzieńcowi, czyniąc aluzje do literatury starożytnej i swego wieku. Wymiana listów między tymi Ojcami Kościoła wyraża ze strony Augustyna szacunek wobec starca mnicha. Cała rzeczywistość jest w ciągłym ruchu, jak to można zauważyć w prostej antropologicznej obserwacji różnych okresów rozwoju człowieka: dzieciństwo (*pueritia*), wiek młodzieńczy (*adolescentia*), młodość (*iuventus*) i starość (*senectus*); tę ostatnią zamyka śmierć. Starość jest wspólną słabością (*communis infirmitas*) rodzaju ludzkiego.

Biskup Hippony użalał się często na zbliżającą się starość, która według starożytnych zaczynała się od 60 roku życia. Przekroczenie sześćdziesiątki stało się dla niego okazją, by mówić lub pisać, że jest gotów uczyć się od wiele młodszego kolegi w biskupstwie. Kiedy zaś przekroczył siedemdziesiątkę, mawiał, że wiekiem powoli się starzeje, a słabością ciała jest już dawno starcem.

SAINT AUGUSTINE'S OLD AGE SURVIVAL IN THE LIGHT OF HIS LETTERS

(Summary)

Saint Augustine distinguished six periods of human life: infancy (*infantia*), childhood (*pueritia*), adolescence (*adolescentia*), young adulthood (*iuventus*), middle age (*gravitas*) and old age (*senectus*). Each of those periods has a perspective. Only in old age there is lack of it. Augustine makes the examination of conscience. Sentimental mood appears in the mail from the Saint Jerome, who poses himself as an old man in the opposition to Augustine as a young man, making allusions to ancient literature and his age. Exchange of letters between the Fathers of the Church records Augustine's respect toward an old man, the monk. The entire reality is in continuous motion, as you can see in a simple anthropological observation of different periods of human development: childhood (*pueritia*), adolescence (*adolescentia*), young adulthood (*iuventus*), old age (*senectus*). The latter closes the death. Old age is a common weakness (*communis infirmitas*) of mankind. Augustine complained frequently on the impending old age, which according to ancients starts with 60 year old.

[42] Possidius, *Vita Sancti Augustini* 31, PL 32, 64, tłum. P. Nehring: Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŹM 26, Kraków 2002, 127.

Turning sixty gave him an opportunity to say that from now on he is willing to learn from much younger colleague from bishopric. Next, when he turned seventy he used to say that with increasing age he gradually gets old, but when it comes to the weakness of his body he has been an old man from a long time.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Tadeusz GOŁGOWSKI
(Warszawa, UKSW)

POCZĄTKI KOŚCIOŁA MONOFIZYCKIEGO W EGIPCIE

Decyzje Soboru Chalcedońskiego i złożenie patriarchy Aleksandrii Dioskura (444-454) z urzędu stanowiły wyraźną cezurę w historii patriarchatu aleksandryjskiego. Wywołały one w Egipcie długotrwały kryzys, którego skutkiem było rozbicie jedności patriarchatu. Cezurę tę podkreśla wyraźnie koptyjska *Historia Patriarchów Aleksandryjskich*, gdy we fragmencie dotyczącym Dioskura jej autor pisze:

> „W tym czasie wyznania zostały rozdzielone, a biskupstwa rozdarte, tak iż nie pozostał nikt, kto pisałby historię patriarchów, i zwyczaj jej tworzenia został przerwany. [....] Z tego też powodu nie posiadamy żadnej biografii świętego patriarchy Dioskura po jego wygnaniu”[1].

Za początek tego kryzysu przyjmuje się powszechnie Sobór Chalcedoński i decyzje, które wtedy podjęto[2], choć cały proces powstawania odrębnych patriarchatów melkickiego i koptyjskiego w Egipcie trwał długo bo właściwie aż do opuszczenia Egiptu przez melkickiego patriarchę Cyrusa w 642 roku.

Po Chalcedonie Egipt stał się miejscem konfrontacji między patriarchami, popieranymi przez władze w Konstantynopolu a ich antychalcedońskimi kontrpartnerami. Niektórzy antychalcedończycy do końca nie porzucili nadziei na teologiczny kompromis, co prowadziło ich do konfliktu z bardziej bezkompromisowymi frakcjami w Kościele koptyjskim. Dioskur po złożeniu z urzędu został zesłany na wygnanie do Gangry w Azji Mniejszej, ale cesarz Mar-

---

[1] *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, PO 1/4, 144. Tekst *Historii Patriarchów* cytuję według wydania: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. B. Evetts, PO 1/2, 1/4, 5/1, 10/5, Paris 1904-1914.

[2] Podstawą naszej wiedzy o decyzjach podjętych w Chalcedonie są zachowane akta soborowe wydane przez E. Schwartza, por. ACO II 1, 1-3, II 2, II 3, 1-3, II 4, II 5, II 6, Berlin – Leipzig 1933-1938. O soborze i jego decyzjach piszą m.in. R.V.Sellers, *The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey*, London 1953; V.C.Samuel, *The Council of Chalcedon reexamined*, Madras 1977, reprint London 2001; P.T.R. Gray, *The Legacy of Chalcedon. Christological problems and their significance*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005 215-238; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 229-253 (Kontrowersje doktrynalne na Wschodzie. Sobór w Chalcedonie).

cjan (450-457) nie wyznaczył nowego biskupa Aleksandrii aż do jego śmierci w 454 roku. Większość mieszkańców Egiptu była wrogo nastawiona do decyzji podjętych na Soborze Chalcedońskim, ale cesarz próbował ich zjednać przez wybór odpowiedniego patriarchy. W miejsce Dioskura wybrano Proteriusza, który nie należał do zdecydowanych zwolenników chalcedońskiego wyznania wiary. Większość wiernych, w tym wielu mnichów, przeciwników decyzji podjętych w Chalcedonie, nie poparła jednak tego wyboru. Wkrótce po przybyciu Proteriusza do Aleksandrii wybuchły tam gwałtowne zamieszki, a tłum okazywał swe niezadowolenie; podobne zamieszki i protesty trwały właściwie przez prawie cały okres jego urzędowania[3]. Proteriusz, oprócz poparcia cesarza, mógł liczyć na notabli i urzędników, ale popierało go niewielu zwykłych Egipcjan i mnichów[4]. Kiedy cesarski protektor patriarchy zmarł, jego pozycja stała się bardzo niepewna, bowiem przeciwnicy Chalcedonu wybrali na biskupa Aleksandrii Tymoteusza o przydomku Ailouros (457-477)[5]. Wkrótce po wyborze Tymoteusza i po jego intronizacji, w mieście ponownie wybuchły zamieszki, w trakcie których Proteriusz został zamordowany, padając ofiarą tłumu lub akcji żołnierzy[6]. Tymoteusz, nowy antychalcedoński patriarcha, był mnichem i kapłanem, w przeszłości wraz z Dioskurem brał udział w soborze w Efezie w roku 449 i wraz z nim został zesłany na wygnanie do Gangry[7]. Potajemnie przedostał się do Aleksandrii i został wybrany następcą Dioskura.

---

[3] Por. Evagrius, HE II 5, PG 86/2, 2510-2512, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk: *Historia Kościoła*, Warszawa1990, 59-60.

[4] Por. Zacharias Rhetor, HE IV 1, tłum. F.J. Hamilton – E.W. Brooks, London 1899, 64-66, lub CSCO 87 (Syr 41), Louvain 1967, 118; W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, Cambridge 1972, 155; P.T.R. Gray (*The defense of Chalcedon in the East [451-553]*, Leiden 1972, 20) pisze, że poza Aleksandrią, Proteriusza popierało tylko 8-10 biskupów egipskich, a wśród klasztorów tylko klasztor pachomiański w Kanopos.

[5] O tej postaci por. m. in. J. Lebon, *La christologie de Timothée Ailure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'aprés les sources syriaques inedites*, RHE 9 (1908) 677-702; D.B. Spanel, *Timothy II Aelurur*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 7, New York – Toronto 1991, 2263-2268; D.W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck 1997, 110-119; D. Johnson, *Pope Timothy II Aeluros, his life and importance for the development of Christianity in Egypt*, „Coptica" 1 (2002) 77-89. Ailouros, przydomek Tymoteusza, najczęściej przekładany jako Kot, odnosił się prawdopodobnie do jego chudej postaci; w źródłach syryjskich zwany jest Tymoteuszem Łasicą, por. *After Chalcedon. Studies in theology and Church history*, ed. A. van Roey – C. Laga – J.A. Munitiz – L. van Rompay, Leuven 1985, 115.

[6] Historycy prochalcedońscy obwiniają o śmierć Proteriusza tłum aleksandryjski, który popierał Tymoteusza, por. Evagrius, HE II 8, PG 86/2, 2520-2524, tłum. Kazikowski, s. 65-67; Theophanes Confessor, *Chronicon* AM 5950, tłum. C. Mango – R. Scott, Oxford 1997, 170. Z kolei historycy antychalcedońscy przypisują jego śmierć rzymskiemu żołnierzowi niezadowolonemu z dwuznacznej postawy Proteriusza wobec polityki cesarza por. Zacharias Rhetor HE IV 3, tłum. Hamilton – Brooks, s. 66, lub CSCO 87, 119; Michael Syrus, *Chronicon*, ed. J.B. Chabot, Paris 1899-1910, 124-125.

[7] O konsekracji Tymoteusza por. Zacharias Rhetor HE IV 1, tłum. Hamilton – Brooks, 64-66; Evagrius, HE II 8, PG 86/2, 2525, tłum. Kazikowski, s. 66. Teofanes Wyznawca (760-818) nieprzy-

Część biskupów w Egipcie, która popierała postanowienia chalcedońskie, napisała list do nowego cesarza Leona I (457-474) informując go, iż stronnictwo popierające Tymoteusza to tylko mała grupka sprawiającego kłopoty pospólstwa. Informowali cesarza, iż jest rzeczą normalną dla biskupów Aleksandrii, że wybiera ich większość biskupów diecezji egipskich a Tymoteusza wybrało zaledwie 2 lub 3 biskupów[8]. Biskupi egipscy, a także biskup Rzymu Leon, twierdzili więc, że wybór Tymoteusza był nieważny i wskazywali go ponadto jako współwinnego śmierci Proteriusza[9]. Cesarz Leon skierował pismo okólne do biskupa Konstantynopola Anatoliusza oraz metropolitów i biskupów na obszarze państwa rzymskiego, a także niektórych świętobliwych mnichów, z prośbą o ich zdanie na temat Soboru Chalcedońskiego oraz w sprawie konsekracji Tymoteusza[10]. Respondenci cesarza prawie jednomyślnie poparli decyzje chalcedońskie i wypowiedzieli się za usunięciem Tymoteusza[11]. Cesarz próbował uzyskać pojednanie z Tymoteuszem, lecz ten pozostał nieugięty, wobec czego w 459 r. został on skazany na wygnanie do Gangry, gdzie przebywał niegdyś ze swoim poprzednikiem Dioskurem.

Stronnictwo chalcedońskie na polecenie cesarza wybrało patriarchą innego Tymoteusza o przydomku Salofakiolos. Jak słusznie zauważa Stanley H. Skreslet „zamordowanie Proteriusza ukazało wyraźnie, że w Egipcie po zakończeniu Soboru Chalcedońskiego powstały dwa stronnictwa. Stronnictwo chalcedońskie bazowało na wyższych warstwach społecznych. Ci „notable i urzędnicy" byli raczej Bizantyjczykami niż Egipcjanami, jednak byłoby zbyt pochopnym twierdzenie, iż konflikt przybrał postać konfliktu między Grekami a Koptami; po pierwsze bowiem, w źródłach nie ma nic, co wspierałoby taki pogląd, a po drugie, w całym cesarstwie były grupy anty- i prochalcedońskie, nawet w samym Konstantynopolu. Tak więc bezpieczniej jest mówić o siłach działających za czy przeciw jedności w Egipcie, niż próbować opisywać niewzruszone

chylny Tymoteuszowi twierdzi, że użył on czarów aby zdobyć przychylność mnichów por. *Chronicon* AM 5949, tłum. Mango – Scott, s. 169.

[8] Por. Evagrius, HE II 8, PG 86/2, 2520-2528, tłum. Kazikowski, s. 65-70; Zacharias Rhetor, HE IV 1, tłum. Hamilton – Brooks, s. 64, lub CSCO 87, 118.

[9] Papież Leon nazywa Tymoteusza ojcobójcą i porównuje go do biblijnego Kaina, por. Leo Magnus, *Epistulae* 156, 162 i 164, PL 54, 1127-1132, 1143-1146, 1148-1152, lub ACO II 4, s. 101-104, 105-107, 110-112. Fragmenty listu biskupów egipskich do cesarza Leona zob. Evagrius HE II 8, PG 86/2, 2524-2528, tłum. Kazikowski, s. 67-70.

[10] Tekst listu okólnego cesarza do metropolitów i biskupów por. Leo imperator, *Epistula ad Anatholium, metropolitas et reliquos episcopos*, w: Evagrius, HE II 9, PG 86/2, 2528-2529, tłum. Kazikowski, s. 70-71

[11] Por. Evagrius, HE II 9, PG 86/2, 2529, tłum. Kazikowski, s. 72-73; Zacharias Rhetor, HE IV 7, tłum. Hamilton – Brooks, s. 73-74, lub CSCO 87, 124. Jan z Nikou (*Chronicon*, ed. R.H. Charles, London – Oxford 1916, 110-111), przypisuje taki rezultat głosowania strachowi przed cesarzem. Na ten temat zob. także Gray, *The defense of Chalcedon*, s. 21-22; Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 162.

pozycje, zajmowane przez obie strony wobec decyzji chalcedońskich. Koptowie i Grecy byli po obu stronach konfliktu”[12].

Przez następne 16 lat (459-475) Tymoteusz przebywał na wygnaniu (najpierw w Gangrze, potem w Chersonezie na Krymie), kierując z oddali antychalcedońską większością w Egipcie. Pisał traktaty teologiczne przeciw chalcedończykom oraz listy ostrzegające swoich zwolenników w Egipcie przed przybywającymi do Egiptu obcymi duchownymi, którzy nauczają „herezji dyofizytów” (doktryny chalcedońskiej) i określając prochalcedońską hierarchię kościelną w Egipcie jako „obcą i nieznaną „ i przeciwstawiając ją ”ludowi” egipskiemu[13]. Kościołem chalcedońskim w Aleksandrii kierował w tym czasie Tymoteusz Salofakiolos (460-75 i 476-481), mnich z pachomiańskiego klasztoru w Kanopos. Zachariasz Retor określa go jako człowieka „miękkiego i niezdecydowanego w swych poczynaniach”[14], na co wskazuje prowadzona przez niego raczej pojednawcza polityka wobec antychalcedończyków. Przejawem takiej polityki było między innymi ponowne wprowadzenie imienia Dioskorosa do dyptychów aleksandryjskich[15].

W styczniu 475 r. cesarz Zenon, który objął tron jesienią ubiegłego roku, został pozbawiony władzy w wyniku spisku. Cesarzem został uzurpator Bazyliskos, który próbował pozyskać dla swej sprawy Egipt i Wschód, odwołując decyzje chalcedońskie. Jak pisze Ewagriusz, do napisania listu okólnego w tej sprawie, skierowanego do wszystkich biskupów, namówił Bazyliskosa odwołany z wygnania Tymoteusz Ailouros[16]. Po triumfalnym powrocie do Aleksandrii Tymoteusz objął ponownie tron patriarchy, a jego chalcedoński imiennik został odesłany do swego klasztoru w Kanopos. Podczas dwuletniego sprawowania urzędu, Tymoteusz Ailouros prowadził bardzo aktywną

[12] S.H. Skreslet, *The Greeks in medieval Islamic Egypt. A Melkite Dhimmi-community under the Patriarch of Alexandria (640-1095)*, Diss., Yale University 1978, 12. W podobnym duchu wypowiada się E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1977) 551-563 oraz znacznie szerzej: taż, *Le nationalisme a-t-il existé dans l'Egypte byzantine*, „Journal of Juristic Papyrology” 22 (1992) 83-128. W drugim z cytowanych artykułów autorka szuka odpowiedzi na zasadnicze pytania – czy w Egipcie bizantyjskim był konflikt etniczny grecko-koptyjski, a jeśli był, to jaką odgrywał rolę? Odpowiedź jest wyraźna – podziały religijne w Egipcie okresu późnego antyku mają niewiele wspólnego z podziałami etnicznymi, a wielka ilość dokumentów i tekstów literackich nie potwierdza istnienia etnicznego konfliktu między Grekami i Koptami.

[13] Por. List Tymoteusza do Egiptu, Tebaidy i Pentapolis: R.Y. Ebied – L.R. Wilkinson, *A collection of unpublished Syriac letters of Timothy Aelurus*, JTS 21 (1970) 321-369, s. 341 (tekst syryjski), s. 362 (przekład).

[14] Por. Zacharias Rhetor, HE IV 10, tłum. Hamilton – Brooks, s. 78, lub CSCO 87, 127.

[15] O pojednawczej polityce Tymoteusza Solofakiolosa por. Zacharias Rhetor HE V 5, tłum. Hamilton –Brooks, s. 114, lub CSCO 87, 151-152.

[16] Por. tekst listu: Evagrius, HE III 4, PG 86/2, 2600-2604, tłum. Kazikowski, s. 107-110; Zacharias Rhetor HE V 2, tłum. Hamilton – Brooks, s. 105-107, lub CSCO 87, 146-147. O polityce religijnej Bazyliskosa por. M. Redies, *Die Usurpation des Basiliskos (475-76) in Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche*, „Antiquité Tardive” 5 (1997) 211-221.

politykę wzmacniając opozycję antychalcedońską zarówno na płaszczyźnie ekumenicznej jak i lokalnej. Spektakularnym wydarzeniem był uroczysty pogrzeb szczątków Dioskura, które Tymoteusz przywiózł z wygnania, i które, jak powiada kronikarz, złożone zostały w miejscu przeznaczonym dla biskupów i ze czcią należną szczątkom wyznawcy[17]. Jednak w końcu sierpnia 476 r. Zenon powrócił do władzy i ogłosił edykt odwołujący postanowienia Bazyliskosa. Cesarz ten zamierzał skazać Tymoteusza Ailourosa na wygnanie, ale dowiedziawszy się, iż jest to już starzec stojący nad grobem, zrezygnował z tego zamiaru. Kiedy w lipcu 477 r. Tymoteusz Ailouros zmarł, antychalcedońsko nastawieni mieszkańcy Aleksandrii wybrali na jego następcę Piotra o przydomku Mongos (477-490), cesarz natomiast polecił ponownie objąć stolicę biskupią Tymoteuszowi Solofakiolosowi[18]. W tej sytuacji Piotr Mongos, podczas drugiego okresu rządów Tymoteusza Solofakiolosa, musiał kierować kościołem antychalcedońskim z ukrycia. Przed śmiercią sędziwy Tymoteusz Solafakiolos wysłał do cesarza swego zaufanego człowieka – mnicha i kapłana Jana Talaia, aby uzyskać obietnicę, iż po jego śmierci, biskupem zostanie ten, kogo wybierze duchowieństwo i lokalne władze. Cesarz odkrył, iż Jan będzie zabiegał o to stanowisko dla siebie i wymógł na nim przysięgę, że nigdy nie będzie się o nie starał. Jednak w 482 r., po śmierci Tymoteusza Solofakiolosa, Jan złamał daną przysięgę i został wybrany chalcedońskim biskupem Aleksandrii[19]. Cesarz skazał go na wygnanie, a w lipcu 482 r. ogłosił wraz z patriarchą Konstantynopola Akacjuszem słynny *Henotikon* (formułę zjednoczenia) – edykt cesarski skierowany specjalnie do ludności Aleksandrii, Egiptu, Libii i Pentapolis, który był próbą teologicznego kompromisu z przeciwnikami Chalcedonu[20]. *Henotikon* potępiał Nestoriusza i Eutychesa, uznawał postanowienia Soboru Nicejskiego jako jedyną miarę i jedyną regułę wiary, aprobował dwanaście anatematyzmów Cyryla Aleksandryjskiego, ale niewiele mówił o samym Soborze Chalcedońskim. Dokument ten był uznaniem faktu, iż opinia publiczna na Wschodzie jest przeciwna Chalcedonowi

[17] Por. Zacharias Rhetor HE V 4, tłum. Hamilton – Brooks, s. 111-112, lub CSCO 87, 120-121.

[18] Por. Evagrius HE III 11, PG 86/2, 2616, tłum. Kazikowski, s. 118-119. Piotr Mongos (jąkała lub człowiek o ochrypłym głosie) miał długie doświadczenie w działalności antychalcedońskiej sięgające jeszcze czasów Dioskura, był ponadto przez ponad dwadzieścia lat archidiakonem Tymoteusza Ailourosa.

[19] Por. Evagrius HE III 12, PG 86/2, 2617-2620, tłum. Kazikowski, s. 119-120; Zacharias Rhetor, HE V 6-7, tłum. Hamilton – Brooks, s. 116-118, lub CSCO 87, 153-157. Jan Talaia zbiegł z Aleksandrii i udał się do Antiochii, a potem do Rzymu, gdzie otrzymał od papieża Feliksa biskupstwo w Noli i tam zmarł, por. Evagrius, HE III 15, PG 86/2, 2625, tłum. Kazikowski, s. 124.

[20] Tekst *Henotikonu* por. Evagrius, HE III 14, PG 86/2, 2620-2625, tłum. Kazikowski, s. 121-124; Zacharias Rhetor, HE V 8, tłum. Hamilton – Brooks, s. 136-139 lub CSCO 87, 157-159. O politycznych skutkach *Henotikonu* zob. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, Amsterdam 1968, 25-31; Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 143-183; H. Chadwick, *The aftermath of the Council of Chalcedon. Zeno's Henotikon*, w: *The Church in ancient society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001, 592-612.

i przygotowywał podstawy do pojednania między Konstantynopolem a dysydenckimi Kościołami w Syrii i Egipcie. Podpisując ten dokument, Piotr Mongos uzyskiwał od cesarza formalne uznanie swego statusu patriarchalnego, wyrażając jednocześnie zgodę na współpracę z Konstantynopolem, która była możliwa tylko w przypadku teologicznego kompromisu; Zenon i jego następca Anastazjusz tolerowali nieraz bardzo rozbieżne interpretacje *Henotikon*[21]. W niektórych opracowaniach naukowych uważa się Zenona (474-475, 476-491) i jego następcę Anastazjusza I (491-518) za zwolenników monofizytyzmu lub wręcz monofizytów (szczególnie Anastazjusza). Jakie były ich prawdziwe poglądy teologiczne, nie dowiemy się nigdy, obaj jednak byli na pewno cesarzami pragmatykami, którzy dla utrzymania jedności cesarstwa szukali kompromisu z przeciwnikami Soboru Chalcedońskiego.

Podpisanie *Henotikon* przez Piotra Mongosa i nawiązanie łączności z dawnymi stronnikami Proteriusza naraziło nowego patriarchę Aleksandrii na ostrą krytykę w Egipcie. Za Piotrem opowiedziała się tylko część duchowieństwa. Pozostali odrzucili *Henotikon* i zwierzchnictwo Piotra, tworząc stronnictwo zwane *akefaloi* (bezgłowi, bez zwierzchnika), które twierdziło, iż *Henotikon* nie zawiera żadnego bezpośredniego potępienia decyzji chalcedońskich i *Tomosu* Leona[22]. Separatyści, głównie mnisi, nie wybrali jednak swego patriarchy i działali jako pewnego rodzaju grupa nacisku na Piotra Mongosa i następnych patriarchów, zachęcając ich do otwartego kwestionowania postanowień soborowych i *Tomosu* Leona. Piotr Mongos musiał lawirować tak, aby z jednej strony zachować poprawne stosunki z Konstantynopolem, z drugiej zaś nie narazić się zdecydowanym przeciwnikom Chalcedonu. Ewagriusz nazywa Piotra Mongosa z powodu jego polityki krętaczem i człowiekiem o zmiennych poglądach, jednak jego postępowanie było wynikiem skomplikowanej sytuacji politycznej i społecznej, jaka istniała w tym czasie w Egipcie i w całym cesarstwie. *Henotikon* okazał się skutecznym narzędziem, zapewniającym na Wschodzie względny spokój religijny, który trwał do końca panowana Anastazjusza. Za panowania tego cesarza, jak pisze Ewagriusz, „uchwały Soboru Chalcedońskego nie były ani jawnie ogłaszane, ani całkowicie odrzucane w przeświętych Kościołach. Każdy natomiast z ich zwierzchników postępował tak, jak to uznał za właściwe”[23]. Nigdzie słowa te nie były bardziej prawdziwe niż w Egipcie. *Henotikon* stanowił podstawę jedności Kościoła we wschodniej części cesarstwa prawie 40 lat, a Anastazjusz miał otwarty stosunek do antychalcedończyków na Wschodzie, pozwalając im zatrzymać i odbudować sieć biskupstw w patriarchacie antiocheńskim i aleksandryjskim.

---

[21] Piotr Mongos, na przykład, zapewniał w dyskusjach, iż *Henotikon* należy rozumieć jako odrzucenie decyzji Chalcedonu i *Tomosu* Leona, podobnie czynili jego następcy por. Zacharias Rhetor, HE VI 1, 2, 4, oraz VII 1, tłum. Hamilton – Brooks, s. 133-136 i 150, lub CSCO 88, 1-2.

[22] Por. Zacharias Rhetor HE VI 1, tłum. Hamilton – Brooks, s. 133-134, lub CSCO 88, 1-2.

[23] Evagrius, HE III 30, PG 86/2, 2656-2657, tłum. Kazikowski, s. 141-142.

Opozycja antychalcedońska jednak nie zniknęła, ale była przez długi czas po śmierci Dioskura nieskoordynowana i rozproszona. Ludzie tacy, jak Tymoteusz Ailouros i Piotr Mongos w Egipcie czy Piotr Folusznik w Syrii, byli szanowanymi przywódcami, ale żaden z nich nie stworzył nigdy centrum antychalcedońskiej opozycji, ani nie posiadał zdolności, by sformułować stanowisko monofizyckie tak jasno, jak to zrobił Cyryl w swoich czasach. Sytuacja zaczęła się zmieniać w VI wieku, gdy pojawił się Sewer, biskup Antiochii (512-518), jeden z najwybitniejszych teologów i przywódców antychalcedońskich, którego działalność miała kluczowe znaczenie dla ukształtowania się i konsolidacji ruchu antychalcedońskiego[24]. Sewer początkowo nie działał przeciwko jedności, ale został do tego zmuszony przez politykę Justyna i Justyniana. Widział on możliwość utrzymania powszechnej jedności Kościołów cesarstwa poprzez wykorzystanie tego, co proponował *Henotikon*, nalegał więc na swoich zwolenników, aby nie kwestionowali jego ustaleń. Według niego *Henotikon* powinien być akceptowany i rozumiany w duchu antychalcedońskim jako potępienie Soboru Chalcedońskiego mimo, iż nie było w nim bezpośredniego potępienia decyzji tego soboru[25].

Podczas czterech dekad po śmierci Piotra Mongosa (490), jego następcy – Atanazy II (490-496), Jan I Hemula (496-505), Jan II Nikaiotes (505-516) i Dioskoros III (516-517) utrzymywali jedność z Konstantynopolem. Kiedy urząd patriarchy sprawował Tymoteusz III (517-535), zmarł cesarz Anastazjusz I (518), a na tron wstąpił Justyn (518-527). Nieco ponad tydzień po wstąpieniu Justyna na tron, w Hagia Sofia 15 i 16 lipca miały miejsce dwa nabożeństwa, podczas których prochalcedońscy wierni błagali patriarchę Jana, aby upamiętnił Chalcedon i wyklął Sewera z Antiochii[26]. Pod naciskiem tłumu wiernych, patriarcha uczynił to, o co go proszono, a 20 lipca 518 synod domowy (*synodos endemousa*) w Konstantynopolu zatwierdził jego decyzje; lokalne synody w Jerozolimie i Tyrze uczyniły podobnie. Justyn dokonał całkowitego zwrotu w polityce religijnej, powracając do ścisłego chalcedonizmu. Szukając zbliżenia z biskupem Rzymu, Justyn usunął pewną liczbę biskupów antychalcedońskich i mianował na ich miejsce chalcedończyków. Wypędził także mnichów antychalcedońskich z ich klasztorów na pustynię, szczególnie na terenie Syrii i w niektórych regionach Azji Mniejszej. Kiedy zakończyła się schizma akacjańska (marzec 519), wykreślono z dyptychów imiona pa-

[24] O Sewerze z Antiochii, por. Evagrius, HE III, 33-34, PG 86/2, 2668-2673, tłum. Kazikowski, s. 147-151.

[25] Por. Zacharias Rhetor VII 10 i 12, tłum. Hamilton – Brooks, s. 180 i 184, lub CSCO 88, 34-36 i 37-39 – na synodzie w Sydonie 512 r. Sewer przedstawiał *Henotikon* Zenona jako potępienie Soboru Chalcedońskiego. W jednym z listów pisał „przyjmujemy Sobór Chalcedoński, nie jako definicję wiary, ale odrzucenie Nestoriusza i Eutychesa", por. *The sixth book of selected letters of Severus, Patriarch of Antioch*, II/1, tłum. E.W. Brooks, London 1903, 5.

[26] Por. *Finis Constantinopolitanae synodi*, Mansi VIII 1057-1066, tłum. w: A.A. Vasiliev, *Justin the First. An introduction to the epoch of Justinian the Great*, Cambridge MA 1950, 136-146.

triarchów Tymoteusza Ailourosa, Piotra Mongosa i Piotra Folusznika oraz potępiono cesarzy Zenona i Anastazjusza. Sewer wygnany z Antiochii zbiegł do Egiptu, a wraz z nim udało się tam kilku innych wygnanych biskupów. Na całym Wschodzie (z wyjątkiem Egiptu) nastąpił okres wygnań i prześladowań[27]. W Egipcie Justyn nie odebrał biskupstwa antychalcedońskiemu patriarsze Tymoteuszowi III (518-535), ani nie przysłał mu melkickiego rywala. Po 520 r. cesarz znacznie złagodził swą politykę religijną.

Przybycie czołowych antychalcedońskich przywódców kościelnych z Syrii i Azji Mniejszej do Egiptu nie tylko spowodowało wzmocnienie tamtejszego kleru antychalcedońskiego, ale i wytworzyło stan napięcia miedzy przybyszami a egipskimi gospodarzami. Jednym z przybyszów był Julian, biskup Halikarnasu, który dawniej był sprzymierzeńcem Sewera w walce z chalcedończykami, ale w Egipcie ich poglądy teologiczne zaczęły się różnić. Julian i jego poglądy zyskały poparcie w niektórych klasztorach egipskich i spór między zwolennikani Juliana (julianiści) a zwolennikami Sewera (sewerianie) przeniósł się na teren Kościoła egipskiego powodując destabilizację sytuacji w patriarchacie. Okres rządów Tymoteusza III można uznać za początek podziałów wśród opozycji antychalcedońskiej w Egipcie, które z czasem zaczęły nabierać rozpędu tak, iż w końcu VI wieku istniało tam około 20 różnych ugrupowań, od umiarkowanych do skrajnie antychalcedońskich[28]. Ta frakcyjność była odtąd plagą antychalcedońskich Kościołów nie tylko w Egipcie.

Sewer podczas swego dwudziestoletniego pobytu w Egipcie (518-538), z antychalcedońskiego teologa środka stał się centralną postacią opozycji antychalcedońskiej na Wschodzie. Odegrał także ważną rolę w organizacji antychalcedońskiej hierarchii kościelnej, będącej w opozycji do tej, którą popierali Justyn i Justynian (527-565). Ten ostatni, podobnie jak jego wuj, mocno popierał postanowienia chalcedońskie, ale jego polityka w stosunku do antychalcedończyków nie była pozbawiona subtelności. Przez okres swego panowania Justynian starał się doprowadzić do porozumienia z przeciwnikami Chalcedo-

[27] Por. Joannes Ephesinus, *Historia beatorum orientalium*, ed. E.W. Brooks, PO 17, Paris 1923, 187-190. Michał Syryjczyk podaje 54 imiona usuniętych i skazanych na wygnanie biskupów, głównie z Syrii, por. Michael Syrus, *Chronicon*, ed. Chabot, s. 171-173. O prześladowaniach Justyna I por. W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the origins of Monophysite hierarchy*, w: *Heritage of early Church. Essays in honor of the very reverend G.V. Florovsky on the occasion of his eightieth Birthday*, Rome 1973, 261-275, spec. 269-272; J.A.S. Evans, *The Monophysite persecution under Justin I. The eastern view*, „The Ancient World" 27 (1996) 191-196; S. Ashbrook-Harvey, *Remembering pain. Syriac historiography and the separation of Churches*, „Byzantion" 58 (1988) 295-308. Ostatnio o działaniach Justyna I pisze V.L. Menze, *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, 18-30.

[28] O sporze Sewera z Julianem por. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 262-263 oraz S.J. Davis, *The early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its leadership in late antiquity*, Cairo – New York 2004, 100-101. S.J Davis opracował „drzewo genealogiczne" patriarchatu aleksandryjskiego w tym okresie, które ukazuje splątaną sieć gałęzi, por. Apendyks 3, s. 138-139.

nu na bazie wzajemnych ustępstw. Mając nadzieję, iż w kwestiach religijnych można osiągnąć kompromis, starał się utrzymywać kontakty z umiarkowanymi antychalcedończykami i prowadził z nimi negocjacje w celu opracowania wspólnego wyznania wiary. Jako przykład takich negocjacji można wymienić *collatio* odbyte z kilkoma przedstawicielami monofizytów w 531 roku. Przekaz Zachariasza Retora jest niezwykły z powodu wzmianki o szacunku, jaki okazywali cesarzowi antychalcedońscy delegaci. Wygląda na to, iż dyskusje te były szczere i omawiano na nich szczegółowe kwestie teologiczne w przyjacielskiej atmosferze. Nie wiemy jednak nic o ich przebiegu poza tym, że obie strony pozostały na swoich pozycjach[29]. Małżonka cesarza Teodora sympatyzowała z przeciwnikami Soboru Chalcedońskiego i przez całe życie († 548) forsowała politykę sprzyjającą antychalcedończykom. Ci zaś zawdzięczali cesarzowej nie tylko przetrwanie okresów prześladowań, ale także i rozwój swego Kościoła. Miała też ona bardzo poważny wpływ na decyzje cesarza w sprawach religijnych, ale mimo swoich sympatii, nigdy nie działała na rzecz odrzucenia chalcedońskiego wyznania wiary, ani nie zwalczała jego zwolenników. Sabotowanie przez nią niektórych antychalcedońskich decyzji męża, choć czasem przedstawiane jako wyraz samodzielnej polityki, nie mogłyby się odbywać bez jego woli i wiedzy. Nie ma żadnych dowodów na to, iż cesarzowa prowadziła jakąkolwiek politykę w opozycji do polityki cesarza, a wręcz przeciwnie, była ona jego użytecznym współpracownikiem, prowadząc działania tam, gdzie on sam nie mógł lub nie chciał ich prowadzić[30].

Po śmierci patriarchy Tymoteusza III (535), cesarzowa Teodora postanowiła zainstalować na tronie w Aleksandrii swego kandydata. Jeden z jej szambelanów Kalotychiusz, przy poparciu prefekta Dioskura i duksa Arystomacha oraz notabli i kleru dopilnował, by wybrano nim diakona Teodozjusza, ucznia Sewera z Antiochii. Wyborowi Teodozjusza, który był kandydatem sewerian,

---

[29] Por. Zacharias Rhetor, HE IX 15, tłum. Hamilton – Brooks, s. 246-253, lub CSCO 88, 79-84. O innych dyskusjach z antychalcedończykami por. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 264-269. O polityce religijnej Justyniana na Wschodzie por. L. Van Rompay, *Society and community in the Christian East*, w: *The Cambridge Companion to the age of Justinian*, Cambridge 2005, 239-266.

[30] Por. P. Allen, *Contemporary portraits of Byzantine empress Theodora (A.D. 527-548)*, w: *Stereotypes of women in power. Historical perspectives and revisionist views*, Westport 1992, 93-103; Ch. Pazdernik, *„Our most pious consort given us by God". Dissident reactions to the partnership of Justinian and Theodora A.D. 525-548*, „Classical World" 13 (1994) 256-281. Ostatnio Clive Foss (*The empress Theodora*, „Byzantion" 72:2002, 141-176) przedstawił postać Teodory na tle współczesnych jej i późniejszych źródeł zaprzeczających jej czarnej legendzie stworzonej przez Prokopiusza: o prowadzeniu przez cesarzową odrębnej polityki wobec antychalcedończyków zob. s. 170-171. O recepcji postaci Teodory w antychalcedońskiej historiografii syryjskiej por. S.A. Harvey, *Theodora the „Believing Queen". A study in Syriac historiographical tradition*, „Hugoye. Journal of Syriac Studies" 4 (2001) z. 2, 1-31 [http://bethmardutho.cua.edu/Hugoye] (wgląd 10.12.2010). O roli cesarzowej w rozwoju monofizytyzmu na Wschodzie, por. V.L. Menze, *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, 208-228.

sprzeciwili się julianiści, którzy wywołali w mieście zamieszki. Teodozjusz zmuszony został do ucieczki z Aleksandrii, a na jego miejsce wybrany został kandydat julianistów Gajanus, dawny archidiakon Tymoteusza III. Wkrótce jednak przy pomocy wojska i wsparciu cesarzowej Teodory, Teodozjusz powrócił na tron patriarchy, a jego rywal został skazany na wygnanie najpierw do Kartaginy, a potem na Sardynię[31]. Teodozjusz był zagorzałym antychalcedończykiem, zawdzięczał jednak swą władzę i bezpieczeństwo obecności wojsk cesarskich oraz poparciu cesarzowej, i dlatego uważany był przez innych radykalnych antychalcedończyków za człowieka, który chodzi na pasku cesarza. Miał on ponadto zbyt umiarkowane poglądy dla radykalnych antychalcedończyków, którzy w tym czasie stanowili większość egipskiego społeczeństwa. W Aleksandrii trwały permanentne zamieszki i wkrótce (pod koniec 536 r.) cesarz wezwał Teodozjusza wraz z grupą biskupów do Konstantynopola, gdzie usiłował go skłonić do zaakceptowania decyzji chalcedońskich i *Tomosu* Leona. Po kilkakrotnych nieudanych próbach przekonania Teodozjusza, cesarz odebrał mu stanowisko i skazał go na wygnanie do Derkos w Tracji. Wkrótce jednak dzięki staraniom cesarzowej Teodory, został on sprowadzony do stolicy i zamieszkał w pałacu Hormizdasa wraz z innymi antychalcedończykami przebywającymi pod jej opieką[32]. Nigdy już jednak nie wrócił do Aleksandrii, a ostatnie trzydzieści lat swego życia (536-566) spędził na wygnaniu w Konstantynopolu. Mimo wygnania Teodozjusz kontaktował się z innymi antychalcedońskimi przywódcami na Wschodzie, a po śmierci Sewera z Antiochii (538) został przywódcą antychalcedończyków. Kontaktował się także z Egiptem, gdzie miał duży autorytet i z dala wpływał na sprawy swego patriarchatu.

Chalcedońskim patriarchą Aleksandrii został Paweł z Tebennesi, mnich z klasztoru w Kanopos. Został konsekrowany w Konstantynopolu w roku 539, ale wkrótce przybył do Egiptu i przez pewien czas sprawował swój urząd. Został jednak w niejasnych okolicznościach oskarżony o podżeganie do morderstwa i ok. 540 r. zastąpiony przez palestyńskiego mnicha Zoilosa[33]. W 551 r. Zoilosa zastąpił Apolinary (551-570). Tak więc w połowie VI wieku w Aleksandrii rywalizowało ze sobą trzech biskupów: Apolinary (chalcedończyk), następca Gajanusa Elpidiusz (julianista) oraz nieobecny wygnaniec Teodozjusz (antychalcedończyk), w mieście zaś rządził kler chalcedoński. Prawie wszystkie kościoły były w posiadaniu chalcedończyków. Jak podaje *Historia Patriarchów Aleksandryjskich*, cesarz Justynian zagniewany na Aleksandryjczyków z powodu chłodnego przyjęcia Pawła z Tebennesi, rozkazał zamknąć

[31] Por. J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis le mort l'empereur Anastase jusqu'a la reconciliation des eglises jacobites (518-616)*, Paris 1923, 110-117; Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 270.

[32] O patriarsze Teodozjuszu por. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, s. 154-163.

[33] Zacharias Rhetor, HE X 1, tłum. Hamilton – Brooks, s. 300, lub CSCO 88, 300.

na rok kościoły w mieście, które należały do antychalcedończyków, po czym zostały one przekazane melkitom. Antychalcedończycy zaś posiadali tylko dwa kościoły, położone w starej egipskiej dzielnicy Rakoti[34].

W 565 r. zmarł cesarz Justynian. Podczas swych długich rządów nie udało mu się skłonić antychalcedończyków do jakiegoś kompromisu w sprawie postanowień Soboru Chalcedońskiego, które były podstawą jego polityki religijnej. Konflikt, który istniał na początku jego rządów, istniał nadal, co więcej, antychalcedończycy rozpoczęli budowę własnych struktur kościelnych i położyli podwaliny pod tworzenie odrębnych społeczności religijnych, które istnieją po dziś dzień. Według niektórych badaczy, panowanie Justyniana można uznać za początek procesu narodzin Kościoła monofizyckiego na Wschodzie. William H.C. Frend uważa, iż takim punktem zwrotnym w tworzeniu się odrębnej antychalcedońskiej hierarchii kościelnej jest działalność Jakuba Burd'ânâ, który odbudował antychalcedońską hierarchię na Wschodzie[35]. Prawdopodobnie w 542 r. na prośbę arabskiego fylarchy ghassanidzkiego o imieniu Harit (Aretas) bar Dżabala, który był przywódcą *foederati* broniących wschodniej granicy imperium, cesarzowa Teodora zezwoliła, usuniętemu patriarsze Aleksandrii Teodozjuszowi, który przebywał w stolicy i po śmierci Sewera działał jako przywódca antychalcedończyków, wyświęcić dwóch biskupów dla antychalcedończyków, żyjących na terytorium Ghassanidów. Zostali nimi przebywający w tym czasie w Konstantynopolu mnisi: Jakub Burd'ânâ (lub Burd'âjâ, Baradaeus w formie łacińskiej), który miał obsługiwać północną część rejonu granicznego oraz Teodor, który miał zajmować się częścią południową. Teodor określany jest czasem w źródłach jako biskup Bostry, Jakub zaś otrzymał (prawdopodobnie wyłącznie honorowo) tytuł metropolity Edessy[36]. Ten ostatni, nie mając żadnej szansy na objęcie przeznaczonego dla siebie tronu biskupiego, rozpoczął wieloletnie wędrówki po swoim misyjnym terenie odwiedzając lokalne społeczności i klasztory; działał jako wędrowny biskup, skupiając się głównie na wyświęcaniu księży, ponieważ na skutek braku antychalcedońskich biskupów, była to największa bolączka, zarówno w Syrii jak i w Egipcie. Dopiero po ok. 10 latach swej działalności, Jakub zaczął święcić i biskupów: na liście zachowanej w *Historii świętych Wschodu* Jana z Efezu,

[34] Por. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* 13, PO 1, 466-467.

[35] Por. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, s. 275 i 284-287; podobnego zdania jest P.T.R. Gray (*The defense of Chalcedon in the East*, s. 60-61), choć bez powołania się na W.H.C. Frenda; podobnie też: J. Lebon, *Le monophysitisme severien*, Louvain 1909, 81.

[36] O Jakubie Burd'ânâ, por. H.G. Kleyn, *Jakobus Baradaeus. Der Stichter der syrische monophysietische Kerk*, Leiden 1882; A.A. Vööbus, *The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia*, ChH 42 (1973) 17-26; D.D. Bundy, *Jacobus Baradaeus. The state of research, a review of sources and a new approach*, „Le Muséon" 91 (1978) 45-86; S.A. Harvey, *Ascetism and society in crisis. John of Ephesus and the „Lives of Eastern Saints"*, Berkeley 1990, 105-106. O powstaniu Kościoła monofizyckiego w Syrii por. V.L. Menze, *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.

obejmującej lata 553-566, jest już wymienionych 27 biskupów, których wyświęcił w ciągu wielu lat swej działalności (zm. 578)[37]. Biskupi ci nie rezydowali w stolicach swych diecezji, gdzie ich chalcedońscy kontrpartnerzy nie życzyli sobie ich obecności, ale działali jako biskupi wędrowni, przebywając w okolicznych klasztorach lub nawet w Konstantynopolu.

Czy jednak możemy już mówić o istnieniu odrębnej koptyjskiej i melkickiej hierarchii kościelnej w Egipcie po 565 roku? Wnioski W.H.C. Frenda wydają się być przedwczesne, jeśli chodzi o Egipt, choć są być może słuszne, jeśli chodzi o Syrię[38] . Konsekracja tej znaczącej, choć skromnej liczebnie grupy biskupów na Wschodzie, jakiej dokonał Jakub, kładła fundament pod nowe struktury kościelne. Jednak w tym czasie, w połowie VI wieku, nie mamy jeszcze do czynienia z systematycznym tworzeniem się nowej hierarchii, lecz z sytuacją wyjątkową, mającą na celu zapobieżenie wymarciu istniejących struktur antychalcedońskich. Wydaje się, iż powstanie dwóch odrębnych patriarchatów nastąpiło w Egipcie później, w czasach panowania Herakliusza, za rządów patriarchy Cyrusa.

W roku 566, rok po śmierci Justyniana, zmarł w Konstantynopolu patriarcha Teodozjusz. Przez dziesięć lat chalcedońscy patriarchowie Aleksandrii – Apolinary (551-570) i Jan (570-580), nie dopuścili do wyboru żadnego antychalcedończyka na tron patriarchów Aleksandrii. Antychalcedończycy w Egipcie znajdowali się w głębokim kryzysie. Co prawda, jeszcze za życia patriarchy Teodozjusza, konsekrowano w Konstantynopolu 12 biskupów (z mandatu udzielonego przez Teodozjusza, jak podaje Jan z Efezu), którzy mieli się udać do miast w Tebaidzie w Górnym Egipcie, aby wzmocnić tam hierarchię antychalcedońską, jednak, jak się wydaje, nie dotarli oni do Egiptu[39]. Pod koniec swego życia Teodozjusz upoważnił Pawła, nowego patriarchę Antiochii, do reprezentowania go w Egipcie i wyświęcania biskupów dla tych miast egipskich, gdzie będą potrzebni. Kościół antychalcedoński cierpiał bowiem na chroniczny brak biskupów, ponadto osłabiały go spory pomiędzy członkami hierarchii żyjącymi na wygnaniu a tymi, którzy pozostali w kraju oraz walki frakcyjne między różnymi ugrupowaniami antychalcedońskimi. Dopiero w poł. 575 r., niejaki Teodor, syryjski przełożony klasztoru w Egipcie, został konsekrowany na antychalcedońskiego patriarchę Aleksandrii przez 3 biskupów, za zgodą Pawła z Antiochii. Aleksandryjczycy jednak go

[37] Por. Joannes Ephesinus, *Historia beatorum orientalium. Vita Jacobi et Theodori*, tłum. E.W. Brooks, PO 19, Paris 1926, 156-158. Są to biskupi miast położonych w Azji Mniejszej, Syrii i Górnej Mezopotamii.

[38] Jak zauważa W.H.C. Frend (*The rise of the Monophysite movement*, s. 293) w Egipcie w tym czasie było tylko czterech biskupów antychalcedońskich. Jak podaje autor najnowszej publikacji na temat powstania Kościoła monofizyckiego w Syrii V.L. Menze (*Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008) uformował się on w okresie pomiędzy rokiem 518 a 553.

[39] Por. Joannes Ephesinus, *Historia beatorum orientalium. Vita Jacobi et Theodori*, tłum. E.W. Brooks PO 18, 690-697 i PO 19, 157.

odrzucili; sześć tygodni później inny kandydat, niejaki Piotr, został wybrany nowym patriarchą i pełnił ten urząd do swej śmierci w 578 roku. Po swym wyborze Piotr oznajmił o złożeniu z urzędu Pawła z Antiochii i zaatakował Jakuba Burd'ânâ, który go konsekrował. Wówczas wybuchł gwałtowny spór między patriarchatami, co przerodziło się w rozłam, który trwał do 616 roku[40]. Tak więc podziały wewnątrz opozycji antychalcedońskiej nie ograniczały się tylko do wewnętrznych spraw Egiptu, ale weszły też na arenę międzynarodową w postaci konfliktu między Kościołami Aleksandrii i Antiochii. Za Piotra IV (576-577), znowu co najmniej czterech kandydatów rościło pretensje do tronu aleksandryjskiego, i taka sytuacja trwała jeszcze przez prawie dekadę po wyborze następcy Piotra – patriarchy Damiana (578-607). Podczas swego krótkiego panowania Piotr konsekrował 70 nowych biskupów, aby zapewnić obsadę wakujących biskupstw w Egipcie, wzmocnić poparcie dla antychalcedończyków wzdłuż doliny Nilu i zbudować solidne podwaliny pod własne koptyjskie struktury kościelne.

Damian (578-607), z pochodzenia Syryjczyk, był mnichem najpierw w jednym z klasztorów w Wadi Natrun, a potem w słynnym klasztorze Ennaton. Znany ze swej erudycji, był synkellosem Piotra IV i został wybrany przez niego na jego następcę[41]. Na początku patriarchatu Atanazjusza (607-619) jego kontrpartner chalcedończyk Eulogiusz (581-607) ponownie siłą odebrał antychalcedończykom posiadane w mieście kościoły.

Okres trzech dziesięcioleci poprzedzających najazd perski, to w Egipcie okres niepokojów wewnętrznych i zamieszek. W roku 610 na terenie Delty i w Aleksandrii miały miejsce walki z wojskami zbuntowanego Herakliusza, które maszerowały na Konstantynopol[42]. Wkrótce potem nastąpiła perska okupacja Egiptu, która trwała mniej więcej osiem lat. Władza rzymska nad Egiptem została przywrócona w 628 roku. Symbolem zwycięstwa Herakliusza nad Persami był triumfalny powrót Drzewa Krzyża do Jerozolimy w 630 roku. Cesarz podjął kolejną próbę zasypania pogłębiającej się przepaści między monofizytami i melkitami w Egipcie, a jej wykonawcą miał być Cyrus, nowy patriarcha Aleksandrii. Jego jednak nieumiejętne postępowanie i usiłowanie narzucenia jedności siłą spowodowało, iż to za jego rządów nastąpił ostateczny rozłam między Grekami i Koptami w Egipcie oraz ostateczny podział chrześcijaństwa w Egipcie.

---

[40] Do porozumienia patriarchatów doszło dopiero w 616 r., za następcy Damiana Anastazjusza (607-619) i następcy Piotra Atanazego. Patriarcha Atanazy przybył do Aleksandrii na spotkanie na szczycie, które potwierdziło wspólne teologiczne dziedzictwo i zakończyło spór. O tym rozłamie, por. E.W. Brooks, *The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian schism of 575*, BZ 30 (1929-1930) 468-476.

[41] Por. C.D.G. Müller, *Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien*, OC 70 (1986) 118-142; E.R. Hardy, *Damian*, w: *The Coptic Encyclopedia*, vol. 3, s. 688-689.

[42] Por. A.J. Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, repr. Oxford 1978, 8-32.

BEGINNINGS OF THE MONOPHYSITE CHURCH IN EGYPT

(Summary)

The author presents the history of the Church of Egypt after the Council of Chalcedon (451), and trying to determine the final destruction of the unity of Patriarchate of Alexandria. At the beginning of the crisis were the decisions taken at the Council, but the process of creating a separate patriarchates (Melkite and Monophysite) in Egypt last long. Some researchers, such as William H.C. Frend, consider turning point in this process the death of the Emperor Justinian (565), while in the East began to create a separate Monophysite Church hierarchy. Such conclusions appear premature regards Egypt, although these may be correct with regard to Syria. It seems that the creation of two separate Christian Churches in Egypt take place in Egypt later, during the reign of Emperor Heraclius (610-641).

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Bogusław GÓRKA
(Gdańsk, UG)

OBRAZ BOGA W BIBLII

Mentalność chrześcijańską dominuje przeświadczenie, że człowiek jest *obrazem Boga* z racji stworzenia. Stwarzając człowieka, Bóg wyposażył go w takie atrybuty, które powodują, że jest on kimś wyjątkowym pośród stworzeń, np. góruje nad światem zwierząt. Obrazowość Boga w człowieku wyraża się przede wszystkim w tym, że jest on osobą, istotą cielesno-duchową, racjonalną, wolną, duchową i społeczną. Taką samą doktrynę, która jest zakorzeniona również w twórczości wielu Ojców Kościoła, transmituje m.in. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który jeden z paragrafów (nr 355-384) poświęca człowiekowi stworzonemu na *obraz Boga*[1].

Ten bezdyskusyjny dzisiaj chrześcijański aksjomat odwołuje się bezpośrednio do motywów zamieszczonych w tzw. prehistorii biblijnej. Jednak problem polega na tym, że tak pojmowana obrazowość Boga w człowieku, jako obrazowość ontyczna, nie jest wcale przedmiotem zainteresowania Biblii. Przedmiotem zainteresowania autorów biblijnych jest coś zupełnie innego – obrazowość egzystencjalna. W tym przyczynku postaram się ukazać, jaka rzeczywista doktryna o *obrazie Boga* wyłania się z kart Biblii.

I. BIBLIJNY MODEL ADAMA

W Księdze Rodzaju, w tzw. *prehistorii biblijnej*, znajdują się dwa opisy „stworzenia Adama". Pierwszy, młodszy (1, 26-31), uczeni z reguły zaliczają do tzw. *tradycji kapłańskiej* (P), drugi, starszy (2, 7-25) – do *tradycji jahwistycznej* (J). W porządku narracji młodszy opis poprzedza starszy, ale został z nim z rozmysłem skorelowany. „Redaktorzy Biblii pozostawili obydwa opisy, dość odległe od siebie czasem, językiem, duchem i horyzontem teologicznym, i zestawili je obok siebie po to, aby relatywizowały się w drugorzędnych detalach, a potwierdzały się w pierwszorzędnej wymowie ideowej"[2]. Z analizy

[1] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 91-96. Np. pod nr. 357 (s. 91) czytamy: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie i tworzyć wspólnotę z innymi osobami".

[2] B. Górka, *Biblia i cywilizacja Boga*, Kraków 2004², 17.

obydwóch narracji o „stworzeniu" wyłania się model istoty ludzkiej jako istoty integralnej, funkcjonującej w relacjach. Oto relacje wyłuskane stamtąd:

1. Do planety ziemi. Związek Adama z ziemią został wyartykułowany na pierwszym miejscu, a zasygnalizowany terminologicznie, gdzie słowo *'Adam* (אדם) jest spokrewnione z terminem *'adamah* (אדמה) – ziemia (Rdz 2,7)[3]. Ziemia niejako wchodzi w definicję Adama, który nie może egzystować poza zieloną planetą, bo nie jest kosmitą ani aniołem. Jest po prostu *ziemianinem*.
2. Do społeczności. W relacji do Boga występuje człowiek jako gatunek, a zarazem jako osobnik, który wraz z innymi osobnikami tworzy społeczność. Ta społeczność jest postrzegana przez pryzmat pary słów: *zachar we-neqewah* (זכר ונקבה) *bara' 'otam*, czyli: *kobietą i mężczyzną stworzył ich* – albo precyzyjniej: *w rodzaju męskim i żeńskim stworzył ich* (Rdz 1,27). Istotą społeczności jest zróżnicowanie na dwie płci, powiązane ze sobą i skierowane na siebie. Społeczności Boga w zamyśle Biblii nie tworzą singlowcy czy dwupłciowcy.
3. Do środowiska naturalnego. Adam jest pierwszym ekologiem, gdyż ma się troszczyć o ekosystem. Tę jego troskę o ekosystem Biblia wyraża za pomocą trzech słów: *służyć* i *strzec* (עבד i שמר – *'awad* i *szamr*: Rdz 2,15)[4] oraz *udoskonalać* (כבש – *kawasz*: Rdz 1,28)[5]. Adam ma służyć ekosystemowi „analogicznie do służby Bogu, ma strzec go – analogicznie do pieczy i troski pasterza nad trzodą owiec"[6]. Tutaj mamy skonstatowany postulat kultury jako udoskonalenia natury; środowisko naturalne zostało dane Adamowi, aby je rozwijał i ulepszał z poszanowaniem jego praw.
4. Do świata istot żywych. Biblijna „narracja o stworzeniu" akcentuje dwie rzeczy: ontyczną przepaść między Adamem a pozostałymi istotami żyjącymi oraz jego przewagę nad nimi a zarazem ich uległość wobec niego[7].
5. Do małżeństwa. W narracji biblijnej Adam w pewnym momencie staje się *'isz* (איש) mąż przez odniesienie do *'iszah* (אישה) – „mężyna" lub „mężowa"[8]. Nie jest to tylko czysta gra słów, albowiem ta starannie dobrana termi-

---

[3] Por. Rdz 2, 7: „Pan Bóg ulepił Adama z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia". Tłumaczenia bez odnośnika są mojego autorstwa.

[4] Por. Rdz 2, 15: „Pan Bóg zatem wziął Adama i umieścił go w ogrodzie Eden, aby mu służył i strzegł go".

[5] Por. Rdz 1, 28: „Abyście udoskonalali kraj".

[6] Górka, *Biblia i cywilizacja Boga*, s. 20 – z powołaniem się w nocie nr 9 na: M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993, 33-34.

[7] Por. Rdz 2, 19: „Ulepiwszy z ziemi wszelkie zwierzęta lądowe i ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do Adama, aby zobaczyć, jakie imię nada im. Wszystkich Adam obdarzył imieniem: 'istota żywa'. [...] ale dla człowieka nie znalazła się odpowiednia pomoc spośród zwierząt"; Rdz 1, 28: „[...] abyście panowali nad wszystkimi istotami żywymi".

[8] Por. Rdz 2, 21-23: „Wtedy to Pan sprawił, że Adam pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z Adama, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do Adama, Adam powiedział: ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała. Ta będzie się zwała mężową, bo ta z męża została wzięta".

nologia sygnalizuje pokrewieństwo męża i żony w wymiarze ontologicznym. W małżeństwie do definicji męża wchodzi żona („mężyna") i na odwrót tak dalece, że w zjednoczeniu męża i żony realizuje się pełnia człowieczeństwa.

6. Do rodziny. Małżeństwo biblijne ukierunkowane jest na wydanie owoców – w mnogości: *owocujcie i pomnażajcie się* (Rdz 1,28: פרו ורבו – *pᵉru urᵉwu*).
7. Do Boga. Biblia relację do Boga artykułuje w dwóch słowach: *celem i dᵉmut* (צלם ודמות – *obraz i postać* – Rdz 1,26n.). Tę relację poddamy teraz gruntowniejszej analizie.

II. ADAM JAKO *OBRAZ* (*I POSTAĆ*) *BOGA* (Rdz 1, 26-28)

Odniesienie do Boga jest relacją fundamentalną. Chociaż odniesienie do Boga „rodzica" zna starożytny Orient, to jednak religia izraelska modyfikuje tę doktrynę o nowy element: Bóg człowieka tworzy, a nie rodzi. Orient zna również ideę obrazu i postaci. Obraz wyraża ideę reprezentacji, a postać – ideę podobieństwa. Te idee uzyskują w tradycji biblijnej nową jakość między innymi przez sposób odniesienia ich do Boga. Skoncentrujemy się teraz na wyjściowym tekście biblijnym, w którym występuje idea obrazu. Najpierw przytoczę wersję hebrajską, a potem tłumaczenie Septuaginty (LXX) oraz przekład na język polski.

Biblia hebrajska[9]:

וייומר אלהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו...
וייברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, בכר ונקבה ברא אותם

Wa-jomer ’Elohim: na‘aseh ’adam be-calmenu ki-dᵉmutenu…
Wa-jiwra’ ’Elohim et ha-’adam be-calmo, be-celem ’Elohim bara’ ’oto, zachar u-neqewah bara’ ’otam.

Septuaginta[10]:

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν...
καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπων, κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

I powiedział Bóg: uczyńmy Adama na nasz obraz i naszą postać...
Stworzył więc Bóg tego Adama na swój obraz, na obraz Boga stworzył go; mężczyzną i kobietą stworzył ich.

Septuaginta pomija w tłumaczeniu jeden z trzech hebrajskich słów „obraz" (*celem*), jednak przez to nie demoluje sensu oryginału.

[9] Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. R. Kittel i inni, Stuttgart 1967/1977.
[10] Por. *Septuaginta*, ed. A. Ralhlfs, vol. 1, Stuttgart 1979, 2.

1. *Obraz Boga* a model progresywnej religijności. Problem powstaje już przy stylistycznej próbie odczytania „dekretu stworzenia"; gdzie postawić znak przestankowy? Po: „uczyńmy, Adama na nasz obraz…", czy po: „uczyńmy Adama, na nasz obraz…". W pierwszym wypadku „dekret" dotyczyłby stworzenia Adama z dwoma osobliwymi atrybutami, w drugim – obdarzenia istniejącego już Adama atrybutami: *obrazu i postaci Boga*.

Częściowa odpowiedź na ten problem zawiera się w realizacji „dekretu stworzenia". Wprawdzie Bóg postanowił stworzyć Adama na Swój obraz i Swoją postać, to jednak nieopodal mowa jest o tym, że stworzył go tylko na Swój obraz, czyli że zrealizował jedynie pierwszą część Swojej zapowiedzi. Zatem kiedy zostanie zrealizowana druga część „dekretu", czyli, kiedy Adam uzyska status „postaci Boga"?

W postępie narracji biblijnej nie ma o tym mowy wprost i trzeba się tego domyślać z lektury drugiego opisu. Wiele na to wskazuje, że realizacja drugiej części „dekretu" nastąpiła wówczas, gdy Adam jako „proch z ziemi" został ożywiony przez Boga i, jako taki, został wprowadzony do raju[11]. Wniosek tego rodzaju jest uprawniony, gdy należycie postrzega się specyfikę tradycji biblijnej, w której zredagowano tzw. prehistorię biblijną. Powstała ona najwcześniej wtedy, gdy Izrael przekształcił się w królestwo. Wówczas opracowano teologię wspartą na progresie wydarzeń: wyjście z Egiptu, nadanie Tory, przejście po pustyni, wejście i podbój Ziemi Obiecanej oraz stworzenie królestwa (później do tego szablonu dojdą: grzech, upadek królestwa i deportacje oraz nadzieja odrodzenia, powrót i odbudowa). W wyniku tego zabiegu powstał model progresywnej wiary.

Ten model w zależności od potrzeby rzutuje się w przeszłość, albo w przyszłość, czy też weryfikuje się nim teraźniejszość. Za tą operacją stoi ugruntowana intuicja teologalna, że skoro Bóg dokonał interwencji w dzieje w określonym szablonie, to ten szablon powielił na innym poziomie w prehistorii i powieli go na głębszym poziomie w eschatonie oraz według tego samego modelu realizuje aktualnie swoją zbawczą wolę.

2. Sens wyrażenia *obraz Boga*. Według progresywnego modelu konstruuje się opowieść „o obrazie i postaci Boga". Biblia nie wykazuje zainteresowania zagadnieniem, czy i w jakim zakresie istota ludzka z racji stworzenia (status ontyczny) jest nośnikiem „obrazu i postaci Boga". Dla Biblii żywotną kwestią jest pytanie o egzystencjalny stan istoty ludzkiej jako „obrazu i postaci Boga", pytanie o to, kiedy istota ludzka w swojej egzystencjalnej kondycji osiąga ten stan. Teolodzy biblijni nie interesują się więc kwestią, jaką istotę ludzką stwarza Bóg, gdy ją powołuje z nicości do bytu, ale faktem, kiedy to

[11] W tym wypadku „proch z ziemi" w Rdz 2, 7 byłby metaforą Adama przed ożywieniem, a nie ekwiwalentem materialności cielesnej. W epoce apologetów dwa momenty stworzenia wyróżniał Tertulian, ukształtowanie z materii i tchnienie życia, por. *De resurrectione carnis* 5, 8-9, CCL 2, 927.

Bóg sprawia, że istniejąca istota ludzka staje się najpierw „obrazem Boga", czyli Człowiekiem przez duże C, *Anthroposem*. Zatem proceder zredukowania sensu biblijnego *obrazu Boga* (czyli sensu egzystencjalnego) do sensu ontycznego „obrazu Boga" jest jednym z większych nieporozumień w teologii chrześcijańskiej. W efekcie atrybut „postaci Boga" staje się problematyczny albo zbędny i dlatego w trakcie interpretacji bezzasadnie pomija się go czy traktuje jako synonim atrybutu „obrazu Boga". Tę tradycję omisji atrybutu „postaci Boga" czy raczej utożsamienia go z atrybutem „obrazu Boga" kontynuują także autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*[12].

III. *OBRAZ BOGA* JAKO *ANTHROPOS* W J 1, 6

Janowy Prolog jest specyficznym typem literatury biblijnej. Od strony merytorycznej ma za zadanie wprowadzić czytelnika w świat Janowych sensów. Poczesne miejsce w Prologu zajmuje postać Jana Chrzciciela, gdzie pojawia się aż dwukrotnie. Pierwszy raz zjawia się Jan Chrzciciel w wierszu 1, 6. Ma to miejsce po pierwszej sekwencji o Logosie (1, 1-5), którą zamyka motyw, że „Logos-życie był światłem dla anthroposów" (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) (1, 4). Słowo ἄνθρωπος z rodzajnikiem i w liczbie mnogiej ma na uwadze określoną grupę inicjowanych, dla których Logos, jako światło, jest przeznaczony. Do tego motywu powróci Jan w wierszu 1, 9. W tych wersach, spotykamy się oczywiście z kategorią teologiczną *anthroposa*, a nie z kategorią antropologiczną[13]. W tym samym znaczeniu – teologicznym, pojawia się ἄνθρωπος w interesującym nas miejscu w odniesieniu do Jana Chrzciciela (1, 6): „Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννες"[14].

1. Kwestia translacji tekstu. Wulgata, będąc praprzekładem, tłumacząc w. 1, 6 jako: „fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes"[15], sprokuro-

[12] W całym paragrafie traktującym o „obrazie Boga" (nr 355-361), autorzy *Katechizmu* nie poświęcają żadnej uwagi „idei postaci (czy podobieństwa) Boga". Idea „podobieństwa Boga" pojawia się raz akcydentalnie w cytacie pochodzącym ze *Sermones* Piotra Chryzologa (*Sermones* 117, 1-2, PL 52, 520B lub CCL 24A, 709) – oczywiście jako synonim „obrazu Boga", por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 92.

[13] Etymologiczne znaczenie słowa ἄνθρωπος nie zostało jeszcze zadowalająco wyjaśnione. Wiadomo na pewno, że pochodzi ono ze źródła mykeńskiego i jest w użyciu od czasów Homera, por. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, t. 1, Paris 1968, 90-91; R. Beekes – L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston 2010, 106.

[14] Tekst Prologu przytaczam za: *The Greek New Testament*, red. B. i K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger, Stuttgart 1994[4], 313.

[15] Wulgatę cytuję za wydaniem krytycznym: *Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, red. B. Fischer – J. Gribomont – H.F.D. Sparks – W. Thiele – R. Weber, Stuttgart 1975[2], 1658-1659. Interpunkcję w tekst Janowego Prologu wprowadzam za: *Nova Vulgata*, Roma 1979. Korzystam z wyda-

wała całą serię nieadekwatnych translacji w chrześcijaństwie Zachodu. Przywołajmy celem ilustracji tego zjawiska polskie przekłady; trzy katolickie, jeden protestancki i jeden ekumeniczny.

- Biblia Tysiąclecia: „Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię”[16].
- Przekład egzegetyczny: „Wystąpił człowiek posłany przez Boga – na imię mu było Jan”[17].
- Przekład interlinearny: „(Był) człowiek, wysłany od Boga, na imię mu Jan”[18].
- Biblia Warszawska: „Wystąpił człowiek, posłany od Boga, który nazywał się Jan”[19].
- Przekład ekumeniczny: „Był człowiek o imieniu Jan, posłany przez Boga”[20].

Powyższe tłumaczenia zostały „zniewolone Wulgatą” w przekładzie czasownika greckiego ἐγένετο (stał się). Hieronim, mając w łacinie do dyspozycji precyzyjne odpowiedniki dla greckich słów, w tłumaczeniu Prologu stosuje je niekonsekwentnie. Zna i respektuje dystynkcję między greckimi czasownikami „być” (εἶναι) i *stać się* (γίγνομαι). Pierwszy tłumaczy przez łacińskie *esse*, drugi przez *fio*. Tak dzieje się do wiersza 1, 5. Nagle przy tłumaczeniu wiersza 1, 6 Hieronim porzuca konsekwencję i grecki czasownik „stał się” (ἐγένετο [ἄνθρωπος]) oddaje wprawdzie przez odpowiednią formę gramatyczną „fuit [homo]” – ale łacińskiego czasownika „być” (*esse*), a nie, jak powinno być, przez stosowną formę od łacińskiego czasownika „stać się” (*fio*).

Hieronim w tłumaczeniu, owszem, zachowuje właściwe i adekwatne formy gramatyczne. W pierwszej części zdania greckie aoristum oddaje przez łacińskie perfectum, natomiast w drugiej jego części wprowadza orzeczenie w imperfectum, co jest zwyczajem przyjętym w łacinie odnośnie do opisu. Niewybaczalny błąd Hieronima polega na wyborze nieadekwatnego ekwiwalentu łacińskiego dla greckiego słowa ἐγένετο.

---

nia umieszczonego w: *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, Stuttgart 1979[26], 247-248.

[16] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1980[3], 1216.

[17] *Ewangelia według św. Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975, 104-124.

[18] R. Popowski – M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, 391.

[19] *Biblia to jest Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975. Ewangelie zostały przetłumaczone jako pierwsze w 1964 roku.

[20] *Pismo święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2000, 203. Wprawdzie jest to dzieło ekumeniczne, niemniej jednak przekład Ewangelii Jana należy traktować jako tłumaczenie protestanckie, albowiem wyszło ono spod ręki luteranina, Manfreda Uglorza. W tym punkcie Prologu tłumacz dokonał także nieuprawnionego przekształcenia składniowego.

2. *Stał się anthropos* – interpretacja inicjacyjna. Hermeneutom jakoś umyka oryginalność tej frazy już na poziomie jej struktury. Rozpoczyna ją czasownik, który staje się motywem wiodącym w wierszu. Przywodzi on na myśl proces rozwoju istoty ludzkiej. Na pewnym szczeblu tego procesu istota ludzka osiąga status *anthroposa*. *Anthropos* to efekt ewolucji istoty ludzkiej, której autorem jest oczywiście Bóg. Ów *anthropos* występuje tu bez rodzajnika określonego, a ta okoliczność sygnalizuje, że autor Ewangelii ma na uwadze jeden „egzemplarz ze zbioru" *anthroposów*.

Na miejscu jest teraz pytanie, kiedy istota ludzka reprezentuje w swojej egzystencji status *anthroposa*. W sukurs przychodzi nam późniejsza teologia judaizmu, w której istota ludzka uzyskuje status *Człowieka* w momencie, gdy przyjmuje na siebie jarzmo Tory i przykazań. Żyd teoretycznie wchodzi w ten stan z natury, a praktycznie najpierw poprzez obrzęd *b^{e}rit milah* (obrzezanie) a potem *bar micwah* (młodzieńcze wyznanie wiary), natomiast poganin wchodził w status *obrazu Boga* poprzez akt konwersji na judaizm.

Pozostaje nam odpowiedź na drugie pytanie, jaką konkretną zmianę egzystencjalną w kondycji ludzkiej powodował fakt stania się *anthroposem*? Pośrednio na nie odpowiada św. Paweł: „My z natury jesteśmy Żydami, a nie grzesznikami z pogan" (Ga 2, 15). Pawłowi chodzi tu o wolność od grzechów personalnych. Tę wolność uzyskiwał Żyd od Boga w oparciu o pedagogię Tory i Proroków. O takiej personie informuje nas zapewne J 1, 6. W strukturze tej wypowiedzi Jan Ewangelista na drugim miejscu uwypukla fakt, że każda istota ludzka, która uzyskuje status *anthroposa* (*obraz Boga*, istota wolna od grzechów personalnych), może być, a w tym wypadku jest, posłana przez Boga. Słowo Bóg bez rodzajnika określonego sygnalizuje, że chodzi o Boga jako Boga, naturę Boga.

Nie jest prawdą, że w optyce biblijnej każda istota ludzka jest posyłana przez Boga. Trzeba na tę okoliczność odróżnić posłanie pozytywne od posłania negatywnego. Od Boga z misją pozytywną może wyjść dopiero *anthropos*[21], natomiast z misją negatywną – każda istota ludzka. Istota ludzka przybywa z misją negatywną np. wtedy, kiedy staje się bankrutem moralnym, ma tego świadomość i ostrzega innych przed konsekwencjami swoich grzechów.

W mentalności chrześcijan nie ma miejsca dla tej nowotestamentowej oczywistości odnośnie do pozytywnego i negatywnego posłania. Wyrazisty przykład nieporozumienia na tym odcinku znajduje się w jednym z dokumentów jezuickich. Tuż po Soborze Watykańskim II, w obliczu kryzysu, który najbardziej dotknął ten zakon, jezuici dwukrotnie zwołali Kongregację Generalną (XXXI i XXXII). Ożywione debaty podsumowywano w dokumentach

[21] *Anthropos* nie był jeszcze wolny od grzeszności naturalnej. Zatem zdanie, że „grzesznik, ale naturalny, jest posłany przez Boga" – jest jak najbardziej uprawomocnione nowotestamentalnie. Więcej informacji na temat idei grzeszności personalnej i naturalnej znajdzie uważny czytelnik w I Liście św. Jana.

pokongregacyjnych. Dokument Kongregacji XXXII rozpoczyna znamienny dialog retoryczny: „Co to znaczy być jezuitą? Być jezuitą – to wiedzieć, że wprawdzie jest się grzesznikiem, ale posłanym przez Boga, jak niegdyś Ignacy (Loyola – B.G.), na towarzysza Jezusa Chrystusa”[22]. Starsi członkowie zakonu jezuitów, nieprzyzwyczajeni do tego rodzaju szczerości, oburzali się wówczas na ten zapis, bynajmniej nie z tego powodu, że kwestionowali prawdziwość jego sensu. Kwestionowali jedynie zasadność tego rodzaju publicznej wiwisekcji, utyskując: „Dominikanie też są grzesznikami, ale nie piszą o tym otwarcie w swoich oficjalnych dokumentach…”. W gruncie rzeczy ta udokumentowana samoocena jest teologalną bzdurą, która poniekąd jako dogmat zagnieździła się w umysłowości chrześcijan.

Tą konkretną istotą, posłaną w Janowym Prologu, jest *anthropos* określony imieniem Jan[23]: oczywiście mowa tu o Janie Chrzcicielu. On otrzymał od Boga misję jedyną w swoim rodzaju: świadczenia o Logosie jako świetle, ale ten temat przekracza ramy tego przyczynku.

IV. *OBRAZ JEGO SYNA* W Rz 8, 29.

Śledząc w Nowym Testamencie motyw *obrazu Boga*, natrafiamy pod koniec ósmego rozdziału Listu do Rzymian na oryginalną kompozycję:

Rz 8, 28: „Wiemy zaś, że z miłującymi Boga wszystko współpracuje ku dobru, z tymi, którzy są powołani według postanowienia [Jego]”.

Rz 8, 29: „Bo których wcześniej poznał, tych przeznaczył, aby zostali współuformowani z obrazem Jego Syna aby On był pierworodnym wśród wielu braci”.

Rz 8, 30: „Których przeznaczył, tych powołał, których powołał, tych usprawiedliwił, których usprawiedliwił, tych uwielbił”[24].

Ta kompozycja stanowi wprawdzie merytoryczną całość, niemniej jednak dla potrzeb naszej debaty skupimy się na jej środkowym zdaniu (8,29).

---

[22] *Dekrety Kongregacji Generalnej XXXII*, Rzym 1975, 7. Tłumaczenie polskie, z którego korzystam, opatrzone jest jedynie datą wydania – 1976. Skądinąd mi wiadomo, że dokumenty te przetłumaczono i wydano w Krakowie z inicjatywy Prowincjalatu Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego.

[23] Jan Ewangelista w 1, 6 ma na myśli bezpośrednią misję od Boga, a nie pośrednią – np. za pośrednictwem jakiejś instytucji.

[24] Rom 8, 28-30 (*Novum Testamentum Graece*, ed. B.K. Aland – J. Karavidopoulos, dz. cyt.): Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους ἐδόξασεν. Tłumaczenia są mojego autorstwa.

1. Oryginalność frazy? Paweł w tej perykopie przedstawia dynamikę i etapowość wczesnochrześcijańskiej inicjacji. Pojawiające się określenia nawiązują do szczebli inicjacyjnych. „Miłujący Boga" są ekwiwalentem powołanych (8, 28). Z powołanymi współpracuje wszystko ku dobru, które w wierszu 8, 30 zostaje dookreślone jako egzystencjalne usprawiedliwienie w wierze Jezusa Boga[25]. To usprawiedliwienie zostaje zdefiniowane w wierszu 8, 29 jako „współuformowanie z obrazem Jego Syna".

Wyrażenie „współuformowanie z obrazem Jego Syna" jest poniekąd dziewicze w NT, ale podobna idea pojawia się w 2 Kor 3,18, gdzie zwrot „obraz Jego" występuje z czasownikiem μεταμόρφουμαι: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą, odzwierciedlając chwałę Pana, za sprawą Ducha Pana, jesteśmy przeformowywani na obraz Jego od chwały do chwały". Natomiast w Flp 3, 20-21 pojawia się przymiotnik σύνμορφος w odniesieniu do ciała fizycznego inicjowanego oraz ciała uwielbionego Jezusa: „Nasze bowiem obywatelstwo jest w niebiosach, z których wyczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Mesjasza, Który przekształci postać naszego ciała uniżenia na współuformowaną z ciałem Jego chwały."

2. Interpretacja inicjacyjna Rz 8, 29. W dotychczasowej hermeneutyce Rz 8, 29 pod słowem *obraz* (εἰκών) identyfikuje się Jezusa Chrystusa jako Syna Boga. Tymczasem rzecz ma się bardziej skomplikowanie już przy uważnym wpatrzeniu się w samą strukturę wyrażenia. Występują w nim dwa różne składniki: „obraz" i „Jego Syn". Ewidentnie „Jego Syn" nie jest tożsamy z „obrazem"! Zwrot „Jego Syn" występuje w odniesieniu do „obrazu", który jest niewątpliwie metaforą. Ale metaforą kogo? Kto zatem jest owym „obrazem"? Bezdyskusyjnie „obrazem" jest Jezus jako Człowiek umierający na krzyżu. Trzeba pamiętać o tym, że Jezus jako Człowiek jest Synem Boga i jako Bóg jest Synem Boga. Na krzyżu umiera Jezus Syn jako Człowiek, a nie jako Bóg. Tę podwójną *filiologię* (*filius* + *logos*) wypowiada tutaj Paweł przy pomocy tego jakże lapidarnego wyrażenia: „obraz Jego Syna".

W tym wyrażeniu Jezus jako „obraz" nie występuje w relacji do Boga jako Boga, czy do Boga jako Ojca, lecz do Siebie jako Syna Boga. Jezus jako Człowiek wiszący na krzyżu jest obrazem Siebie jako transcendentnego Syna Boga! Inicjowani w akcie usprawiedliwienia są współuformowani z „obrazem" Jego Syna, a nie z „Jego Synem"! Innymi słowy inicjowany w akcie usprawiedliwienia wchodzi w *morfe* Jezusa Chrystusa jako Człowieka umierającego na krzyżu. I to właśnie uwypukla Paweł, przywołując po mistrzowsku doktrynę o podwójnej *filiologii* (podwójne synostwo)[26].

---

[25] Por. B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 38-39.

[26] Zwrot „obraz Jego Syna" przywołuje także relację wewnątrztrynitarną Jezusa Syna Boga do Boga jako Ojca.

Współuformowanie inicjowanego z „obrazem Jego Syna" jest ścisłym odpowiednikiem innych nowotestamentowych wyrażeń, wypowiadających ideę współumierania z Jezusem. To jest akt usprawiedliwienia w sensie ścisłym, który jest skutkiem zbawienia egzystencjalnego przez Jezusa Syna Boga z fundamentalnego grzechu, naturalnego. Potem w momencie wskrzeszenia z martwych Jezus wchodzi w status "*postaci* Siebie (*postać Jego Syna*), ale tym doniosłym zagadnieniem nie zajmujemy się w tym przyczynku.

V. POTRÓJNY *OBRAZ BOGA* W JEZUSIE

W Janowym Prologu Jezus Syn Boga jako Człowiek – w odróżnieniu od Jana Chrzciciela, który *stał się anthroposem* – posiada status *obrazu Boga* z natury, bowiem *z Boga się narodził* (J 1, 13)[27].

W status *obrazu Siebie* jako Boga wszedł Jezus w momencie śmierci na krzyżu, kiedy w pełni objawiło się Jego podwójne synostwo. Ponieważ w proces zbawienia zaangażowane są trzy Osoby Boga, zatem Jezus jako Człowiek wszedł również w status obrazu Ducha Świętego. Wprawdzie w Nowym Testamencie nie mówi się wprost o obrazowaniu Ducha Świętego w Jezusie, to można bezpiecznie założyć, że dokonało się to po Jego zmartwychwstaniu.

Jezus jako Człowiek, będąc w procesie zbawienia medium Boga w trzech Osobach, jest w procesie inicjacji wzorem i przewodnikiem dla inicjowanego. Inicjowany przechodząc wtajemniczenie w Bóstwie Ojca i Syna, i Ducha Świętego (por. Mt 28,19), ma uczestnictwo w potrójnym obrazowaniu Boga w Jezusie jako Człowieku (jak też i w potrójnym Jego upostaciowaniu). To obrazowanie jest fenomenem dynamicznym i procesualnym.

Obrazowanie Boga w inicjowanym, o którym raportuje Biblia, nie ma ani charakteru ontycznego ani moralistycznego, ale egzystencjalny i inicjacyjny. Usiłowanie „załatwienia" tajemnicy obrazowania Trójcy Świętej w istocie ludzkiej na gruncie sakramentalizmu czy moralizmu, prowadzi do tego, że chociaż „wszystko gra" na poziomie esencji czy deklaracji, to jednak konkretna egzystencja ludzka pozostaje zniewolona podwójną grzesznością. Bo egzystencja ludzka może być regenerowana zbawczo jedynie w progresie inicjacyjnym.

Wielorakie świadectwo na oddziaływanie tego progresywnego szablonu i jego rangi w teologicznych dociekaniach na przełomie II/III wieku chrześcijaństwa, dostarcza twórczość Klemensa Aleksandryjskiego, ojca teologii biblijnej na podłożu filozofii greckiej. W jednym z dzieł, traktując o celu działania Jezusa jako *Logosu* w stosunku do inicjowanego, Klemens stwierdza, że staje się on „doskonały na obraz Jezusa jako Didaskalosa (Nauczyciela) – Boga przebywającego w ciele"[28]. Didaskalos jest w koncepcji Klemensa *Lo-*

[27] Paweł „obrazem Boga" nazywa także Jezusa jako Mesjasza w 2Kor 4, 4.

[28] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 101, 4, ed. O. Stählin, GCS 17, 71.

gosem nauczającym. Przedtem Logos najpierw zachęca, potem wychowuje[29]. Stąd też tytuły jego dzieł: *Protrepticus i Paedagogus* – warunkowane bez wątpienia programem inicjacji wczesnochrześcijańskiej.

Przytoczę na koniec jeszcze jeden przykład z Klemensa Aleksandryjskiego, z *Wypisów z Theodota*:

> „[Człowiek] choiczny (ziemski) jest na obraz, [człowiek] psychiczny na podobieństwo Boga, zaś [człowiek] pneumatyczny – jest taki jak On sam”[30].

Tym progresywnym modelem posługiwali się często gnostycy chrześcijańscy. Wprawdzie podkładali pod niego własną treść, niemniej jednak formę szablonu zapewne zaczerpnęli z wczesnochrześcijańskiej procedury inicjacyjnej.

***

Autorzy prehistorii biblijnej, konstruując dyskurs o *obrazie Boga*, chociaż nie mieli pojęcia o tym, jakiego rodzaju objawienie zaistnieje w eschatonie, to jednak wyrazili go w egzystencjalnym i progresywnym szablonie, który jest obowiązujący w eschatonie. Punktem wyjścia do nowotestamentowych dociekań na temat *anthroposa-obrazu Boga* jest starotestamentowy motyw *obrazu Boga* wyartykułowany w ewolucyjnym szablonie. Ten progresywny model *obrazu Boga* aktualizuje Jan Ewangelista w odniesieniu do osoby i misji Jana Chrzciciela, który w pewnym momencie stał się *anthroposem*. Natomiast Paweł adaptuje motyw *obrazu* do Jezusa w przełomowym momencie zbawczego procesu. Szczególnie ta druga adaptacja stanowi punkt wyjścia dla doktryny o potrójnym obrazowaniu Boga – tak w Jezusie, jak i w inicjowanym.

THE IMAGE OF THE GOD IN THE BIBLE

(Summary)

The standard interpretation of the biblical idea of the image of the God in Genesis (Gen 1:26 ff.), so called ontic interpretation, which sees in Him a religious basis for the metaphysical dogma of the creation of a man as a spiritual-corporeal being, is detached from its biblical meaning. For the biblical authors, the primary issue is not the question what kind of the human being was called by

[29] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 3, 3, ed. O. Stählin, GCS 12, 91: „Logos najpierw zachęca (προτρέπων ἄνωθεν), potem wychowuje (ἔπειτα παιδαγωγῶν), a w końcu uczy (ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων).

[30] Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 54, 2, GCS 17, 125 lub SCh 23, 170: „ὁ μὲν χοϊκός ἐστι κατ᾽ εἰκόνα, ὁ δὲ ψυχικὸς καθ᾽ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ὁ δὲ πνευματικὸς κατ᾽ ἰδίαν”. Ireneusz do obrazu Boga odnosił zbawczą regenerację ciała, do podobieństwa – regenerację duszy, por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, 72-80, Paris 1969, 72-80.

the God from nothingness into being, but that when the human being receives the status of the image and character of the God in the existential dimension.

John the Baptist reached the status of the image of God at the time when he became the *Anthropos* (John 1:6). In turn, Paul, by the moving of the idea of the image of Jesus as a man at the turning point of the process of salvation (Romans 8:29), created the foundation for the study of triple-imaging of the God as in Jesus, as well as in initiated.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI
(Paris, Séminaire Polonais)

WPŁYWY MONASTYCZNE W ŻYCIU RODZINNYM W GALII W IV-VI WIEKU*

Wiadomo, że wraz z dojściem Konstantyna do władzy kończy się okres wielkich prześladowań, przypadki męczeństwa stają się rzadkie, jednocześnie liczba chrześcijan się powiększa. W tym kontekście pojawia się nowy model świętości; ten, który realizowany jest w życiu pustelniczym, a potem monastycznym. Pojawia się on najpierw na Wschodzie: w Egipcie, w Syrii, w Palestynie, po czym przechodzi na Zachód, propagowany przez książki, jak *Żywot św. Antoniego* napisany przez Atanazego[1], *Żywoty mnichów* św. Hieronima[2], *Żywoty Ojców Jurajskich* nieznanego autora[3], relacje historyków, jak Sokrates[4], Sozomen[5], Ewagriusz[6] i Teodoret[7], czy opowieści tych, którzy osobiście zetknęli się z monastycyzmem wschodnim, jak to widzimy w *Dialogach* Sulpicjusza Sewera[8], czy w pismach Jana Kasjana[9].

---

* Referat wygłoszony w Łodzi na Spotkaniu Sekcji Patrystycznej w dniu 22 IX 2007 roku.

[1] Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Anthonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 1994, tłum. Z. Brzozowska: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, Warszawa 1987.

[2] Por. Hieronymus, *Vita Pauli, Hilarionis et Malchi monachorum*, PL 23, 17-60, tłum. B. Degórski, ŹM 10, Kraków –Tyniec 1995.

[3] Por. *Vitae Patrum Jurensium*, ed. F. Martine, SCh 142, Paris 1968, tłum. pod kier. J. Wojtczaka, ŹM 1, Kraków –Tyniec 1993.

[4] Por. Socrates Scholasticus, HE I 13 i 21; IV 23; VI 9; VII 14, hrsg. G. Hansen – M. Sirinjan, GCS NF 1, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986.

[5] Por. Hermias Sozomenus, HE I 12-14; III 14; VI 20, 28-34, 40; VIII 12, hrsg. ed. J. Biden – G. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.

[6] Por. Evagrius Scholasticus, HE I 23; III 7, 19, 3; IV 32-35, PG 86/2, 2416-2885, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990.

[7] Por. Theodoretus Cyrensis, HE IV 23-25, 31, MG 82, 882-1280; tenże, *Historia religiosa*, SCh 234, Paris 1977, tłum. K. Augustyniak: *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŹM 7, Kraków–Tyniec 1994.

[8] Por. Sulpitius Severus, *Dialogi* I-II, ed. J. Fontaine, SCh 510, Paris 2006; *Vita S. Martini*, ed. J. Fontaine, SCh 133, Paris 1967, tłum. P. Nowak, ŹM 8, Kraków –Tyniec 1995.

[9] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum*, ed. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; *De institutis coenobiorum*, ed. J.Cl. Guy, SCh 109, Paris 1965.

Pod wpływem idei przychodzących ze Wschodu, również na Zachodzie powstają stopniowo wspólnoty monastyczne, męskie i żeńskie, w Jura, Marsylii, Lerynie, Arles, Ligugé i Monte Casino, gdzie podejmuje się próbę osiągnięcia wyższej doskonałości chrześcijańskiej. Obserwuje się jednocześnie, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, próby przenoszenia niektórych elementów życia monastycznego do życia w świecie. W niniejszym artykule ograniczmy się do zasygnalizowania tylko dwóch elementów: modlitwy przed posiłkiem lub po jego zakończeniu oraz czytań o treści religijnej podczas posiłków w domach kapłanów i w rodzinach chrześcijańskich.

I. MODLITWA I CZYTANIE PODCZAS POSIŁKU W TRADYCJI MONASTYCZNEJ

Liczne teksty z okresu starożytności chrześcijańskiej wskazują na to, że nadawanie charakteru religijnego spożywaniu posiłków było zjawiskiem typowym dla środowisk monastycznych, tak wschodnich jak i zachodnich.

1. Tradycja wschodnia. Dziełem, które przybliżyło Zachodowi życie monastyczne w Egipcie, był *Żywot św. Antoniego*, autorstwa przez św. Atanazego († 373). Ten żywot, przetłumaczony na łacinę[10], stał się źródłem inspiracji i wzorem dla innych autorów, którzy pisali o życiu mnichów. Atanazy wspomina w nim o skromnych posiłkach, modlitwach i postach św. Antoniego, oraz sygnalizuje życie wspólnotowe, które zaczynało się tworzyć wokół wybitniejszych jednostek, ale nie mówi jeszcze **wprost** o modlitwie ani o czytaniu przy stole.

Nieznany z imienia autor *Historii mnichów w Egipcie*[11], mówiąc o ascecie Janie z Lykopolis, podkreśla, że „nie jadał on w starości nic oprócz owoców, i to po zachodzie słońca. Nie jadał chleba, ani niczego gotowanego”[12], ale jednocześnie wspomina, że tenże mnich „pewnego dnia powrócił ze swych zwykłych modlitw, znalazł na stole chleb, który zesłał mu Bóg, i posilił się”[13].

---

[10] Najbardziej znane jest tłumaczenie Ewagriusza z Antiochii z ok. 373 r., ale przedtem istniało już przynajmniej jedno tłumaczenie łacińskie, którego autor nie jest znany, por. G.J.M. Bartelink, *Introduction*, SCh 400, 95-97.

[11] Por. *Historia monachorum in Aegypto*, ed. A.J. Festugière, Bruxelles 1971, tłum. E. Dąbrowska, *Wstęp* E. Wipszycka – R. Wiśniewski, ŹM 42, Kraków – Tyniec 2007, 15: „*Historia mnichów w Egipcie* była owocem podróży, jaką siedmiu braci z jerozolimskich klasztorów odbyło po monastycznym Egipcie w 394 i w pierwszych miesiącach 395 roku […]. Nie wiemy, ile czasu upłynęło między powrotem z podróży a napisaniem HM, w każdym razie nastąpiło to przed 404 rokiem, kiedy powstał łaciński przekład pracy”; przekład łaciński zob. Rufinus, *Historia monachorum sive de vita sanctorum Patrum*, PL 21, 391-462 lub ed. E. Schulz-Flügel, Berlin 1990, tłum. E. Dąbrowska, ŹM 42, 149-274.

[12] *Historia monachorum in Aegypto* I 17, ed. Festugière, s. 15, ŹM 42, 63.

[13] Tamże I 50, ed. Festugière, s. 29, ŹM 42, 70.

Fakt, iż zasadniczo nie miał on zwyczaju jadać nic gotowanego z uwagi na umartwienie, w niczym nie przeszkodził mu uznać chleb, jaki pojawił się w celi, za dar Boży (nie odrzucił go jako pokusę). Innym razem Jan udał się w drogę:

> „Tak się stało, że przyjęli go pewni pobożni bracia, którzy jakby widząc ojca rodzonego, obmyli mu oczy i nogi, a pomodliwszy się, przygotowali stół i zaprosili, aby wziął udział w agape. Gdy posilił się, prosili go bracia, aby powiedział im słowo zbawienia”[14].

Autor, jak widać, traktuje modlitwę przed posiłkiem jako coś normalnego, prawda, że chodzi nie o zwykły codzienny posiłek, lecz o swego rodzaju agapę, której udział bierze kilka osób. Nie wiadomo jednak, czy tenże mnich miał zwyczaj poprzedzać swój codzienny posiłek modlitwą, ale jest wzmianka o tym, że taka praktyka istniała wśród ascetów. O mnichu Hellesie jest powiedziane:

> „Gdy zachciało mu się jeść, ukląkł i pomodlił się. I natychmiast obok niego pojawiło się wiele jedzenia, ciepłe bochenki chleba, miód i różne owoce”[15].

Nie jest to zwykła modlitwa przed posiłkiem, ile raczej o pożywienie. O podobnym wydarzeniu jest mowa w opisie czynów Apoloniusza[16].

W historii o mnichach egipskich znajduje się wiele informacji o związku posiłku z Eucharystią. W opowieści o mnichu Or czytamy:

> „Zwyczajem wielkich mnichów było to, że nie przyjmowali cielesnego pokarmu, zanim nie dostarczyli duszy pokarmu duchowego, to znaczy komunii Chrystusowej. Gdy więc przyjęliśmy komunię i złożyliśmy dziękczynienie, zaprosił nas do stołu, sam zaś siedząc, przypominał wiele nadzwyczajnych rzeczy”[17].

Kwestia Eucharystii wśród mnichów stanowi oddzielne zagadnienie[18], dla naszego tematu ważne jest powiązanie posiłku z modlitwą, w tym przypadku z przyjmowaniem Komunii świętej.

O modlitwie w kontekście posiłku wśród mnichów w Egipcie wspomina także św. Hieronim († 419), gdy opowiada o spotkaniu Pawła i Antoniego:

---

[14] Tamże I 55, ed. Festugière, s. 31, ŹM 42, 71; w wersji łacińskiej tego opowiadania nie ma wzmianki o modlitwie, por. (*versio latina*) I 6, 17, ŹM 42, 172. Również mnich Apollos „pożywienie otrzymywał bez wysiłku od Boga. Na pustyni bowiem jedzenie przynosił mu anioł”, zob. tamże VIII 5-6, ed. Festugière, s. 48-49, ŹM 42, 85; por. tamże VIII 38; XII 14; zob. tamże (*versio latina*) XI 9, 21.

[15] Tamże XII 4, ed. Festugière, s. 93, ŹM 42, 111; por. tamże XXI 7.

[16] Por. tamże (*versio latina*) VII 10, 1-6.

[17] Tamże II 8, ed. Festugière, s. 37, ŹM 42, 76; por. tamże VIII 50; tamże (*versio latina*) VII 12, 4.

[18] Por. *Historia monachorum* II 7; VIII 50-57; XII 6; XX 7-11; XXV 2; tamże (*versio latina*) II 10; VII 13, 4; VII 15, 8; 14, 2; XV 2, 4; XXII 2, 3; 32, 3-7.

„Złożywszy uroczyste dziękczynienie Bogu, usiedli obaj nad brzegiem krystalicznie czystego źródła. Tutaj jednak powstał spór, który przeciągnął się do prawie do zmierzchu, odnośnie tego, kto ma łamać chleb. Paweł nie chciał ustąpić, opierając się na zasadach gościnności. Antoni natomiast przeciwstawiał się wskazując na swój wiek. Postanowili wreszcie, iż ujmą chleb z obu końców i że każdy będzie ciągnął go do siebie, aż pozostanie mu w rękach jego część. Wypili następnie nieco wody, dotykając ustami źródła. Składając natomiast Bogu ofiarę chwały, spędzili noc na czuwaniu”[19].

Z dzisiejszego punktu widzenia, ów posiłek nie wydaje się być zbyt elegancki, tak gdy chodzi o rozdzieranie chleba na dwie części, jak i picie wody bezpośrednio ze źródła bez użycia kubka. Gdy chodzi o chleb, o którym mowa, to był to raczej placek, który – jeśli nie jest bardzo suchy – łatwo daje się przełamać. Dla naszego tematu ważne jest, że odmówiono modlitwę na początku i na końcu posiłku.

Tradycja modlitwy przed jedzeniem istniała także w Palestynie i w krajach na Wschód od niej położonych. Tam św. Hilarion z towarzyszami został przyjęty przez miejscowego mnicha imieniem Saba:

„Ponieważ był to dzień Pański, wszyscy zostali przez niego zaproszeni do winnicy, aby przed godziną posiłku złagodzili trud drogi spożyciem winogron. Święty jednak powiedział: «Przeklęty, kto pierwej szuka pokrzepienia ciała niż duszy. Módlmy się, śpiewajmy psalmy, oddajmy należną cześć Panu, a potem pójdziemy do winnicy». Gdy więc zakończono służbę Bożą, stojąc na wzniesieniu, pobłogosławił winnicy i posłał swe owce, aby się pasły. Tych zaś, którzy się posilali, nie było mniej niż trzy tysiące. Chociaż winnica była obliczona na sto dzbanów, to jednak po dwudziestu dniach wydała ich trzysta”[20].

Liczba trzech tysięcy mnichów posilających się w winnicy wydaje się być zawyżona, na pewno autorowi chodzi o aluzję do rozmnożenia chleba, o jakim mówią Ewangelie (Mt 14, 21; Mk 6, 44). Podobnie uwaga, że pomimo, iż winnica dostarczyła pokarmu dla tak licznej rzeszy, to jej owoce obrodziły wyjątkowo: zamiast sto dzbanów, napełniono trzysta. Może to być aluzja do rozmnożenia oliwy przez proroka Elizeusza (2 Krl 4, 1-7). Dla nas ważne jest, że podróżni poprzedzili posiłek modlitwą. O zwyczajach mnichów egipskich pisał też Hieronim w jednym ze swych listów:

„Każda *dekuria* ze swym przełożonym spieszy na do stołów, gdzie kolejno tygodniami sobie usługują. Podczas jedzenia nie ma żadnego hałasu, nikt nie

[19] Hieronymus, *Vita Pauli* 11 1, PL 23, 25, ŹM 10, 104-105.
[20] Hieronymus, *Vita Hilarionis* 23, 6-10, PL 23, 40, ŹM 10, 145-146.

rozmawia, żywią się chlebem i jarzynami […]. Następnie wszyscy wstają i odmówiwszy hymn wracają do swych pomieszczeń”[21].

Widzimy, że w tej wspólnocie przy stole obowiązuje milczenie, ale nie ma czytania. Autor nie mówi o modlitwie przed posiłkiem, stwierdza natomiast, że na zakończenie odmawia się hymn. Nie mówi o śpiewie psalmu; możliwe, że była to specjalna modlitwa na zakończenie posiłku.

W *Regule* Pachomiusza zauważa się ponadto, że spożywanie posiłków posiada również oprawę religijną:

„Wychodząc po zakończeniu zgromadzenia modlitewnego wszyscy będą odmawiać Pismo Święte, aż do celi lub miejsca posiłku. Podczas tego odmawiania każdy ma mieć głowę odkrytą. Kiedy przyjdą na posiłek, usiądą wedle porządku na wyznaczonych miejscach i nakryją głowy […]. Jeśliby ktoś podczas posiłku rozmawiał lub śmiał się, będzie czynił pokutę”[22].

Nie ma tu mowy o specjalnej modlitwie przed posiłkiem ani po jego zakończeniu. Mnisi modlą się idąc do refektarza, a będąc przy stole zachowują milczenie, nie ma tu też wzmianki o czytaniu. W dalszej części jest jednak powiedziane:

„Ten, kto przed drzwiami jadalni rozdziela wychodzącym słodycze, niech podczas rozdzielania recytuje jakiś tekst Pisma Świętego”[23].

Możliwe, że powodem tego polecenia była chęć uniknięcia niepotrzebnych rozmów czy komentarzy, ale wydaje się, że jest w tym jakaś próba nadania pokarmowi religijnego charakteru. Na to wskazywałoby również inne polecenie:

„Należy powiedzieć o piekarzach. Kiedy wlewają wodę do mąki i wypiekają ciasto, niech jeden nie odzywa się do drugiego. Gdy rankiem wsadzają chleby do pieca lub składają je do koszów, nie będą rozmawiać i dopóty będą śpiewać psalmy i coś z Pisma Świętego, aż ukończą robotę[24].

W tradycji chrześcijańskiej pożywienie zawsze było traktowane jako dar Boży, dlatego zrozumiałe jest powiązanie posiłku z modlitwą, a także modlitwa (w tym przypadku recytacja Pisma Świętego) podczas wypiekania chleba. Jest rzeczą godną uwagi, że *Reguła* nie nakazuje śpiewu ani odmawiania psalmów podczas innych zajęć:

„W czasie pracy niech nie rozmawiają o rzeczach świeckich, lecz niech albo rozmyślają o rzeczach świętych, albo przynajmniej milczą”[25].

---

[21] Hieronymus, *Epistula* 22, 35, tłum. J. Czuj, ŹMT 54, Kraków 2010, 107.

[22] *Regula Pachomii. Praecepta* 28-31, PL 23, 68, tłum. A. Bober, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków – Tyniec 1996, 134. *Pachomiana Latina* powstały w 404 roku.

[23] Tamże 37, PL 23, 69, ŹM 11, 135.

[24] Tamże 116, PL 23, 76, ŹM 11, 150.

[25] Tamże 60, PL 23, 72, ŹM 11, 141.

Tutaj na pewno chodzi o wzniesienie myśli ku Bogu, o wypełnienie całego dnia modlitwą według słów św. Pawła: „Nieustannie się módlcie" (1Tes 5, 17), nawet podczas pracy fizycznej. Tak więc w *Regule* Pachomiusza widzimy i chęć nieustannej modlitwy i religijny charakter pokarmu: jego przygotowania oraz spożywania.

O mnichach z Tabennesis koło Tebaidy pisał też Palladiusz († 431). Przytacza on między innymi fragment *Reguły*, którą Pachomiusz miał otrzymać bezpośrednio od anioła, gdzie czytamy:

> „W czasie posiłku niech mnisi nakryją głowy kapturami, by jeden drugiego nie widział przy jedzeniu. Przy stole nie wolno rozmawiać, ani rzucać oczyma na wszystkie strony, tylko patrzeć na stół i na talerz […]. Kiedy mnisi zasiadają do stołu, należy według rozkazu, przed każdą modlitwą zaśpiewać psalm"[26].

Widzimy polecenie, by zasiadając do stołu zanosić modlitwy, nie ma wzmianki o czytaniu, ani o modlitwie po posiłku. Palladiusz dodaje, że według tej reguły żyło wówczas ok. 7000 zakonników; zapewne ta liczba jest zawyżona, jak prawie wszystkie liczby w pismach starożytnych. Zauważamy, że obserwacje Palladiusza różnią się nieco od tych, które poczynił Hieronim. Możliwe, że obaj autorzy zwrócili uwagę na nieco inne elementy, a może nie we wszystkich klasztorach egipskich przestrzegano tych samych zwyczajów.

Teodoret z Cyru († 466) w opowiadaniach o mnichach syryjskich wielokrotnie mówi o modlitwach, o czytaniu Boskich Pism, o śpiewaniu psalmów, koncentruje się on jednakże na życiu osób żyjących pojedynczo w pustelniach. Chociaż wspomina o klasztorach, o wspólnych domach, które czasem określa jako *szkoły filozoficzne*, nie podaje informacji na temat organizacji życia wspólnego. Jest jednak i u niego kilka małych wzmianek na temat związku modlitwy z posiłkiem. Gdy mnich Avitus odwiedził słynnego mnicha Marcjana, tenże postanowił poczęstować go jarzynami. Avitus zdumiał się na tak światową propozycję, odmówił przyjęcia poczęstunku, ale potem dał się przekonać. Najpierw oczywiście obaj odbyli rozmowę ascetyczną.

> „Po tej rozmowie zjedli mały posiłek i zaśpiewali Bogu hymn pochwalny. Przeżywszy ze sobą trzy dni, rozstali się, aby ponownie zobaczyć się w tym duchu"[27].

Nie ma tu wzmianki o modlitwie przed posiłkiem, natomiast widzimy, że mnisi wznieśli modlitwę po jego zakończeniu.

Informacja o modlitwie przed spożyciem pokarmu znajduje się natomiast w historii o mnichu Symeonie Starszym. Postanowił on udać się na Górę Synaj,

---

[26] Palladius, *Historia Lausiaca* 32, 6, ed. G.J.M. Bartelink: Palladio, *La storia Lausiaca*, introduzione Ch. Mohrmann, Firenze 1974, 154, por. tłum. S. Kalinkowski, ŹM 12, Kraków – Tyniec 1996, 155.

[27] Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* III 12, SCh 234, 172, ŹM 7, 110.

dołączyło do niego wielu cnotliwych mężów. Po drodze spotkali człowieka, który ukrywał się w jamie. Zapytany, co robi, odpowiedział, że pogrzebał swego przyjaciela, a teraz sam czeka na śmierć, dodając, że żywi się owocami palmy.

> „Kiedy to mówił, w oddali ukazał się lew. Towarzyszy starca ogarnął strach. Zauważywszy to siedzący przy swej norze człowiek wstał i dał znak lwu, by przeszedł na drugą stronę. Lew natychmiast posłuchał i podszedł do niego niosąc kiść daktyli, po czym odwrócił się i odszedł. Pustelnik rozdzielił daktyle pomiędzy wszystkich, wziął udział w modlitwie i śpiewaniu psalmów, a rano po zakończeniu służby Bożej, pożegnał ich, zdumionych niezwykłością tego, co widzieli”[28].

Trudno owo śpiewanie psalmów potraktować jako modlitwę przed posiłkiem w sensie ścisłym, niemniej jednak miało ono miejsce w związku z niezwykłym poczęstunkiem. Według Teodoreta, mnisi-anachoreci starali się ograniczać pożywienie do minimum, traktowali je jako przykrą konieczność[29], nie wypadało by na przykład kubek był widoczny w chacie, dlatego nie było kontekstu do wytworzenia zwyczaju, by poprzedzać posiłek jakąś specjalną modlitwą. Tym bardziej nie wchodziło w rachubę czytanie.

Teodoret, podobnie jak Hieronim, wspomina o klasztorach, ale mówi głównie o pojedynczych mnichach, którzy tylko przypadkowo się spotykają. Na podstawie ich relacji można przyjąć, że istniał wśród ascetów Wschodu zwyczaj łączenia przyjmowania pokarmu z modlitwą, ale nawet tam, gdzie asceci żyli w grupach, nie było jeszcze tradycji czytania przy stole. Taka tradycja się pojawi później, głównie w środowiskach greckich, a potem łacińskich.

Za kontynuatorów tradycji egipskich[30] uważali się Ojcowie z Kapadocji: Bazyli († 379), Grzegorz z Nazjanzu († 390) i Grzegorz z Nyssy († 394). Pierwszy z nich odwiedził osady mnichów w Syrii, Palestynie i w Egipcie, o czym pisał w liście do Eustatiosa[31]. Potem założył własną wspólnotę w miej-

---

[28] Tamże VI 10, SCh 234, 360, ŹM 7, 142.

[29] Mnich Sabinus „miał zwyczaj przygotować potrawę na cały miesiąc, tak by pokryła się pleśnią i wydawała bardzo nieprzyjemny zapach. Chciał bowiem by taki wygląd pokarmu przytępił pożądanie ciała, a nieznośna woń zepsuła przyjemność jedzenia”, por. tamże III 21, SCh 234, 286, ŹM 7, 116.

[30] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 34, 2, PG 36, 241, tłum. pol. w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1961, 396: „Od was rozeszła się nauka między wszystkich ludzi, zdrowo do wiary przyjmowana i głoszona. Wy jesteście najlepszymi rozdawcami owoców […]. Wy żywicie ciała ludów i miast, żywicie też dusze nie jednego narodu, ale prawie całego świata”.

[31] Por. Basilius, *Epistula* 1, PG 32, 220-221, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 28-29: „Otóż opuściłem Ateny […]. Podążałem do miasta nad Hellespontem tak ochoczo, jak żaden Odyseusz nie podążyłby chyba za śpiewem syren […]. Gdy wśród rozlicznych trudów dodarłem do Syrii i tam nie było mi dane spotkać się z moim filozofem, jako że wybrał się on do Egiptu. Trzeba więc było podjąć długą i uciążliwą podróż do Egiptu. Zapamiętałość moja była tak wielka, iż przynaglała mnie, albo wyprawić się do Persów, albo też zatrzymać się w Aleksandrii, co też nastąpiło”.

scowości *Annisoi* w Poncie nad rzeką Irys, gdzie działała już w gronie kobiet jego matka Emmelia i siostra Makryna. Obszerny opis tego miejsca, określanego jako pustelnia, oraz zasad życia, jakie miały tam obowiązywać, zawarł Bazyli w liście do Grzegorza z Nazjanzu:

> „Pożywać należy bez nieokiełznanego łakomstwa, zawsze zachowując umiar, naturalność i powściągliwość. Nie mając nawet wtedy umysłu gnuśnego i dalekiego od myśli o Bogu, właśnie samą przyrodzoną naturę posiłku i budowę ciała przyjmującego posiłek należy przyjąć za pobudkę do oddania chwały Bogu, rozważając, jak różne rodzaje potraw, przystosowane do swoistości cielesnych, pomyślane zostały przez Tego, który zawiaduje wszystkim. Niechaj modły przed posiłkiem uczynią nas godnymi darów Bożych: i tych, które teraz nam daje, i tych, które zapewni nam w przyszłości. Modły zaś po posiłku niechaj wyrażają dziękczynienie za to, co nam dano i prośbę o to, co nam obiecano. Winna być wyznaczona jedna godzina posiłku i przestrzegana regularnie, tak że z dwudziestu czterech godzin dnia i nocy ona jedna tylko przeznaczona jest dla ciała, a pozostałe asceta ma poświęcić na zajmowanie się duszą”[32].

Ten list, napisany w 357 r., gdy Bazyli był jeszcze młodym człowiekiem, na 7 lat przed wyświęceniem na kapłana, można uznać za jego monastyczne *credo*. Dostrzega się w nim, że autor nie jest zwolennikiem rygoryzmu, jaki panował na Wschodzie, szczególnie w Syrii. Akcent położony jest na to, co dotyczy duszy, stąd potrzeba modlitwy i lektury, ale bez sztucznej deprecjacji ciała. Na posiłek, składający się z chleba i potraw jarskich, musi być czas i odpowiednie miejsce. Modlitwa przewidziana jest na początku i na końcu. Nie ma mowy o czytaniu, ale znajduje się wyraźna sugestia co do rodzaju rozważania. Zdaje się, że rozmowa przy stole nie była przewidziana. Bardziej pogłębioną wizję życia monastycznego zauważamy w *Regułach* Bazylego, które są w znacznym stopniu owocem współpracy z Grzegorzem z Nazjanzu[33]. Zawierają one i założenia teoretyczne i uwagi praktyczne, jakie pojawiały się w miarę doświadczenia w życiu wspólnotowym. Odnosi się wrażenie, że nie zawsze przebiegało ono bez trudności. Znajduje się w nich też uwaga na temat czytania:

> „Z jakim usposobieniem duszy i z jaką uwagą powinniśmy słuchać tego, co jest czytane w czasie posiłku? Z większą radością niż ta, jakiej doznajemy jedząc lub pijąc, aby nasz umysł dał poznać, że nie rozpraszają go przyjemności ciała, ale że nade wszystko cieszy słowami Pana, jak ten, który powiedział: «Twoje wyroki są słodsze nad miód i plaster miodowy» (Ps 19, 11)”[34].

---

[32] Basilius, *Epistula* 2, 6, PG 32, 232, tłum. Krzyżaniak, s. 38-39.

[33] Por. Basilius, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052; *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1080-1305, tłum. J. Naumowicz, ŹM 5-6, Kraków – Tyniec 1994.

[34] Basilius, *Regulae brevius tractatae* 180, PG 31, 1204, ŹM 6, 340-341.

Autor mówiąc o pokarmie dla ciała podkreśla znaczenie pokarmu duchownego (*plaster miodu*), który uważa za ważniejszy, nie daje jednak szczegółowych wyjaśnień co do czytania; odnosi się wrażenie, że była to znana praktyka i nie wymagająca komentarza. Wystarczyło tylko przypomnieć, by jej należycie przestrzegano. Klasztory w greckiej części imperium wywierały wpływ na życie monastyczne na Zachodzie, o czym wprost mówią niektórzy wczesnochrześcijańscy autorzy łacińscy.

2. Tradycja zachodnia. O czytaniu podczas posiłku w klasztorze jest mowa w regułach zachodnich. Taką praktykę poleca św. Augustyn († 430):

> „Od chwili, gdy przystępujecie do stołu, aż do momentu, gdy odeń powstaniecie, słuchajcie bez hałasu i sporów tego, co jest wam wedle zwyczaju czytane. Niech więc nie tylko wasze usta spożywają pokarm, ale także niech uszy pragną słowa Bożego”[35].

Augustyn poleca zatem czytanie; czyni aluzję do hałasu i sporów podczas posiłku, co zapewne się zdarzało, a co najważniejsze, do czytania przy stole daje argumentację ściśle religijną: należy jednocześnie przyjmować pokarm duchowy i fizyczny. Zobaczymy, na ile ta motywacja będzie się powtarzać także u innych wczesnochrześcijańskich autorów łacińskich.

Kwestię lektury podczas posiłku podjął na Zachodzie również Jan Kasjan († 435), jeden z najwybitniejszych propagatorów życia monastycznego w Galii. Pisał on:

> „Gdy chodzi o czytania duchowne (*sacrae lectiones*), jakie odbywa się podczas posiłku we wspólnocie, wiemy, że zwyczaj ten nie pochodzi z reguł egipskich (*non de Aegyptorum typo processisse*), lecz z reguł Ojców Kapadockich (*de Cappadocum*). Nikt nie ma wątpliwości, że czyta się je nie tyle w celu formacji duchowej (*non tam spiritalis exercitationis causa*), ile w celu uniknięcia niepotrzebnych rozmów, a jeszcze bardziej w tym celu, aby zapobiec sporom, do jakich często dochodzi podczas posiłku. Ojcowie podjęli taką decyzję, ponieważ nie widzieli innego sposobu, by uniknąć nieporządku. U Egipcjan, szczególnie u mnichów z Tabennisis, ci, którzy się posilają siedząc przy stole, nawet gdy są bardzo liczni, zachowują milczenie. Nikt nie odważa się mówić, nawet po cichu, z wyjątkiem tego, który jest na czele dekurii (*decaniae*)”[36].

Autor, jak widać, stwierdza, że zwyczaju czytania podczas posiłku nie ma w Egipcie, ale że został on wprowadzony przez Ojców Kapadockich (zapew-

---

[35] Augustinus, *Regula* (*Praeceptum)* 3, 2, tłum. M. Starowieyski, PSP 26, Warszawa 1980, 94, lub ŹM 27, Kraków – Tyniec 2002, 158. To samo polecenie znajduje się w zbiorze zasad zwanym *Porządek Klasztoru* (*Ordo monasterii*) 7, PSP 26, 101, lub ŹM 27, 152: „Siedząc przy stole należy milczeć i słuchać czytania”.

[36] Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* 4, 18, SCh 109, 145, przekład własny.

ne chodzi o św. Bazylego). Interesujące jest wyjaśnienie tej praktyki: czyta się nie w celu ubogacenia duchowego, lecz głównie dla uniknięcia sporów, do jakich widocznie dochodziło wśród mnichów. W klasztorach o regule św. Bazylego, jak to zasygnalizowaliśmy wyżej, istniał istotnie zwyczaj czytania podczas posiłku, z tym, że Bazyli uzasadniał go w sposób ściśle religijny, podczas gdy Kasjan traktuje czytanie jako sposób na uniknięcie nieporządku. W takim podejściu daje się zauważyć znajomość realiów życia monastycznego w Galii, który daleki był od doskonałości[37]. Niewykluczone, że również i Bazyli wprowadzając czytanie, mógł mieć i tam aspekt praktyczny na względzie[38], ale wolał owej praktyce nadać uzasadnienie teologiczne.

Zagadnienie modlitw przed posiłkiem oraz po posiłku, a także kwestia czytania są obszernie omówione w tzw. *Regule Mistrza*. Jej autor jest nieznany: przypuszcza się, że powstała pod wpływem Rzymu w latach 500-530[39]. Czytamy w niej m.in.:

> „Gdy cała wspólnota wyszła z oratorium wraz ze swym pasterzem, po odmówieniu wersetów i modlitw, opat zasiada na swojej katedrze w refektarzu. Niebawem cała wspólnota odpowiada: „Bogu dzięki" i gdy wszyscy jeszcze stoją przy swoich stołach, koszyk zawieszony nad stołem opata zniża się do każdego, by wydawało się, że z nieba został zesłany pokarm dla pracowników Bożych. Natychmiast, gdy kosz przybliży się do opata, on znaczy chleb znakiem krzyża, łamie i pierwszy bierze swoją porcję pobłogosławionego przez Pana chleba, wznosi rękę, a następnie wykłada porcje dla tych, którzy znajdują się przy jego stole […]. Gdy zaś wszyscy już usiedli, powinien powstać ten, kto ma dyżur tygodniowy czytań przy posiłkach […]. Gdy posługa przy stołach została zakończona, niech opat wstanie, a wraz z nim wszyscy bracia. Wtedy cała wspólnota razem z hebdomariuszami i szafarzem powinna powiedzieć: *Deo gratias*. Następnie odmawia się werset i wszyscy powinni być gotowi do złożenia podziękowania Panu w modlitwie. By nikogo nie brakowało, przełożeni mają imiennie sprawdzić swoje dziesiątki. Jak bowiem wszyscy razem znajdowali się przy stołach, tak niechaj i na modlitwie jawnie będą widziani. Modlitwa z wersetami winna rozpoczynać i kończyć jedzenie i picie […]. Nikt nie może rozmawiać aż powstanie na końcu posiłku"[40].

Widzimy, że posiłek w tym klasztorze posiada bardzo bogatą interpretację religijną oraz oprawę zewnętrzną; jest to swego rodzaju obrzęd, któremu prze-

---

[37] Por. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków – Tyniec 2004, 40-47.

[38] W *Regułach* Bazylego znajduje się wiele informacji, które wskazują na trudności w życiu wspólnotowym, por. *Regulae brevius tractatae*: 17, 28, 29, 39, 66, 68, 121, 126, 131-140, 183, 231, 232; *Regulae fusius tractatae*: 14, 15, 25, 28, 29, 47, 49, 50, 52. W obu *Regułach* poświęca wiele uwagi na zachowanie w refektarzu.

[39] Por. M. Starowieyski, *Wprowadzenie do Reguły Mistrza*, PSP 26, 157.

[40] *Regula Magistri* 23, ed. A. de Vogüé, SCh 106, 110-120, tłum. K. Obrycki, PSP 26, Warszawa 1980, 166-168; por. tłum. M. Dąbek, ŹM 40, Kraków – Tyniec 2006, 195-199.

wodniczy opat. Pokarm traktowany jest jako dar Boży, co ma uświadamiać jego spuszczanie z kosza, a jego spożywanie poprzedzone jest modlitwą z odpowiednimi wersetami. W czasie posiłku odbywa się czytanie, a na zakończenie także przewidziana jest modlitwa. Nie wolno wychodzić z refektarza przed odmówieniem modlitw.

O zwyczaju poprzedzania posiłku modlitwą jest mowa w *Żywotach Ojców jurajskich*, które zostały zredagowane ok. 520 r., ale dotyczą epoki wcześniejszej. Ich autor jest nieznany. Tak np. *Żywot Romanusa* informuje, że dwaj mnisi Palladiusz i Romanus zatrzymali się na noc w domu dwóch trędowatych, którzy, choć zaskoczeni taką wizytą, przyjęli ich gościnnie:

> „Po modlitwie i spełnieniu wszystkiego, co nakazuje pobożność, jedni i drudzy spożywają razem wieczerzę, razem udają się na spoczynek i razem wstają”[41].

Ten sam autor opowiadając o życiu we wspólnocie w Condatisco, poświęca także trochę uwagi zagadnieniu posiłków, choć w pierwszej części dzieła nie wspomina ani o modlitwie, ani o czytaniu[42]. Kiedy ojciec Lucypin z tego samego klasztoru chciał przyjść z pomocą bratu wycieńczonemu postami, to przyniósł mu chleb z winem i zachęcił do jedzenia. Najpierw jednak „odmówił modlitwę, potem siadł obok brata i nakarmił go”[43].

W dalszej części *Żywotów jurajskich* dowiadujemy się, że w klasztorze w Condatisco praktykowano czytanie podczas posiłku:

> „Pobożna lektura wzmacniała jego duszę (chodzi o Eugendusa); bardzo często zdarzało się, że gdy czytano podczas posiłku, trwał zatopiony w rozważaniach o tym, co nadejdzie […]. Kiedy został opatem wprowadził czytanie podczas posiłku, jak to czynili dawni ojcowie”[44].

Eugendus był opatem w Condatisco pod koniec V wieku, czyli jeszcze w epoce rzymskiej. Z przytoczonego fragmentu wynika, że już przedtem znany był w klasztorach zwyczaj czytania w czasie posiłków, ale nie był ściśle przestrzegany; prawdopodobnie nie czytano każdego dnia i zapewne nie we wszystkich klasztorach. Autor zaznacza, że Eugendus wprowadził czytanie jako zasadę, jak to czynili dawni ojcowie. W zakończeniu dzieła autor precyzuje, kogo ma na myśli mówiąc o „dawnych ojcach”:

> „Opowieść nasza znalazła się w momencie stosownym, by rzec kilka słów na temat reguł zakonnych, na których wzorował się św. Eugendus […].W żadnej

---

[41] *Vita Romani* 46, w: *Vitae Patrum Jurensium*, SCh 142, 290, ŹM 1, 56. Gospodarze, za to iż okazali gościnność mnichom, zostali cudownie uzdrowieni.

[42] Autor m.in. podkreśla, iż była to wspólnota bardzo rozluźniona, a mnichów określa jako „czciciele misy i dzbana […] ich bezczelności nie można było pohamować”, por. tamże 36 i 37.

[43] *Vita Lucypini* 75, SCh 142, 320, ŹM 1, 68.

[44] *Vita Eugendi* 169, SCh 142, 420, ŹM 1, 105.

> mierze nasza zuchwałość nie nakazuje ze wzgardą odnosić się do reguły, jaką wprowadził niegdyś św. Bazyli, wielki biskup Kapadocji, albo tej, która jest dziełem Ojców z Lerynu, lub tej, którą ustalił św. Pachomiusz […], ani do tej, którą opracował niedawno czcigodny Kasjan. Choć reguły owych świętych mężów każdego dnia czytamy, to wedle tej właśnie [opracowanej przez Eugendusa] staramy się postępować, bierze ona bowiem pod uwagę naturalne warunki i zdolność [ludzi] tu mieszkających"[45].

Przez takie zakończenie chciał autor podkreślić, że wspólnota w Condatisco wpisuje się w już istniejącą tradycję monastyczną tak Wschodu, jak i Zachodu. Reguły innych mistrzów, pomimo iż są cenne, wymagają adaptacji do konkretnych ludzi i warunków. W tym przypadku chodzi o Galię. Tekst Reguły z Lerynu nie zachował się, ale wiadomo, że praktykowano tam czytanie podczas posiłku, podobnie jak w Hipponie[46].

O czytaniu, jako stałym elemencie życia monastycznego, w tym o czytaniu przy stole, mówią także późniejsze reguły, jak np. *Reguła* Eugipiusza zredagowana ok. 530 roku:

> „Od rana aż do seksty bracia powinni pracować, a od seksty aż do nony zająć się czytaniem, na nonę zaś niech złożą księgi [...]. Siedząc przy stole niech zachowują milczenie w czasie czytań. Jeśli zaś potrzeba czegokolwiek, przełożony ma o to zadbać"[47].

Widzimy, że autor *Reguły* traktuje czytanie podczas posiłku jako coś normalnego, przypomina, by uważnie słuchano, natomiast nie uważa za konieczne uzasadnianie tej praktyki.

Religijną interpretację posiłku widzimy także u Cezarego, biskupa Arles w latach 502-542. W swej *Regule dla mnichów* poleca on:

> „Przy stole podczas posiłku niech nikt nie mówi, lecz niech jeden czyta jakąś książkę, aby dusza pożywiała się Bożym słowem, tak jak ciało pożywia się pokarmem, jak mówi Pan : «Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz wszelkim słowem Bożym» (Mt 4, 4). Jak ziemia bez deszczu, a ciało bez pokarmu, tak i dusza, która nie odżywia się słowem Bożym"[48].

---

[45] Tamże 174, SCh 142, 426, ŹM 1, 109.

[46] Por. *La Gaule chrétienne. Vie d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, trad. C. Giraud, Paris 1997, 49, n. 28: „La lecture à table existait à Hippone au temps de saint Augustin. Les moines de Lérins le faisaient aussi".

[47] Eugippius, *Regula* I 10 i 16, ed. F. Villegas – A. de Vogüé, CSEL 87, Wien 1976, 3-4, tłum. K. Obrycki, ŹM 13, Kraków – Tyniec 1996, 141.

[48] Caesarius Arelatensis, *Regula monachorum* 9, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, SCh 398, Paris 1994, 208, tłum. M. Borkowska, PSP 26, 117. Nie ma takiego polecenia we wcześniejszych regułach galijskich, które powstały w kręgu Lerynu, jak: *Reguła czterech Ojców*, *Druga Reguła Ojców*, *Reguła Makarego*, *Reguła Wschodnia*, *Trzecia Reguła Ojców*; ich teksty ed. A. de Vogüé, SCh 297-298, Paris 1982, ich przekłady zob. *Wczesne Reguły monastyczne z Galii*, tłum. K. Bielawski, ŹM 3,

To samo polecenie stosuje Cezary do mniszek (chodziło głównie o klasztor w Arles). W *Regule dla dziewic* nakazuje:

> „Siedząc przy stole niech milczą i pilnie słuchają czytania. Gdy zaś czytanie się skończy, niech w sercu nie ustaje święte rozmyślanie. Gdyby zaś czego było potrzeba, niech się o to zatroszczy ta, która ma pieczę nad posiłkiem i niech gestem raczej niż głosem poprosi o to, co potrzebne. Niechaj nie tylko usta przyjmują pokarm, ale też i serca niech słuchają słowa Bożego”[49].

Cezary, podobnie jak Augustyn, polecając czytanie podczas posiłku stosuje tę samą motywację: dusza, podobnie jak ciało potrzebuje pokarmu. By uniknąć niepotrzebnych rozmów i bardziej powiązać modlitwę z codziennymi zajęciami rozciąga obowiązek czytania także podczas pracy:

> „Gdy zaś siostry pracują wspólnie, niech jedna czyta aż do godziny trzeciej, a potem nich trwa w sercu rozważanie słowa Bożego i modlitwa”[50].

Pamiętamy, że w *Regule* Pachomiusza znajduje się podobne polecenie: mnisi powinni śpiewać psalmy albo recytować fragmenty Pisma Świętego podczas pracy nad wypiekiem chleba. Przy innej pracy wystarczy, jeśli zachowają milczenie. O modlitwie podczas pracy mówił także Bazyli[51].

W V i w VI wieku lektura nie stanowiła większego problemu ani dla mnichów, ani dla mniszek, gdyż umiejętność czytania po łacinie była dość powszechna. Zapewne gorzej było z poprawnym pisaniem. Tych, którzy tej sztuki nie posiadali wstępując do klasztoru, zobowiązywano do podjęcia nauki[52]. W każdym klasztorze była biblioteka, a przepisywanie ksiąg należało do głównych zajęć mnichów[53]. Siostry w Arles prowadziły nawet *scriptorium*[54].

Kraków – Tyniec 1994. W tzw. *Trzeciej Regule Ojców* znajduje się polecenie: „Szczególnie zaś przy stole niech nikt nie mówi, poza przełożonym lub tym, który zostanie zapytany” (*Tertia Regula Patrum* 7, SCh 298, 536, ŹM 3, 65). Zdaje się to oznaczać, że nie było czytania podczas posiłku.

[49] Caesarius Arelatensis, *Regula sanctarum virginum* 16, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, SCh 345, Paris 1988, 192, tłum. M. Borkowska, PSP 26, 125.

[50] Tamże 18, SCh 345, 192, PSP 26, 126.

[51] Por. Basilius, *Regulae fusius tractatae* 37, ŹM 6, 147.

[52] Por. Caesarius Arelatensis, *Regula sanctarum virginum* 17, SCh 345, 192, PSP 26, 126: „Wszystkie niech się uczą czytać. W każdej porze roku przez dwie godziny, to jest od rana do godziny drugiej, niech się zajmują czytaniem”. O czytaniu jako stałym elemencie życia monastycznego, w tym o czytaniu przy stole, mówią także późniejsze reguły, np. *Reguła* Eugipiusza zredagowana ok. 530 roku, zob. wyżej n. 47.

[53] Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 2, ŹM 22, Kraków – Tyniec 1999, 325-327; H.Y. Gamble, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, Genève 2012, 229-233.

[54] Por. *Vita S. Caesarii* (auctor. Cypriano, Firmino, Viventio, Messiano et Stephano) 58, w: *La Gaule chrétienne. Vie d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, s. 117: „Au milieu des psaumes et des jeûnes, des veilles et des lectures, ces vierges du Christ écrivaient régulièrement de beaux livres spirituels, sous la conduite de leur mère en personne”; zob. komentarz tłumacza, tamże, s. 117, n. 82: „Césarie (soeur

Powstała w latach 530-560 *Reguła* św. Benedykta, mówi o wspólnym czytaniu duchownym (*lectio sancta*) jako o praktyce monastycznej (4, 55; 38, 12; 42, 2-6; 45, 2), o prywatnym czytaniu duchownym (*lectio divina*: 48, 1-5; 10-26), nie wspomina jednak o czytaniu przy stole. Autor *Reguły* zakłada, że wstępujący do klasztoru umieją pisać, chociaż dopuszcza, że mogą się zdarzyć wyjątki (59, 19)[55]. W ujęciu Benedykta nie dostrzega się wschodniego rygoryzmu, lecz raczej pragnienie umiaru pod każdym względem, podobnie jak u św. Bazylego.

W okresie, o którym mówimy, czyli w V-VI wieku, Galia była już dość dobrze schrystianizowana; istniało w niej ponad 100 diecezji[56], działały liczne męskie i żeńskie ośrodki monastyczne, a do najbardziej znanych należał klasztor w Lerynie, założony ok. 400 r. przez św. Honorata[57]. Wywierały one niewątpliwie duży wpływ na życie religijne w całym kraju.

II. CZYTANIE W CZASIE POSIŁKU W DOMACH KAPŁANÓW I W RODZINACH

W okresie, gdy rozwijał się monastycyzm, zauważa się, że niektóre elementy życia monastycznego, jak lektura podczas posiłku, przenoszone są do domów kapłanów oraz do rodzin.

1. Zwyczaje Hilarego z Arles. Informacja godna uwagi znajduje się w *Żywocie Hilarego* z Arles, napisana przez nieznanego z imienia autora. Był on wychowany przez św. Honorata w Lerynie, dlatego zwyczaje monastyczne były mu dobrze znane; w 430 r. został biskupem Arles, a zmarł ok. 449 roku. Jego biograf zanotował między innymi:

---

de Césaire) était cultivée et écrivait elle-même des livres, quant à ses compagnes, sans doute tiennent-elles plutôt un atelier de copie : c'est de cet atelier que devaient provenir les manuscrits de Césaire".

[55] Por. Benedictus Abbas, *Regula*, ed. A. de Vogüé, SCh 181-182, tłum. A. Świderkówna, Tyniec – Kraków 1994 (tekst łaciński i polski); zob. też przekład benedyktynów tynieckich w PSP 26, 188-233, lub tłum. B. Turowicz: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, ŹM 40, 375-503.

[56] Ok. 400 r. w Galii było 114 diecezji podzielonych na 17 prowincji. Ich lista, tzw. *Notitia provinciarum et civitatum Galliae*, w: E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, Paris 1966, 113-117.

[57] Inne wspólnoty monastyczne znajdowały się w takich miejscowościach, jak: Marsylia, Ile-Barbe, Grigny, Vienne, Jura, Lyon, Dijon, Flavigny, Moutier-Saint-Jean, Autun, Trewir, Poitier, Ligugé, Marmoutier, Chinon, Glanfeuil, Celle-sur-Cher, Vertou, Saint-Maixent, Saint-Jouin-de-Marne, Bourge, Mans, Anisola, Bayeux, Cérisy, Nanteil, Coutances, Rouen, Bordeaux, Angoulême, Terrasson, Bazas, Saint-Savin de Bigore, Saint Sever de Roustan, Clérmont, Ménat, Issoire, Cournon, Brioude, Mauriac, Lomoges, Saint-Jumien, Saint-Yriex, Saint-Pourçain, Thiers, Dompierre, Auxerre, Paris, Saint-Cloud, Chartres, Ferrière, por. J. Biarne, *L'essor du monachisme occidental (430-610*), w: *Histoire du Christianisme*, ed. J.M. Mayer – L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, t. 3, Paris 1998, 917-922.

„Obok stołu stawiano taboret; przynoszono książkę i nici; obok stawał sekretarz. Książka karmiła jego umysł, gdy ręce pracowały nad splataniem nitek, a sekretarz śledził oczami tekst i przewracał strony […]. Czytał on także podczas jedzenia. On to właśnie wprowadził ten zwyczaj w mieście. Był bardzo skromny, rzadko zapraszał do stołu laików”[58].

Jak widzimy, biskup podczas pracy fizycznej, z której był znany, starał się praktykować lekturę, przy czym czytał osobiście, zapewne na głos, skoro sekretarz mógł przewracać strony śledząc tekst oczami. Rodzi się pytanie, dlaczego raczej nie polecał czytać sekretarzowi. Dla naszego tematu bardziej interesujące wydają dwie następne informacje: to, że biskup czytał podczas posiłku, a szczególnie to, że zwyczaj czytania przy stole wprowadził w mieście. Nie byłoby nic nadzwyczajnego w tym, gdyby Hilary jako biskup *słuchał* czytania podczas posiłku, gdyż do takiej praktyki mógł być przyzwyczajony w klasztorze. Biograf nie podaje motywacji czytania czy to podczas pracy, czy podczas posiłku, co może sprawiać wrażenie, że w obu przypadkach powodem lektury jest zainteresowanie określoną tematyką lub chęć maksymalnego wykorzystania czasu. Wydaje się jednak, że motyw czytania był prawdopodobnie religijny. *Żywot Hilarego* powstał ok. 490 roku[59]. Autor sugeruje, że ów zwyczaj czytania w mieście, wprowadzony przez biskupa, ciągle istnieje. Mógł on być czymś nowym w Arles, ale możliwe, że istniał już wcześniej w innych miejscowościach; wielu bowiem było duszpasterzy, którzy odbywali formację w klasztorze lub pozostawali pod wpływem ideałów monastycznych. To zjawisko widzimy także na Wschodzie, gdzie na przykład Jan Chryzostom proponuje świeckim „życie anielskie” (μετὰ τῶν ἀνγελλῶν), czyli dystans do dóbr materialnych, modlitwę, lekturę, posty i czuwania, jak to czynią mnisi[60]. Oględność w zapraszaniu gości na posiłek była, jak się wydaje, zjawiskiem typowym dla biskupów wywodzących się ze środowisk monastycznych.

2. Świadectwo Sydoniusza Apolinarego. Wydaje się, że pod wpływem działań duszpasterskich tradycja czytania podczas posiłków w rodzinach przyjęła się w południowej Galii, przynajmniej w niektórych środowiskach, o czym świadczy również żyjący nieco później inny pisarz, a mianowicie Sydoniusz Apolinary, biskup Clermont w latach 470-478. W jednym ze swych listów z 471 r. nakreślił obraz senatora Wekcjusza:

---

[58] *Vita Hilarii Arelatensis* 15, PL 50, 1232-1233, przekład autora.

[59] Por. C. Giraud, *Introduction*, w: *La Gaule chrétienne*, s. 17.

[60] Por. L. Brottier, *L’appel des «demi-chrétiens» à la vie angélique*. *Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005, 380-385. Echo tej wizji można dostrzec potem w XV-wiecznej Rosji u Józefa z Wołokołamska, który propagował myśl, że ideałem chrześcijanina ma być mnich, w związku z tym potrzeba, aby państwo było urządzone jak klasztor, na którego czele stoi car z władzą otrzymaną od Boga (osiflanizm), zob. P. Gonneau, *La Maison de la Sainte Trinité: un grand monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345-1533)*, Paris 1993.

„Odwiedziłem niedawno znakomitego męża (*illustri viro*) Wekcjusza i miałem okazję, by z przyjemnością i dobrze przyjrzeć się jego działaniu w ciągu dnia […]. Na pierwszym miejscu chciałbym wypowiedzieć pochwałę jego domu: jest to rzeczywiście dom godny pana (*domus domino)*, odznacza się on skromnością obyczajów (*pudicitia*), służba doskonale pełni swą funkcję; ci na wsi są ulegli, ci w mieści uprzejmi, posłuszni, zadowoleni ze swego patrona […]. Ten, o którym mowa, wykazuje dużą znajomość w takich sprawach, jak psy, konie, sokoły […] jego szaty są błyszczące i ozdobne w pasy, krok dostojny, usposobienie poważne […]. Pośród tego wszystkiego często odbywa lekturę świętych ksiąg, a przez nią nawet podczas posiłku zażywa pokarmu duchowego (*sacrorum voluminum lectio frequens; per quam inter edendum saepius sumit animae cibum*). Często recytuje psalmy, częściej je śpiewa. Tak postępując żyje jak mnich, choć nie jest ubrany w habit (*non sub palliolo*), lecz nosi płaszcz wysokiego dostojnika (*sub paludamento*)”[61].

Sydoniusz przedstawia człowieka świeckiego, zapewne wysokiego urzędnika, o czym by świadczył płaszcz zwany *paludamentum,* właściciela posiadłości na wsi oraz w mieście. Z dalszej części listu dowiadujemy się, że Wekcjusz jest wdowcem, ma córkę, którą troskliwie wychowuje, że zgodnie z obyczajami swej sfery wyjeżdża na polowania, zajmuje się końmi, psami, sprawuje nadzór nad całą posiadłością, a jednocześnie stara się być wzorowym chrześcijaninem; pod wieloma względami przypomina mnicha (*monachum*): czyta pobożne książki, recytuje psalmy, a nawet śpiewa, a także ma zwyczaj odbywać czytanie podczas posiłku; nie wiadomo, czy osobiście, czy może każe komuś ze służby czytać. Ważny jest nie tyle sam zwyczaj czytania podczas posiłku, ile jego religijny motyw. Sydoniusz podkreśla, że Wekcjusz posilając ciało zażywa jednocześnie pokarmu duchowego. W tej wypowiedzi dostrzega się aluzje do reguł monastycznych, głównie łacińskich, gdzie jest mowa o tym, że oba rodzaje posiłku należy przyjmować jednocześnie. Również śpiewanie psalmów przez człowieka świeckiego było na pewno swego rodzaju naśladowaniem obyczajów zakonnych.

Obraz Wekcjusza zasługuje na uwagę z kilku względów: przede wszystkim jest to obraz nakreślony wprawdzie przez biskupa, ale takiego, który nie miał doświadczenia monastycznego; pochodził on z rodziny senatorskiej, był żonaty, miał dwoje dzieci, przez pewien czas pełnił funkcję prefekta Rzymu. Gdy widać było, że cesarstwo chyli się ku upadkowi, wycofał się ze służby publicznej i został biskupem, podobnie, jak postąpiło wielu innych patrycju-

[61] Sidonius Apollinaris, *Epistulae* IV 9, 1-3, PL 58, 513, lub ed. A. Loyen, t. 2, Paris 2003, 131, przekład autora tego artykułu. Jest też polski przekład: Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, tłum. M. Brożek, Kraków 2004, 67. Słowo *palliolum* pierwotnie oznaczało płaszcz w stylu greckim, w V wieku tak określano ubranie mnicha. Płaszcz zwany *paludamentum* zasadniczo nosili dowódcy wojskowi wysokiej rangi. Zdaniem A. Loyen (tamże, t. 2, s. 132), Wekcjusz nie pełnił służby w armii, dlatego wyraz *paludamentum* należy przetłumaczyć jako „manteau du grand seigneur”.

szy w owym czasie[62]. Sydoniusz nie był zatem predysponowany, by patrzeć na świat oczami mnicha. Należy zwrócić uwagę i na to, że autor listu nie zachęca, by ludzie świeccy postępowali jak zakonnicy, nie wzywa do czytania ksiąg świętych, szczególnie podczas posiłku (jak w klasztorze), lecz opisuje stan faktycznie istniejący. Sydoniusz nie traktuje praktyk, jak czytanie podczas posiłku, śpiew psalmów lub ich recytacja jako ogólnochrześcijańskie, lecz jako monastyczne. Wekcjusz będąc człowiekiem świeckim naśladuje sposób życia typowy dla zakonnika (*monachum complet*). Jest to wprawdzie jedyny przypadek, w którym Sydoniusz wprost mówi o czytaniu podczas posiłku w domu ludzi świeckich, ale można sobie wyobrazić, że takich osób jak Wekcjusz było więcej, zważywszy, że wymienia on inne rodziny senatorskie czy ziemiańskie, odznaczające się głęboką pobożnością, na przykład dom Ferreolusa, czy rodzina Filomatii[63].

3. Zachęty Cezarego z Arles. Do czytania przy stole często również zachęcał tak duchownych, jak i świeckich Cezary, biskup Arles w latach 502-542, który pisał m.in.:

> „Czy jest ktoś, kto by nie wiedział, że we wszystkich ludziach istnieje człowiek zewnętrzny i wewnętrzny. Dlatego ilekroć zapraszamy kogoś na ucztę, to jak sporządzamy pokarm dla posilenia ciała, tak jest rzeczą słuszną, abyśmy się zatroszczyli o posiłek dla duszy, bądź to przez czytanie czegoś z Boskich Pism (*lectionem divinam relegere*), bądź przez poruszenia jakiegoś tematu świętego (*aliquid sanctum et ore proferre studeamus*). Ponieważ duszę trzeba traktować jak panią (*anima velut domina*), byłoby rzeczą niesprawiedliwą, aby jej służebnica, to jest ciało (*caro velut ancilla*), karmiła się aż do przesytu rozkosznymi daniami, a pani pozostała nienasycona słodyczą Słowa Bożego. Albowiem ten, kto na uczcie podaje ciałom umiarkowany i trzeźwy posiłek, a duszom czytanie, żywi zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego człowieka. W ten sposób spełnia się to, co Pan rzekł w Ewangelii: «Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz wszelkim Słowem, które pochodzi z ust Bożych» (Mt 4, 4)”[64].

Powyższe pouczenie skierowane jest do duchownych, głównie biskupów. Cezary podkreśla potrzebę czytania duchownego podczas uczty, argumentując, podobnie jak św. Augustyn, że zarówno dusza jak i ciało wymagają pożywienia, dlatego posiłek fizyczny należy łączyć z duchowym. W tym celu należy, podobnie jak w klasztorze, czytać Boskie Pisma podczas wspólnego posiłku, albo przynajmniej poruszyć jakiś święty temat. Charakterystyczne jest też porównanie duszy do pani, a ciała do służebnicy, spotykane także u innych autorów,

---

[62] Por. A. Loyen, *Introduction*, w: Sidonius Apollinaris, *Carmina*, t. 1, Paris 2003, s. XXIII.

[63] Por. Sidonius Apollinaris, *Epistulae* II 8; II 9; IV 24; V 17; VII 17.

[64] Caesarius Arelatensis, *Sermones* 1, 17, ed. G. Morin, CCL 103, 13-14, lub ed. M.J. Delage, SCh 175, 262-264.

jak np. u Eucheriusza[65]. Biskup Arles uznał za właściwe przypomnienie o tym w kazaniu, ponieważ zauważał, że nie wszyscy stosują czytanie podczas uczty:

> „Wielu jest takich, którzy nie tylko na przyjęciach (*in conviviis*) zaniedbują czytania Ksiąg Bożych, przez które orzeźwiałaby się dusza (*non solum lectionem divinam unde anima reficiatur dissimulant exhibere*), lecz często prowadzą takie rozmowy, z których trzeba będzie zdać sprawę w dzień sądu"[66].

Na uwagę zasługuje zwrot „zaniedbują" (*dissimulant lectionem divinam exhibere*), który zdaje się oznaczać, że czytanie podczas przyjęcia nie było nowością w owym czasie, nie był to tylko postulat duszpasterski biskupa, lecz raczej znana praktyka, którą niektórzy zaniedbywali, woleli bowiem prowadzić rozmowy, nie zawsze najstosowniejsze.

Zachętę do czytania w ogóle, a także podczas posiłku, kierował Cezary także do ludzi świeckich:

> „Bracia najmilsi! Proszę was, abyście usiłowali poświęcić na czytanie Boskich Ksiąg tyle godzin, ile tylko możecie […]. Niech nikt nie usiłuje się wymawiać, że nie nauczył się prawie czytać, gdyż nawet ci, którzy nie umieją czytać, jeśli Boga naprawdę miłują, szukają sobie sekretarzy, którzy mogą im czytać Pismo Boże (*scripturas divinas legere*) […]. Kiedy pobudzamy wielu do chętnego czytania, niektórzy usiłują się wymawiać mówiąc, że albo służba wojskowa, albo z powodu zarządzenia domem nie mogą znaleźć czasu na czytanie duchowne (*vacare divinis lectionibus*). Ja takim mogę udowodnić, że szukają fałszywych wymówek. Albowiem wtedy, gdy dni są krótsze, ci, którzy przeciągają wystawne wieczerze, połączone z upijaniem się, aż do północy, mogą już od piania kogutów wystarczająco sobie poczytać. I kiedy na ucztach swoich (*in conviviis suis*) starają się nakarmić ciała ziemskim pokarmem, nawet między toastami lub daniami mogliby, trzymając książkę (*librum tenentes*), dusze swoje posilać słodyczą Słowa Bożego. Czytając wypełniliby na sobie słowa samego Pana, który powiedział: «Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych» (Mt 4, 4). Nie powiedział bowiem Pan, aby nie jeść pokarmu ziemskiego, ale oświadczył, żeby nie tylko ciało posilać, ale i duszę pokrzepiać posiłkami duchowymi"[67].

Kontekst tego pouczenia wskazuje, że odnosi się ono do ludzi świeckich, żyjących na wsi; prawdopodobnie nie do zwykłych wieśniaków, lecz raczej do właścicieli majątków. Nie ma wątpliwości, że chodzi o ludność gallorzymską,

---

[65] Por. Eucherius Lugdunensis, *De contemptu mundi* 1, 5, PL 50, 713, trad. L. Cristiani: Saint Eucher de Lyon, *Du mépris du monde*, Paris 1950, 34: „Si l'on a pu, avec raison, appeler la chair la servante et l'âme la maîtresse, il ne faut pas que nous placions la maîtresse au dernier rang, et que, au mépris de tout droit, nous lui préférions la servante"; por. tłum. R. Rzewuski: *O pogardzie świata i jego filozofii*, „Pamiętnik Religijno-Moralny" 9 (1845) 18-50, 97-115.

[66] *Sermo* 1, 17, CCL 103, 14, lub SCh 175, 264, PSP 52, 30.

[67] *Sermo* 8, 1-2, CCL 103, 41-43, lub SCh 175, 348-352, PSP 52, 53-55.

nie zaś germańską. Po roku 474 Galia dostała się pod panowanie Wizygotów, Burgundów i Franków. Objęli oni centralną władzę, coraz częściej osiedlali się pomiędzy ludnością miejscową, ale na początku VI wieku życie na wioskach i mniejszych miastach toczyło się jak dawnej. Biskup jest świadom, że jego słuchacze mają zwyczaj urządzania przyjęć, które przeciągają się do północy. Urządzanie bankietów, różnego rodzaju uczt to zjawisko typowe dla kultury rzymskiej. Propozycja połączenia spotkania przy stole z lekturą pobożnych książek może się wydać nieco dziwna. Chyba można ją traktować jako próbę przenoszenia zwyczajów monastycznych na życie ludzi świeckich, w tym przypadku żyjących na wsi. Zachęta, by czytać podczas przyjęcia powtarza się wielokrotnie u Cezarego. W innym kazaniu wyjaśniał:

> „Nie powinno wam wystarczyć tylko słuchać w kościele ku pożytkowi duchowemu czytań Bożego Pisma, ale i w domach i na przyjęciach waszych, powinniście oddawać się czytaniu (*in domibus vestris divina eloquia relegentes*), szczególnie, gdy dni stają się krótsze, a nawet w godzinach nocnych”[68].

Na pewno te słowa skierowane były do ludzi związanych z rolnictwem, którzy w lecie byli zajęci pracą w polu, a w jesieni lub w zimie mieli więcej czasu. Na uwagę zasługuje motywacja zachęty do czytania przy stole: potrzeba, aby przyjmowanie pokarmu cielesnego szło w parze z pokarmem duchowym, według słów Chrystusa: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4). Widzimy, że ten motyw powtarza się wielokrotnie w zachętach duszpasterskich, podobnie jak w regułach monastycznych.

Z faktu, iż biskup kieruje tego rodzaju zachęty do mieszkańców wsi, zdaje się wynikać, że czytanie podczas przyjęcia nie było rzeczą niemożliwą, ale – jak sobie zdawał sprawę kaznodzieja – był to raczej postulat, niż rzeczywisty zwyczaj. Na podstawie życiorysu Hilarego z Arles możemy wnioskować, że w niektórych domach w mieście taka praktyka rzeczywiście istniała, a już na pewno mogła istnieć w domach kapłanów.

W związku z zachętą do czytania w ogóle czy podczas posiłku, rodzi się pytanie, w jakim stopniu ludzie żyjący na wsi umieli czytać i mieli dostęp do książek. Dla Cezarego ta sprawa wydaje się oczywista:

> „Niech nikt nie mówi: nie umiem czytać, więc nie będzie mi poczytane za winę, jeśli w czymś nie wypełnię Bożych przykazań. Głupia (*inanis)* to i bezużyteczna wymówka, bracia najdrożsi. Po pierwsze, jeśli ktoś nie umie czytać, to rzeczywiście nie może sam przeprowadzić czytania duchownego (*lectionem divinam*), ale może chętnie posłuchać, jak inny czyta. Kto zaś umie czytać, czy może powiedzieć, że nie znajduje książek, z których mógłby czytać Pisma Boskie?”[69].

---

[68] *Sermo* 7, 1, CCL 103, 37, lub SCh 175, 338, PSP 52, 51.

[69] *Sermo* 6, 1, CCL 103, 31, lub SCh 175, 320: „Qui vero litteras novit, numquid postest fieri

Widzimy, że biskup doskonale sobie zdawał sprawę, że pośród mieszkańców wsi, nawet gdyby wziąć pod uwagę tylko właścicieli ziemskich, mogą być ludzie, którzy nie umieją czytać, ale w każdej wsi znajdą się tacy, którzy potrafią głośno czytać[70], to znaczy, że umiejętność czytania po łacinie nie należała do rzadkości. Nie miał natomiast wątpliwości, że ten, kto chce, może łatwo znaleźć Pismo Święte lub inną książkę o treści religijnej[71]. W kazaniach Cezarego znajduje się kilka informacji na temat kopiowania, rozprowadzania i wypożyczania książek[72]. Zdaje się też, że kwestia zrozumienia łaciny w tym czasie jeszcze się nie pojawiła[73]. Cezary wygłasza swe kazania bardzo prostą, ale poprawną łaciną, nigdy nie sięga do lokalnych dialektów Galii, ani do języka celtyckiego, ani tym bardziej do języka gockiego. Wiadomo, że tuż po wkroczeniu do Galii, Goci, czy to wodzowie, czy prości ludzie starali się mówić po łacinie[74], szczególnie, gdy chodzi o tzw. *federati***,** czyli tych Germanów, którzy wcześniej zawarli z Rzymem przymierze (*foedus*). Warto również zwrócić uwagę na zwrot *lectio divina*, jakim posługuje się Cezary, a który był używany w regułach monastycznych[75]. Zachęta do czytania przy stole, kierowana tak do duchownych, jak i świeckich, doskonale sytuuje się w kontekście zaleceń duszpasterskich V i VI wieku.

---

quod non inveviat libros, in quibus possit scripturam divinam relegere", PSP 52, 45.

[70] W czasie, gdy Cezary pełnił funkcję biskupa (502-540), większość ludzi stanowili ci, którzy uczęszczali do szkoły przed wojną (474), a specyfiką nauczania było to, że „on appréciait la déclamation du texte, une lecture orale attentive à rendre le sens et le rythme de l'écrit" (G. Cavalo – R. Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris 2001, 117). Dlatego ludzie byli przyzwyczajeni czytać na głos.

[71] Por. J. Grzywaczewski, *La lecture à la campagne au VI^e^ siècle d'après* les Sermons *de Césaire d'Arles*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 463-474.

[72] Por. *Sermo* 2, CCL 103, 18-19 lub SCh 175, 278-285, PSP 52, 33-35. Innym razem biskup proponuje, aby udając się w drogę zabrać ze sobą jakąś książeczkę, aby ją czytać podczas podróży (por. *Sermo* 7, 4). Wydaje się, że nie byłaby to stosowna propozycja, gdyby książka była zbyt kosztowna; wiadomo, że w czasie jazdy wozem konnym, mogłaby łatwo ulec zniszczeniu lub istniałoby niebezpieczeństwo zagubienia jej lub kradzieży.

[73] Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII wieku*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, 208: „Nie można twierdzić, że łacina literacka nie była zrozumiała […]. W kościołach miejskich kaznodzieje nauczali najprawdopodobniej po łacinie, jak to robił Cezary z Arles, i byli zrozumiali, zarówno dla arystokracji, jak i dla ludu. Można przypuszczać, że w domach arystokratycznych usiłowano mówić inaczej niż lud". Dzieci w szkole uczyły się klasycznej wymowy i gramatyki po łacinie (tamże, s. 209). Szkoły publiczne, dość liczne za czasów rzymskich, zaczęły stopniowo zanikać po 476 roku (tamże, s. 41- 46).

[74] Możni Germanie (książęta, urzędnicy) znali łacinę dość dobrze. Ludzie prości mieszali wyrazy germańskie z łacińskimi i wymawiali łacinę na swój sposób. To zjawisko zaczęto określać jako *barbarismus*. W języku francuskim do dziś słowo *barbarisme* oznacza błąd językowy.

[75] Por. J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, DSp IX 475-480.

***

Powyższy przegląd tekstów źródłowych wskazuje, że nadawanie spożywaniu posiłków charakteru religijnego ma w chrześcijaństwie długą tradycję. Dostrzega się to w środowiskach monastycznych w Egipcie, w Palestynie i w Syrii. Na Wschodzie obserwuje się deprecjację ciała i dużą wagę przywiązuje się do postów, dlatego posiłek jest bardzo skromny i prosta jest jego forma. Cytowani autorzy mówią głównie o anachoretach, czyli osobach, które uprawiały życie monastyczne w pojedynkę. Trudno było w takim przypadku wytworzyć bliżej określony sposób *zasiadania do stołu* czy wznoszenia specjalnych modlitw, czy tym bardziej czytania podczas posiłku. Zwyczaj ten nie pojawił się nawet wówczas, gdy życie monastyczne zaczęło przybierać charakter wspólnotowy. Reguły wschodnie starają się eliminować ewentualne nadużycia, jakie mogły się pojawiać w refektarzu, nie ma natomiast informacji o lekturze.

Zdaniem Kasjana zwyczaj czytania przy stole powstał w środowisku greckim, gdzie rozwijało się życie monastyczne, inspirowane przez Ojców Kapadockich, głównie św. Bazylego Wielkiego. Istotnie, w *Regule* Bazylego znajduje się przypomnienie, że przy stole nie wolno rozmawiać i należy z uwagą słuchać czytania.

Grecki zwyczaj przedostał się na Zachód, o czym pisał św. Augustyn w swej *Regule* oraz Eugipiusz. Sprawa modlitwy oraz czytania przy stole jest już mocno rozwinięta w tzw. *Regule Mistrza*. Autor *Żywota św. Eugendusa* podkreśla wprost, że mnisi z Condatisco znają i respektują wcześniejsze reguły – Pachomiusza, Bazylego, Kasjana, czy regułę z Lerynu oraz że czytanie w czasie posiłku zostało u nich wprowadzone na wzór dawnych Ojców. Cezary z Arles w swych *Regułach*, zarówno dla mnichów, jaki i dla dziewic, poleca czytanie przy stole oraz daje uzasadnienie tej praktyki: „Ponieważ natura ludzka składa się z ciała i z duszy, dlatego posilając ciało należy jednocześnie przyjmować pokarm duchowy". W regułach zachodnich, podobnie jak na Wschodzie, podkreśla się znaczenie wstrzemięźliwości, ale nie widać wielkiej deprecjacji ciała, dlatego i spożywanie posiłków przybiera określoną formę, stając się swego rodzaju obrzędem, co widzimy głównie w *Regule Mistrza*. Ważny element w tym obrzędzie stanowią modlitwa oraz czytanie.

Na podstawie zachowanych świadectw wiemy, że w V i w VI wieku ilość klasztorów w Galii, tak męskich jak i żeńskich, była dość duża. W takiej sytuacji przenoszenie niektórych obyczajów klasztornych na życie duchowieństwa diecezjalnego czy do ludzi świeckich dokonywało się w sposób niejako samoczynny. Biskupi, jak Hilary czy Cezary z Arles, będący wychowankami klasztoru w Lerynie, sami kontynuowali wiele zwyczajów monastycznych i zachęcali innych do tego. Na tej zasadzie w V wieku widzimy, że pojawia się w rodzinach zwyczaj czytania, czy to podczas zwykłego posiłku, czy to na przyjęciach (*in conviviis*). Taką praktykę propagował Hilary z Arles, a potem jeden z jego następców, Cezary z Arles, który ją uzasadniał i zachęcał do jej

kontynuowania. Sydoniusz zaś, nieco wcześniej stwierdzał, że taka praktyka istnieje i pomimo, iż sam nie posiadał doświadczenia monastycznego, odnosił się do niej z uznaniem.

Modlitwa przed posiłkiem i po jego zakończeniu została, jak wiadomo, przyjęta wśród chrześcijan i w wielu środowiskach praktykowana jest do dzisiaj. Lektura podczas posiłku przyjęła się na stałe w klasztorach, a także w seminariach. Lektura przy stole wśród ludzi świeckich nie weszła w zwyczaj, a próby jej wprowadzenia poszły w zapomnienie. Rodzi się więc pytanie, dlaczego?

Wydaje się, że można by wskazać na to trzy przyczyny, dla których ta praktyka się nie przyjęła. Przede wszystkim była to propozycja dość trudna, tak gdy chodzi o życie codzienne ludzi świeckich, jak i gdy chodzi o posiłki z udziałem gości; czytanie wymaga koncentracji i uniemożliwia rozmowę. Drugą przyczynę może stanowić to, iż w Galii, a potem w całej Europie, stopniowo jak oddalano się od epoki rzymskiej, obniżał się ogólny poziom kultury. O ile w IV i V wieku, a także w niektórych miejscowościach na początku VI wieku, istniały szkoły publiczne dla dzieci[76], a umiejętność pisania i czytania po łacinie (w tym na głos), była zjawiskiem dość częstym, o tyle w późniejszych czasach będzie ona czymś wyjątkowym, nawet wśród arystokracji[77]. Po upadku cesarstwa zanikło szkolnictwo średnie i wyższe, dość dobrze rozwinięte w Galii jeszcze w czasach Sydoniusza. Na zmniejszenie się czytelnictwa na pewno wpłynęła też zmiana materiału piśmienniczego. W starożytności przez długi czas stosowano papirus oraz pergamin. Ten pierwszy był w miarę łatwo dostępny i niezbyt drogi (zapewne tanim nie był nigdy), natomiast pergamin wyrabiany ze skór był o wiele droższy. Sydoniusz mniej ważne teksty pisał na papirusie, a ważniejsze na pergaminie. Potem pisano głównie na pergaminie, co spowodowało, że książka stała się trudno dostępna[78]. Prawda, że pojawi się nowa technika pisania – w sposób wyszukany i ozdobny, dlate-

---

[76] Por. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Le monde romain*, Paris 1995, 115: „Au IV^e^ siècle, nous rencontrons un peu partout de telles écoles : *schola publica ou municipalia*, entretenues, plus ou moins régulièrement, par le budget municipal, *salario publico*. Elles sont attestées, pour la Gaule, par Ausone, à Lyon, Besançon, Toulouse […]. On peut admettre qu'à cette date toute cité a pris à sa charge l'entretien d'un ou plusieurs professeurs". Szkoły były dostępne zarówno dla chłopców, jak i dziewcząt.

[77] Por. Riché, *Edukacja i kultura*, s. 241: „Poczynając od tego czasu (chodzi o rok 673) własnoręczne podpisy stały się coraz rzadsze. Osoby świeckie zadowalały się nakreśleniem krzyżyka na dole dokumentu. Nie umiały już pisać".

[78] Por. M. Banniard, *Genèse culturelle de l'Europe V-VIII siècle*, Paris 1989, 46-47: „Les neuf dixièmes de la production antique sont confiés à un matériau périssable, *le papyrus*, emporté d'Egypte dans tout l'Empire et est employé sous forme de rouleaux (*volumen)*. Cette disposition est la plus répandue et la plus traditionnelle […]. Le support le plus noble de l'écriture est *le parchemin*, fait d'une peau spécialement apprêtée d'un animal : chèvre, mouton, veau. Bien plus résistant, mais aussi beaucoup plus coûteux que le papyrus, il est d'un emploi plus rare. Il faut attendre les goûts fastueux de l'Antiquité tardive pour que son usage prenne quelque ampleur. Un des plus beaux exemplaires est le *Codex Argenteus*, réalisé pour Théodoric". Na temat formy książki: *rulon*

go głównie w klasztorach pisano, przepisywano i czytano księgi. Na zmianę obyczajów wpłynęło zapewne i to, że do Kościoła weszli ludzie pochodzenia germańskiego, których umiejętności intelektualne były mniejsze niż ludności gallorzymskiej. Powyższy przegląd tekstów wskazuje na wpływ niektórych zwyczajów monastycznych na życie ludzi świeckich oraz ukazuje związek pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem.

MONASTIC INFLUENCE ON FAMILY LIFE IN THE FOURTH, FIFTH AND SIXTH CENTURY GAUL

(Summary)

It is generally known that in the fourth, fifth and sixth centuries, monastic ideas influenced family life in the Roman Empire. This article relates especially to prayer before and after meals, and to reading during meals. We have information on this matter in the works by saint Jerome, Palladius and Theodoret of Cyr. Saint Basil wrote about prayer and about reading during meals. Saint Benedict wrote about spiritual readings but not during meals. According to authors such as Sidonius Apollinaris and Hilary of Arles, the tradition of readings during meals was also practiced in families. The purpose of listening to spiritual reading during meal was to nourish at the same time body and soul. Listening to a reading in the monastic refectory was a way of avoiding conversations among monks. As far as we know, the tradition of reading during meals was practiced in monasteries; however, it seems that there were not many families following this tradition at home. After the fall of the Roman Empire, monasteries kept this tradition, because there were monks who were able to read out loud in Latin; and in monasteries there were books on spiritual matters. Lay people, in spite of their attachment to the Christian faith, could not continue reading during meals because the number of people having the ability to read was progressively diminishing; and books were more expensive and more difficult to find. In our times, reading during meals is still practiced in monastic communities, but not in families; many Christian families still pray before meals.

i *kodeks*, por. G. Cavallo – R. Chartier, *Historie de la lecture dans le monde occidental*, Paris 2001, 108-114.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Arkadiusz JASIEWICZ
(Przemyśl, WSD)

ZNACZENIE CUDÓW W *HISTORII MNICHÓW W EGIPCIE*

Historia mnichów w Egipcie, jeden z najważniejszych utworów opowiadających o egipskich mnichach, powstała u schyłku IV wieku, a więc w czasach, gdy monastycyzm egipski fascynował religijne elity całego chrześcijańskiego świata. Dzieło to było pisane z myślą nie tylko o mnichach; równie ważnym czytelnikiem w oczach autora miał być pozostający w świecie człowiek pobożny, pragnący dowiedzieć się o świecie innym od rzeczywistości, w której żył na co dzień, podziwiać heroiczne postacie oraz zbliżyć się przynajmniej na tej drodze do *sacrum*[1]. Dlatego też w *Historii mnichów w Egipcie* cuda i nadzwyczajne wydarzenia zajmują centralne miejsce, choć tego rodzaju opowieści mogą odstręczać współczesnych ludzi. Mimo że ceni się fikcję i fantastykę w literaturze pięknej i podziwia się efekty specjalne w filmach, to wymaga się, aby literatura poświęcona duchowości cechowała się trzeźwością. W starożytności chrześcijanie nie mieli takich zahamowań (podobnie jak i ich średniowieczni następcy). Odmienna wrażliwość sugeruje, że należy odczytywać te teksty ze szczególną uwagą, kierując wzrok na względy duchowe tej literatury, tak aby pobieżny osąd, dotyczący tych „historycznych relacji", nie uczynił ślepymi na to, co jest sednem owych tekstów[2]. Nie podejmujemy się w tym artykule próby wyjścia poza teksty i dotarcia do historycznych wydarzeń, ale zastanowimy się, jak autor owego dzieła rozumiał znaczenie wydarzeń, które spisał.

Warto najpierw zwrócić uwagę na użytą w naszym tekście terminologię, określającą wydarzenia nadprzyrodzone. Sam termin „cud" (τὸ τέρας, *miraculum*) nie był jedynym słowem używanym w *Historii mnichów*[3], autor bowiem korzysta z wielu innych, co pokazuje choćby fragment, dotyczący abby Apollosa:

---

[1] Por. E. Wipszycka – R. Wiśniewski, *Wstęp*, w: *Historia mnichów w Egipcie*, tłum. E. Dąbrowska, ŹM 42, Kraków – Tyniec 2007, 26.

[2] Por. W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, 333-334.

[3] Por. B. Ward, *Introduction*, w: *The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*, transl. N. Russell, London 1980, 39

„Był sławny w Tebaidze, dokonał wielu czynów (ἔργα μεγάλα [...] καὶ δυνάμεις πολλὰς), a Pan uczynił przez niego bardzo liczne znaki (σημεῖα τε πάμπολλα) i cuda [...]. Żył więc na pustyni w pobliżu miejsc zamieszkałych, w mocy Ducha czyniąc znaki i dokonując cudownych uzdrowień (σημεῖά τε καὶ ἰάσεις θαυμαστάς), których ogromu nikt nie był w stanie opisać, jak to usłyszeliśmy od kapłanów, którzy tam przebywali”[4].

Autor wspomina o cudach, ale częściej używa określeń: „dzieła” (δυνάμεις), „znaki” (σημεῖα) i „niezwykłości” (θαύματα), a w łacińskim przekładzie Rufina odnajdujemy identyczne słownictwo: *virtutes, signa, prodigia*[5]. Ten fragment zwraca uwagę na to, iż nie natura czy przekraczanie jej praw było najważniejsze, ale moc, dzięki której mnich mógł to uczynić. Abba Apollos stał się znany nie ze względu na swoje dzieła, ale przez to, iż moc Boża mogła ujawnić się w jego życiu. Dzieła te bowiem były znakami Boskiej obecności, „mocy Ducha”[6].Tak podsumowuje to autor *Historii mnichów w Egipcie:* „Ojcowie Pustyni aż do dziś dnia wskrzeszają umarłych i chodzą po wodzie, jak Piotr. Wszystko, czego Zbawiciel dokonał przez świętych, dokonuje teraz przez nich”[7].

Niezwykłe wydarzenia zatem były znakami Bożymi, podobnie jak za czasów biblijnych. Mamy kilka przykładów takich cudownych wydarzeń nawiązujących do Pisma Świętego. Jednym z nich jest opowieść o abbie Apollosie. Gdy pewnego razu w Tebaidzie zapanował wielki głód i ludzie przychodzili szukać pomocy do abba Apollosa, a sytuacja stała się wręcz dramatyczna, ów mnich nakazał, aby wyniesiono ostatnie trzy kosze chleba należącego do wspólnoty, a następnie zapewnił wszystkich, że Pan będzie napełniał te kosze w czasie trwania głodu. Przez następne trzy miesiące chleb z koszy wystarczał dla wyżywienia potrzebujących. Wówczas do abby Apollosa przyszedł szatan i powiedział:

„«Czy ty jesteś Eliaszem, albo innym z proroków albo apostołów, że ośmielasz się robić takie rzeczy?» On zaś mu odpowiedział: «Jak to? Czyż święci prorocy i apostołowie, którzy przekazali nam moc takich czynów, nie byli ludźmi? Bóg może zawsze dokonywać takich rzeczy i nic nie jest dla Niego niemożliwe»”[8].

Inny jeszcze fragment opowiada, jak abba Apollos i jego towarzysze zostali uwolnieni z więzienia przez anioła trzymającego pochodnię, co nawiązuje do

[4] *Historia monachorum in Aegypto* (versio graeca) VIII 2 i 7, ed. A.J. Festugière, Bruxelles 1971, 47 i 49, tłum. E. Dąbrowska, ŹM 42, 84-85.

[5] Por. Ward, *Introduction*, w: *The Lives of the Desert Fathers*, s. 39.

[6] Por. Harmless, *Chrześcijanie pustyni*, s. 335.

[7] *Historia monachorum in Aegypto.* Epilogus 2, ed. Festugière, s. 135, ŹM 42, 144.

[8] Tamże VIII 44-47, ed. Festugière, s. 64-65, ŹM 42, 93-94.

rozerwania kajdan Piotra[9]. Kolejne wydarzenie opisane w *Historii mnichów*, to zatrzymanie zachodu słońca przez abbę Patermutiusa: ten trwający kilka godzin zachód słońca miał być echem niezwykłego czynu Gedeona opisanego w Księdze Sędziów[10]. Dla autora *Historii mnichów*, cuda dokonywane przez Boga w czasach biblijnych, zostały przypomniane i uaktualnione w czasach mnichów, tyle że tym razem Bóg posługiwał się nie prorokami i apostołami, lecz mnichami.

Wydarzenia opisane w *Historii mnichów* jako „znaki" i „cudowne czyny" można podzielić na cztery podstawowe kategorie: dary proroctwa i przewidywania przyszłości, sny i wizje, uzdrowienia oraz cuda związane z naturą. Dodajmy jeszcze, że czytając opisy „cudownych wydarzeń", zawsze trzeba mieć na względzie specyfikę starożytnego świata, który najpierw pytał: „w jakim celu autor przytoczył takie zdarzenia?", a dopiero później zastanawiał się, „w jaki sposób to zrobił?".

1. Dar proroctwa i przewidywania przyszłości. Zajmijmy się najpierw darem proroctwa i przewidywania przyszłości. Nikt nie ucieleśniał charyzmatu profetycznego w *Historii mnichów w Egipcie* lepiej, niż Jan z Lykopolis. Relacje o nim znaleźć możemy także u Palladiusza, Ewagriusza, Kasjana, czy też w *Apoftegmatach.* Jan z Lykopolis jest tematem pierwszego i najdłuższego rozdziału w *Historii mnichów*, stanowiącego prawie jedną piątą całego tekstu. Autor podsumowuje profetyczne zdolności Jana w ten oto sposób:

> „Takie cuda czynił wobec tych, którzy do niego przychodzili z innych krajów. Swoim współobywatelom, którzy często przybywali do niego z własnymi potrzebami, wyjaśniał i przepowiadał przyszłość i mówił, co kto zrobił potajemnie. Przepowiadał wylewy Nilu i mówił, jakie będą urodzaje. Wyjawiał także, czym groził im Bóg i doprowadzał winnych do przyznania się"[11].

Historia mnichów odnotowuje, że Jan użył także swoich profetycznych zdolności, by m.in. przepowiedzieć zwycięstwo cesarza Teodozjusza nad uzurpatorem Eugeniuszem w roku 394; Jan doradził również rzymskiemu generałowi, by ten nie obawiał się najeźdźców z Etiopii, mimo że rzymska armia była zdecydowanie mniej liczna[12].

W *Historii mnichów* mamy jeszcze inny opis samego autora o Janowym darze widzenia przyszłości. Autor zaznaczył, że kiedy on i jego sześciu przyjaciół spotkali Jana, ten ich przywitał serdecznie i zapytał, czy któryś z nich jest duchownym. Kiedy wszyscy zaprzeczali, Jan wskazał na jednego z nich, że był diakonem, choć mnich ukrywał to nawet przed swoimi towarzyszami.

---

[9] Por. tamże VIII 10.

[10] Por. tamże X 12-14.

[11] Tamże I 11, ed. Festugière, s. 12, ŹM 42, 61.

[12] Por. tamże I 1-2.

Jan chwycił jego rękę, ucałował i napomniał go:

> „Nie zaprzeczaj łasce Bożej dziecko i nie kłam wymawiając się daru Chrystusa. Kłamstwo jest dla nas czymś obcym czy to w małej, czy w dużej rzeczy”[13].

Następnie mnisi pomodlili się razem i Jan wygłosił długą mowę na temat życia ascetycznego.

Dar proroctwa i przewidywania przyszłości posiadali również inni bohaterzy *Historii mnichów*, tacy jak abba Teon, nazywany prorokiem[14], czy abba Eulogiusz, posiadający dar czytania w duszach swych uczniów, na przykład wtedy, gdy zamierzali przyjąć Komunię, aby rozpoznać, czy byli tego godni[15]. Autor *Historii mnichów* opisując te wydarzenia, nie miał na celu przedstawienia daru proroctwa i przewidywania przyszłości jako pewnego triku magicznego, czy jasnowidztwa, ale jako daru wglądu i przenikliwości otrzymanego dzięki łasce w celu podkreślenia działania Bożej Opatrzności[16].

2. Sny i wizje. Następnie w *Historii mnichów* znajdujemy wiele opisów różnych snów i wizji. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, iż mnisi podchodzili do snów z wielką ostrożnością. Świadomość, że demony mogą używać snów i wizji do swoich celów, czyniła mnichów bardziej uważnych i nieufnych co do prywatnych objawień. Abba Jan tak oto pouczał swoich uczniów:

> „Nie bądźcie zwodzeni przez demony, które wzbudzają zjawy, ale jeśli ktoś przyjdzie do was, czy to brat, czy przyjaciel, czy siostra, czy kobieta [...] najpierw podnieście ręce do modlitwy, a jeśli to zjawa, to ucieknie od was”[17].

Z drugiej jednak strony sny były niekiedy momentami przełomowymi w życiu mnicha. W *Historii mnichów* mamy wiele takich przykładów: abba Or czy abba Apollos w snach spotykają aniołów[18], czy słyszą głos Boga[19], który wzywa ich do służenia braciom. Nawrócenie Patermutiusa i rozpoczęcie życia monastycznego jest klasyczną formą takiego snu:

> „Kiedyś w nocy [Patermutius] postanowił obrabować pustelnię pewnej dziewicy. Dostał się sposobem na dom, a że nie wiedział, jak się dostać do izby, ani jak się znów wycofać, pozostał na dachu i rozmyślał aż do rana. Gdy się trochę zdrzemnął, zobaczył kogoś podobnego do króla, który mówił do niego we śnie: «Na jawie przestań się troszczyć o groby, mając w głowie małe kra-

[13] Tamże I 15, ed. Festugière, s. 15, ŹM 42, 62.
[14] Por. tamże VI 1.
[15] Por. tamże XVI 2.
[16] Por. Ward, *Introduction*, w: *The Lives of the Desert Fathers*, s. 41.
[17] *Historia monachorum in Aegypto* I 59-60, ed. Festugière, s. 33, ŹM 42, 72-73.
[18] Por. tamże II 4.
[19] Por. tamże VIII 3.

dzieże. Jeśli chcesz zmienić sposób życia na cnotliwy i wstąpić do anielskiego wojska, otrzymasz ode mnie moc»”[20].

Sny i wizje były zatem ważnym momentem na drodze do nawrócenia, a także jak pokazuje przykład abby Pafnucego, w dalszym ćwiczeniu się w ascezie[21]. Abba Pafnucy bowiem prosił Boga o wskazanie, kto mu dorównał lub go przewyższył w osiągnięciu ascezy, i dowiedział się od anioła, że równy mu był pewien fletnista, zresztą były rozbójnik, gdyż bardziej przyznawał się do grzechów niż do zasług. Mnisi cieszyli się także, jak zauważymy, zażyłością ze światem aniołów. Na przykład w początkowej fazie swego mniszego życia abba Apollos mieszkał w jaskini położonej na pustyni, gdzie każdego dnia jadł pożywienie w cudowny sposób przynoszone przez anioła, podobnie zresztą, jak abba Anuf, który twierdził, że anioł karmił go niebiańskim pokarmem[22]. Motyw wizji anielskich był zrozumiały, ponieważ jak postrzegał to autor dzieła, mnisi wiedli anielskie życie, naśladując Boga naszego Zbawcę[23].

3. Cudowne uzdrowienia. Trzecia forma „niezwykłych znaków” obecna w *Historii mnichów* to uzdrowienia. Spotykamy bowiem w tym dziele liczne opowieści o mnichach, którzy stali się sławnymi uzdrowicielami: abba Jan z Lykopolis rozdawał uzdrawiającą oliwę do namaszczania chorych[24], abba Eliasz i Or uzdrawiali tłumy[25], abba Theon wyciągał rękę przez okno, którą kładł na chorych i uzdrawiał[26]. W tych opowieściach autor manifestuje nie tyle moc i siłę samego mnicha, ale przede wszystkim potęgę działania Boga Stwórcy.

Cudowne uzdrowienia oprócz manifestowania mocy Bożej, mają również na celu nawrócenie tych, którzy przyprowadzali chorych. W *Historii mnichów* mamy opisany taki oto przypadek: czarownik rzucił urok na młodą dziewicę i zamienił ją w klacz. Rodzice przyprowadzili ją do abby Makarego Egipcjanina, który zamknął ją na siedem dni, a sam przez cały czas się modlił. Siódmego dnia wraz z rodzicami poszedł do zaklętej dziewczyny, całą namaścił oliwą i odmówił modlitwę. W tym momencie dziewica powróciła do ludzkiej postaci[27]. W wersji łacińskiej Rufina, abba Makary pokazał, że tak naprawdę kobieta nie została zamieniona w klacz, a czar rzucony przez czarownika nie działał na kobietę, ale na wszystkich, którzy na nią patrzyli[28].

---

[20] Tamże X, 4, ŹM 42, 101-102.

[21] Por. tamże XIV 2-24, ed. Festugière, s. 102-110, ŹM 42, 118-122.

[22] Por. tamże VIII 5-6 i XI 5.

[23] Por. tamże Prologus 5.

[24] Por. tamże I 12.

[25] Por. tamże VII 2 i II 6.

[26] Por. tamże VI 1.

[27] Por. tamże XXI 17.

[28] Por. *Historia monachorum in Aegypto* (versio latina) XXVIII 3, 1-4, PL 21, 451, ŹM 42, 254.

W innym przypadku opisuje zdarzenie, kiedy przyniesiono do abby Amuna związane łańcuchem dziecko, które ugryzione przez psa zachorowało na wściekliznę. Abba Amun zobaczył rodziców dziecka i rzekł:

> „Dlaczego mi się naprzykrzacie, ludzie? Prosicie o coś, co przekracza moją zasługę, pomoc sami zaś macie w swoich rękach. Oddajcie wdowie byka, którego potajemnie zabiliście, a dziecko wasze wyzdrowieje”[29].

Kiedy rodzice uczynili to, dopiero wtedy modlitwa abby Amuna sprawiła, że dziecko wyzdrowiało. Podobnie przypadek pogan unieruchomionych przez mnichów w trakcie sprawowania pogańskiego kultu; zostali dopiero uwolnieni z niewidzialnych więzów po przyrzeczeniu, że nawrócą się na chrześcijaństwo[30]. Skuteczność cudu zatem wymagała od dotkniętych różnorodną chorobą natychmiastowej reakcji nawrócenia się ku Bogu i zmiany życia.

4. Cuda związane z naturą. *Historia mnichów* opowiada też często o wydarzeniach, które w naszych oczach są niczym innym jak pogwałceniem naturalnego porządku. Na przykład pewnego dnia abba Patermutius powstrzymał zachód słońca[31]. Inni mnisi podobno wstrzymywali nurty rzek i przekraczali Nil suchą stopą – prawie tak, jak Izraelici przechodzący przez Morze Czerwone[32]. W sferze cudownych zjawisk mieszczą się także relacje między mnichami a zwierzętami, które z ufnością szukają pomocy u braci (jak hiena prosząca abbę Makarego o pomoc dla swych pozbawionych wzroku szczeniaków[33], czy krokodyl transportujący abbę Hellesa na drugą stronę wody[34]). Cudowna też była zdolność stawiania czoła bardzo niebezpiecznym zwierzętom, jak hipopotam pokonany przez łagodnego abbę Besę[35] lub wielki wąż zabijający wiele zwierząt w opowieści o abbie Amunie[36]. Takie historie były przebłyskiem odkupionego kosmosu. Śmiertelnie groźne zwierzęta nie miały już przerażać ludzi, ale raczej, jak powiedział abba Amun złodziejom wystraszonym widokiem pilnujących węży: „one, dzięki Bogu, są posłuszne naszej woli”[37]. Dzięki świętości mnichów przepaść między światem ludzkim a światem zwierzęcym, która powstała z powodu grzechu Adama, zniknęła. Autor uczynił z mnichów symbol ludzkości, odnowionej w pełni w Chrystusie. Nie były to zatem cuda ingerujące w naturę, lecz opowieści, które mówiły o „odzyskanym raju”[38].

---

[29] *Historia monachorum in Aegypto* XXII 3, ed. Festugière, s. 129, ŹM 42, 137.
[30] Por. tamże VIII 24-29.
[31] Por. tamże X 12-14.
[32] Por. tamże Prologus 9.
[33] Por. tamże XXI 15-16.
[34] Por. tamże XII 6-7.
[35] Por. tamże IV 3.
[36] Por. tamże IX 8-10.
[37] Por. tamże IX 5-7.
[38] Por. Ward, *Introduction*, w: *The Lives of the Desert Fathers*, s. 43-44.

***

Kiedy dziś czytamy te opowieści, wzruszeni ich idylliczną naturą i rozbawieni kontekstem, trudno nam w nie uwierzyć, nawet jeśli nie jesteśmy nastawieni sceptycznie do tych cudów, tak jak choćby Derwas Chitty, który ocenił autora tego dzieła jako „wyjątkowo naiwnego"[39]. Musimy jednak pamiętać, że w starożytności w rzeczywistość cudów wierzyli wszyscy (nawet poganie), ludzie wykształceni i prostaczkowie, także ci, którzy je tworzyli w oparciu o gotowe schematy. Sednem zrozumienia teksu było to, co autor podkreślił w prologu, podstawowe teologiczne przekonanie:

> „że i teraz Zbawiciel dokonuje swych dzieł przez ludzi, jak działał przez proroków i apostołów. Bo on jest Panem teraz i zawsze, który czyni wszystko we wszystkich"[40].

Przekonanie to wpływało na kształt tworzonych portretów: cuda epoki biblijnej nie skończyły się, lecz nadal z tą samą siłą oddziaływały w monastycznej teraźniejszości[41]. W pewnym sensie mnisi byli ikonami wcielonego Chrystusa[42]. Jak stwierdził pięknie w prologu sam autor:

> „Naprawdę oglądałem ukryty w ludzkich naczyniach skarb Boga"[43].

Były to więc opowieści o obecności Boga w człowieku, o Bożej mocy i potędze objawiającej się przez kruche naczynia ludzkich ciał. Tak liczne opisy cudów wyrażały z jednej strony wszechmoc i wielkość Boga, a z drugiej uświadamiały, jak wielki skarb posiada każdy człowiek miłujący Boga. Aby zrozumieć znaczenie cudów w *Historii mnichów*, trzeba nieustannie pamiętać, że celem autora była także pochwała wielkich, heroicznych cnót mnichów egipskich. Motyw naśladowania ich życia pojawiał się dopiero na drugim planie, nawet pobożnym mnichom trudno było aspirować do osiągnięcia wyżyn, na jakie wspięli się tamci. Właśnie dlatego autor niewiele mówił o trudzie prowadzenia ascezy, ale przedstawiał atmosferę radości ze zwycięstwa monastycznych bohaterów; przeświadczenie, że mnisi żyli już tu na ziemi, na sposób aniołów[44]. W rzeczy samej mnisi byli właśnie strażnikami wszechświata: „jest jasne, że świat istnieje dzięki nim i dzięki nim życie ludzkie trwa, zachowując jakąś wartość w oczach Boga"[45]. Trudno sobie wyobrazić bardziej wznioślejszego podkreślenia wartości życia monastycznego.

---

[39] Por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 45, Kraków – Tyniec 2008, 114.

[40] *Historia monachorum in Aegypto.* Prologus 13, ed. Festugière, s. 8-9, ŹM 42, 58.

[41] Por. Harmless, *Chrześcijanie Pustyni*, s. 343.

[42] Por. Ward, *Introduction*, w: *The Lives of the Desert Fathers*, s. 42.

[43] *Historia monachorum in Aegypto.* Prologus 3, ed. Festugière, s. 6, ŹM 42, 56.

[44] Por. Wipszycka – Wiśniewski, *Wstęp,* w: *Historia mnichów w Egipcie*, ŹM 42, 19.

[45] *Historia monachorum in Aegypto.* Prologus 9, ed. Festugière, s. 8, ŹM 42, 57.

SENSES OF WONDER IN THE *HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO*

(Summary)

The *Historia monachorum* contains material which is instructive for social life in fourth century Egypt, for monasticism in its exterior aspects in Egypt, and for the spiritual and moral approach of visitors to Egypt in recording the account of the lives of the monks. One of the elements in the whole literature of early monasticism which is perhaps especially unfamiliar to the modern reader is the account it gives of miracles There are in the *Historia monachorum* the miracles of clairvoyance; the miracles of healing; miraculous dreams and visions; and 'nature' miracles. These events are not seen primarily as *mirabilia*, as things to be wondered at for their strangeness, as being contrary to the course of nature. There are signs, and signs of the power of God. There are, moreover, signs that God is working as strongly now as he did among the prophets and apostles. They illustrate the *virtus* of the monks, and place them directly in the line of the biblical revelation of the power of God.

S. Sylwia KACZMAREK
(Kraków, Wspólnota Loyola)

JAK MÓWIĆ O CHRYSTUSIE, BY ROSŁA WSPÓLNOTA? Chryzostomowa egzegeza Dz 2, 37-47 w 7. *Homilii na Dzieje Apostolskie*

W cyklu homilii św. Jana Chryzostoma, poświęconych egzegezie Dziejów Apostolskich, siódma dotyczy dwóch fragmentów, które wiele mówią o głoszeniu kerygmatu, o nawróceniu i o życiu we wspólnocie pierwotnego Kościoła (Dz 2, 37-47). Wyjaśniany przez Złotoustego passus inspirował i wciąż inspiruje wielu do poszukiwania sposobów głoszenia Słowa Bożego i radykalniejszej drogi życia we wspólnocie. Inni stawiają pytanie, czy przedstawiony w Dziejach model nie jest raczej utopią, ewentualnie wariantem jedynie dla mniejszości chrześcijan[1]. Warto zobaczyć, co z tego tekstu wyczytał dla siebie i dla swoich wiernych św. Jan Chryzostom († 407), który swoją egzegezą objął w sposób systematyczny wiele ksiąg biblijnych, głównie nowotestamentalnych[2].

I. *HOMILIE NA DZIEJE APOSTOLSKIE* ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Zanim przejdziemy do analizy treści HomDz[3] 7, warto podać kilka informacji na temat cyklu pięćdziesięciu pięciu *Homilii na Dzieje Apostolskie*, gdyż jest to mniej znane dzieło Chryzostoma, choć jest to najstarszy z zachowanych zwarty komentarz do tej księgi Pisma Świętego[4].

---

[1] Na temat komentarzy patrystycznych do Dz 2, 42-47 zob. P.C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità dele origini – Atti 2, 42-47; 4, 32-37 – nella storia della chiesa antica*, Brescia 1974.

[2] W sposób systematyczny wyjaśniał Chryzostom cztery księgi Starego Testamentu (Księga Rodzaju, Hioba, Psalmów i Izajasza), natomiast z Nowego Testamentu wszystkie księgi należące w jego czasach do kanonu (z wyjątkiem Ewangelii wg św. Marka i wg św. Łukasza, Listu św. Jakuba i 1 Listu św. Piotra), por. R. Brändle, *Johannes Chrysostomus I*, RACH XVIII 464. Do kanonu antiocheńskiego, do którego stosował się św. Jan Chryzostom, nie należały takie księgi NT, jak: Apokalipsa, 2 List św. Piotra, 2 i 3 List św. Jana oraz List Judy, zob. R. Carter**,** *The Antiochene Biblical Canon 400 A.D*., OCP 72 (2006) 425 i 430-431.

[3] Taki skrót *Homilii na Dzieje Apostolskie* będę stosować w dalszej części tekstu.

[4] Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum homiliae* 1-55, PG 60, 13-384; J. Quasten, *Patrologia*, II, tłum. M. Beghin, Casale Monferrato 1983, 443. Autor wspomina o zaginionym ko-

Homilie na Dzieje Apostolskie św. Jan Chryzostom głosił w latach 400-401[5] w Konstantynopolu[6], gdzie od 398 roku ów niegdyś mnich, a następnie prezbiter Kościoła antiocheńskiego, dochodzący do pięćdziesiątego roku życia, został ustanowiony dwunastym z kolei biskupem cesarskiego miasta[7] – drugiego Rzymu. Homilie Złotoustego Kaznodziei ściągały do świątyni rzesze słuchaczy, i to nie tylko chrześcijan[8].

Jak w homiliach z okresu antiocheńskiego, tak i w *Homiliach na Dzieje Apostolskie* Egzegeta pozostaje zwolennikiem historycznego podejścia do tekstu biblijnego (bez alegoryzowania), ale też chętnie wychwytuje treści duchowe, największą zaś uwagę koncentruje na aspekcie moralnym – duszpasterskim[9]. Forma tego cyklu homilii odbiega jednak od wycyzelowanych pism

---

mentarzu Orygenesa do Dziejów Apostolskich. Trzeba też dodać, że sam Chryzostom w czasach antiocheńskich wygłosił cztery homilie wyjaśniające początek tej księgi (*In principium Actorum hom.* 1-4, PG 51, 65-112).

[5] Datację cyklu homilii ułatwia sam autor, podając w HomDz 44, 4, że już trzy lata pełni swą posługę biskupią. Są też w HomDz dwie wzmianki o trzęsieniu ziemi (hom. 7, 2 i 41, 2), które na podstawie innych źródeł można datować na rok 400. Zakłada się zatem, że HomDz były głoszone w drugiej połowie 400 roku oraz w roku kolejnym. Odnosząc się do problemu datacji J.N.D. Kelly przytacza opinię M. von Bonsdorfa, który ustalał podobną datę w oparciu o przerwanie okupacji Gotów 12 lipca 400 r., gdyż w HomDz problem ten traktowany jest bez napięcia, towarzyszącego rozgrywającym się wypadkom. Innym ważnym czynnikiem, wskazującym datę *post quam*, jest aluzja do problemu związanego z biskupem Antonimem, por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 180-181.

[6] W HomDz 29, 3 Chryzostom podaje, że głosił kazania dwa razy w tygodniu. Według Kelly-'ego (*Złote usta*, s. 118 i 143) HomDz głoszone były w: katedralnym kościele, zwanym Wielkim (już wtedy mógł być nazywany *Sofia*), w *Hagia Eirene*, najstarszym kościele stolicy, w bazylice świętych Apostołów i w małym kościółku Anastazja, oraz w innych kościołach i martyriach. Kaznodzieja przemawiał zwyczajowo z tronu na końcu apsydy, jednak – jak zaznacza Kelly – Chryzostom często podchodził bliżej słuchaczy.

[7] Por. Kelly, *Złote usta*, s. 117.

[8] Sozomen (HE VIII 5) poświadcza ogromną popularność kazań Chryzostoma w Konstantynopolu. Słuchaczami ich byli również heretycy i poganie. Ludzie, którzy chcieli się dostać jak najbliżej Kaznodziei, tak się rozpychali, że zagrażało to bezpieczeństwu.

[9] Por. np. Quasten, *Patrologia*, II 443-444; zob. także M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, WAM, Kraków 2000, 182-183 oraz 189-190. Simonetti uznaje, że Chryzostom pisze nie tylko dla *napomnienia, zachęty, zbudowania*, ale, przede wszystkim, dla *poruszenia uczuć*. Tym autor tłumaczy liczne dygresje o charakterze moralnym i parenetycznym, wplatające się w część dydaktyczną. Simonetti twierdzi, że te dygresje często nie mają związku z omawianymi fragmentami Pisma Świętego. Cel jest duszpasterski, choć, jak podkreśla, tekst biblijny nie pełni w homiliach funkcji jedynie pretekstu. Chryzostom sięga do Biblii po wątki moralizatorskie i budujące, wydobywane „z litery tekstu biblijnego". Zdanie to potwierdza A.B. Wylie *(The exegesis of history in John Chrysostom's Homilies on Acts*, w: *Biblical hermeneutics in historical perspective. Studies in honor of Karlfried Froehlich on his sixtieth birthday*, red. M.S. Burrows – P. Rorem, Michigan 1991, 59-72, spec. 64-65), która uznaje, że historia zawarta w „Dziejach" jest uznawana przez Chryzostoma za pożyteczną. Biskup

egzegetycznych Złotoustego mówcy[10]. Jego *Homilie na Dzieje Apostolskie* należą do grupy tekstów, które przetrwały w wersji przypominającej bardziej zapisy stenografów, nie poprawione przez Homiletę do ostatecznego wydania[11].

Trzeba dodać, że *Homilie na Dzieje Apostolskie* św. Jana Chryzostoma zachowały się w dwóch rodzinach manuskryptów, różniących się pod względem stylu. W pierwszej rodzinie, uznanej za pierwotniejszą, ich styl jest bardziej chropowaty, podczas gdy w drugiej, wygładzony. Wydanie krytyczne, bazujące na wersji „chropowatej", od dłuższego czasu przygotowywane do publikacji[12], nie ujrzało jeszcze światła dziennego. Dostępna w wydaniu J.P. Migne'a[13] forma cyklu homilii, na której bazujemy w tym artykule, jest mieszanką obu rodzin manuskryptów.

Jeśli chodzi o interesującą nas homilię VII, pod względem struktury, podobnie jak inne homilie Chryzostomowe, składa się z części egzegetycznej

---

Konstantynopola uważa, że należy naśladować życie apostołów i pierwszego Kościoła; jest on propagatorem wzorców moralnych.

[10] Przykładami najlepiej opracowanych homilii biblijnych Chryzostoma są dostępne polskiemu czytelnikowi *Homilie do Ewangelii św. Mateusza*, czy też *Homilie do Listu św. Pawła do Rzymian*, a nawet krótszy cykl *Homilii do Księgi Rodzaju*.

[11] S. Müller-Abels w artykule: *Zurück zu den Anfängen? Die Apostelgeschichtshomilien des Johannes Chrysostomus*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo* (XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 6-8 maggio 2004), SEA 93, Roma 2005, 363-370 przypisuje chaotyczność DzHom także wielości spraw publicznych (rewolta Gainasa) i kościelnych (sprawa biskupa Efezu, oskarżonego o symonię), w które Jan jako biskup w roku 400 się angażował.

[12] Na temat dwóch rodzin manuskryptów pisze E.R. Smothers (*Toward a critical text of the Homelies on Acts of St. John Chrysostom*, StPatr 1:1957, 53-57). Autor przypomina, że już H. Browne w swym angielskim tłumaczeniu tych homilii w poł. XIX wieku, sięgnął do wersji „chropowatej", por. Saint Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, „Nicene and Post-Nicene Fathers", vol. XI, ed. Ph. Schaff, Oxford 1889, (repr. Michigan 1980). Od tamtego czasu powraca cyklicznie projekt wydania tej wersji w języku greckim, jako że tej właśnie wersji przyznaje się autentyczność, odmawianą wersji wygładzonej. Dotychczasowe wydania greckie HomDz zostały oparte na kompilacji dwóch rodzin manuskryptów. Za H. Browne Smothers potwierdza, że wariant bardziej surowy jest starszy od wygładzonego. Jednym z kryteriów ustalania starszeństwa jest dla niego także rozbieżność cytowanych wersji tekstu Dziejów Apostolskich. W wersji bardziej wygładzonej widoczna jest tendencja do przyjmowania tekstu późniejszego, przyjętego w Bizancjum. Smothers opowiada się jednoznacznie za uznaniem „chropowatej" wersji za oryginalną, natomiast wszystkich greckich wydań – za „nieuprawnione mieszanki". O historii przygotowania edycji „chropowatej" wersji HomDz pisze Fr. Bovon (*The reception of the Book of Acts in late antiquity*, w: *Contemporary studies on Acts*, ed. Th.E. Philips, Macon (Georgia) 2009, 81), który też wskazuje na T. Gignac'a jako kontynuatora starań o wydanie „surowszej" wersji HomDz; zob. także: F.T. Gignac, *The new critical edition of Chrysostom's Homilies on Acts: a progress report*, w: *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, ed. J. Dummer – J. Irmscher – F. Paschke – K. Treu, TU 133, Berlin 1987, 165-168.

[13] W analizie tekstu posługujemy się własnym przekładem HomDz 7, wykonanym w oparciu o PG 60, 63-70. HomDz 7 jest też zachowana w wersji armeńskiej, por. *La version arménienne ancienne des homélies sur les „Actes des Apôtres" de Jean Chrysostome homélies I, II, VII, VIII*, tłum. R. Varteni Chétanian, CSCO 607, Lovanii 2005.

i parenetycznej, jednak linia podziału nie jest tutaj ostra. Złotousty pierwszą część swej homilii poświęca systematycznej interpretacji słów św. Łukasza (HomDz 7, 1-2), z przytaczaniem ich małymi partiami (od fragmentu wersetu do dwóch wersetów). Po jednokrotnym skomentowaniu tekstu, wraca do poszczególnych wersetów w sposób, który trudno nazwać uporządkowanym[14] i który powoli przechodzi w dywagacje o charakterze psychologizującym (HomDz 7, 2-3). Nawet w pierwszej analizie tekstu passusu widać skłonność do zatrzymywania się na cechach Piotra i jego słuchaczy. W ostatnim, trzecim podejściu do tekstu, ta tendencja jest dominująca. Chryzostom koncentruje swą egzegezę na omówieniu dwóch cech Apostołów i ich słuchaczy.

Pareneza, wypełniająca końcową część Homilii (HomDz 7, 3-4), opiera się na porównaniu wiernych Konstantynopola do słuchaczy Piotra, którzy się nawrócili i utworzyli Kościół jerozolimski. Chryzostom rozwija wątek z Dz 2, 45[15] o sprzedawaniu majętności i rozdaniu pieniędzy, odwołując się do metafory życia chrześcijańskiego jako walki zapaśniczej[16].

II. DIALOG PROWADZĄCY KU ZBAWIENIU (HomDz 7, 1-2)

1. Ojcowska łagodność Piotra (HomDz 7, 1). Chryzostom w HomDz 7 ukazuje wielkie znaczenie postawy tego, kto głosi kerygmat. Za efekt łagodności (ἐπιείκεια)[17], oddawanej też bardziej biblijnym słowem „cichość" (πραότης), czy pokora (ταπεινοφροσύνη) poczytuje skruchę słuchaczy Piotra, wyrażoną w słowach: „Gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca: «Cóż mamy czynić, bracia?» – zapytali Piotra i pozostałych Apostołów" (Dz 2, 37). Słuchaczami zaś Piotra są, jak wnioskuje Chryzostom, Żydzi, którzy przybyli do Jerozolimy na święto (por. Dz 2, 5-6). Zbiegli się oni do wieczernika, zafra-

[14] Omawia on mianowicie: Dz 2, 42. 40. 38. 42. 43. 46. 40. 45. 44. 40. 41.

[15] Część parenetyczna jest zatem ściśle związana z częścią egzegetyczną. Warto to zaznaczyć, ponieważ większość badaczy twórczości Chryzostoma wskazuje na niezależność egzegetycznej i parenetycznej części homilii św. Jana Chryzostoma, por. Bovon, *The reception of the Book of Acts*, s. 82. Wydaje się jednak, że często pomiędzy członem egzegetycznym i parenetycznym zachowany jest ścisły związek. Taką korespondencję widać nie tylko w omawianej homilii, ale także w innych, jak np. w cyklu ośmiu *Homilii na Księgę Rodzaju*, zob. S. Kaczmarek, *Egzegeza biblijna w Homiliach na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3) św. Jana Chryzostoma*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju. Seria pierwsza (Rdz 1-3)*, tłum. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008, 40.

[16] Na podstawie treści HomDz 7 można uznać, że przez obraz atlety Chryzostom pragnie oddać właściwą postawę ludzi przyjmujących wiarę, jaką dostrzegł w słuchaczach pierwszej mowy św. Piotra.

[17] Słowo to oznacza także cierpliwość, wyrozumiałość, skromność, ale również roztropną opinię, właściwe nauczanie, por. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, 523. Pojawia się ono nie tylko w HomDz 7, ale i wcześniej, np. w HomDz 6, 4, stanowiąc przeciwieństwo gniewu; zob. także M.A. Schatkin, *John Chrysostom as a apologist*, Thessaloniki 1987, 274, gdzie autorka wymienioną cechę (tłumaczoną jako *reasonableness*, *civilty*) uznaje za typową dla samego Chryzostoma w jego działalności apologetycznej.

powani niezwykłymi zjawiskami, towarzyszącymi Zesłaniu Ducha Świętego. Egzegeta zauważa, że są to ci sami ludzie, którzy nie tak dawno zawyrokowali o ukrzyżowaniu Jezusa (por. Dz 2, 22-23. 36)[18].

Dla Chryzostoma żal za popełniony czyn ma ogromne znaczenie. Czego dotyczyła wypowiedź Piotra, która rozbudziła w słuchaczach ten żal? Chryzostom odnosi się tu do słów Piotra (Dz 2, 14-36), omówionych w poprzednich homiliach, a teraz podsumowanych jako: przypomnienie Żydom o ich czynie – o ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa, o darze Boga i o łasce potwierdzającej wydarzenie. Kaznodzieja jest przekonany, że oskarżenia i wyrzuty nie doprowadziłyby do wzbudzenia w słuchaczach podobnego żalu. Zauważa analogię pomiędzy łagodnością Piotra i postępowaniem sprawnego lekarza. Zgodnie z zasadami medycyny, mając do czynienia ze stwardniałą skórą, przed dokonaniem nakłucia, najpierw ją zmiękcza, aby nakłucie było głębsze. Tak właśnie Apostoł rozpoczął od „zmiękczenia" swych słuchaczy.

Łagodność Piotra, który mówiąc o odpowiedzialności Żydów za ukrzyżowanie Jezusa nie dodaje nic od siebie, wywołuje w słuchaczach zawstydzenie. Rozpoznają bowiem, że Apostoł postępuje z nimi niczym ojciec i troskliwy nauczyciel, chociaż oni „ukrzyżowali jego Pana", a i na życie apostołów czyhali. Na marginesie warto odnotować zdefiniowanie tożsamości Apostoła przez relację z jego Panem – Chrystusem.

Chryzostom zauważa, że przez swą pokorę (ταπεινοφροσύνη) Piotr zapobiegł gniewowi słuchaczy. Gniew nie przyćmił ich umysłu, a zatem zdołali rozpoznać swą winę i odpowiedzialność za to, co się stało. Znający dobrze naturę ludzką Biskup Konstantynopola uogólnia, że ród ludzki jest przekorny i dlatego lepiej jest nie oskarżać gwałtownie, gdyż budzi to gniew i reakcję samoobrony, wyparcia się. Gdy natomiast krzywdziciel nie widzi w rozmówcy gwałtowności, sam przyznaje się do winy. Zgodnie z tą zasadą postępował Piotr i w ten sposób „znalazł drogę do duszy" słuchaczy. W część egzegetyczną wplatają się praktyczne pouczenia moralne, jakby Homileta nie chciał uronić niczego, co dostrzegł w Piśmie, a co mogłoby jeszcze komuś pomóc.

2. Słuchacze powierzają się braciom (HomDz 7, 1). Dowód na to, że słuchacze Piotra nie odczuli oporu czy sprzeciwu wobec słów Piotra, ale że mu zawierzyli, Chryzostom odnajduje w ich pytaniu: „Co mamy czynić, bracia" (Dz 2, 37). Z treści pytania Homileta wysnuwa wniosek o zmianie stosunku Żydów do Apostołów. Zauważa, że nazywają braćmi tych, których wcześniej traktowali jak oszustów[19]. Podkreśla też, że istotą braterstwa jest tu nie tyle uświadomienie sobie wzajemnej równości, ile raczej miłość. Mogli przecież

[18] Por. HomDz 1, 4.

[19] Por. Mt 27, 63, gdzie oszustem nazwany jest sam Jezus, por. także 2Kor 6, 8, gdzie oszustami nazywani są uczniowie Chrystusa. Za przejawy oszustwa może też być uznane wykradzenie ciała Jezusa, o co podejrzewano uczniów Chrystusa.

sami postanowić, że się nawrócą, oni jednak zamiast cokolwiek proponować, proszą o radę Apostołów.

Sytuacja Żydów zostaje porównana do sytuacji rozbitków morskich czy ludzi chorych, a zatem ludzi w opresji. Niczym rozbitkowie czy chorzy okazują pełne zaufanie sternikowi czy lekarzowi, tak Żydzi, uznawszy, że znaleźli się w sytuacji „najwyższego zagrożenia, nie mając znikąd nadziei zbawienia", zawierzyli swój los Piotrowi. Dla Homilety jest znamienne, że Żydzi nie pytają o to, jak się uratują, lecz o to, co mają uczynić. Nie komentuje wprawdzie tej różnicy, jednak można się domyślać, że pragnie podkreślić po pierwsze – rozpoznanie grozy swej sytuacji, a po drugie – ufne poddanie się osobie, która otwarła im oczy i okazała im miłość.

Podsumowując nieco dalej stan słuchaczy Piotra, Chryzostom dodaje, że byli oni przyjaźnie nastawieni wobec innych i że uznawali swą winę, oskarżając samych siebie. A zatem zmienił się ich ogląd rzeczywistości: porzucili swoją pewność. Ujęci łagodnością, miłością i troską tego, kto mógłby ich słusznie oskarżać i szukać zemsty, powierzyli się mu z ufnością.

3. Wskazania Piotra (HomDz 7, 1-2). Biskup Kościoła konstantynopolitańskiego odnotowuje fakt, że na pytanie adresowane do braci, po raz kolejny odpowiada Piotr[20], po czym zatrzymuje się nad treścią tej odpowiedzi. Jest nią wezwanie do nawrócenia i chrztu w imieniu Jezusa Chrystusa[21]. Piotr nie pomija też szeregu korzyści, wynikających z chrztu, jak uzyskanie odpuszczenia win i Ducha Świętego oraz dziedziczenie obietnic. Chryzostom czuje się w obowiązku wytłumaczyć, dlaczego Apostoł nie wzywa do wiary, lecz do chrztu. Wyjaśnia krótko, że wiarę otrzymali ze chrztem[22]. Następnie Piotr zwraca uwagę na zawarty w chrzcie zysk, jakim jest odpuszczenie grzechów i dar Ducha. W sposobie komentowania słów Piotra wyczuwa się, że Chryzostom chce zapobiec odraczaniu chrztu przez swych współczesnych[23].

W innym miejscu Homilii (HomDz 7, 2) Chryzostom wyjaśnia z kolei, dlaczego Piotr mówi o chrzcie „w imieniu" Jezusa Chrystusa, a nie wspomina raczej o krzyżu. Twierdzi, że częste powracanie przez Piotra do wątku krzyża mogłoby umniejszać chwałę. Wracając zaś do słów o chrzcie „na odpuszczenie grzechów", Chryzostom akcentuje różnicę, zachodzącą między ziemskim

[20] Szerzej była o tym mowa we wcześniejszych homiliach, por. *In Acta Apostolorum hom.* 3, 3-5.

[21] Por. Dz 2, 38: „Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego".

[22] Por. *In Acta Apostolorum hom.* 7, 1, PG 60, 63: „τοῦτο γὰρ ἐν τῷ Βαπτίσματι παρέλαβον". Może tak rozumiałby Chryzostom znaczenie nakazu z Mt 28, 19, gdzie nie ma mowy o wierze, a tylko o nauczaniu i o udzielaniu chrztu.

[23] Chryzostom gwałtownie krytykuje odraczanie chrztu już w pierwszej z homilii poświęconych Dziejom Apostolskim, por. *In Acta Apostolorum hom.* 1, 6-8, PG 60, 21-26: „jeśli chrzest powoduje odpuszczenie, dlaczego zwlekacie?".

i boskim trybunałem. Poprzez to zestawienie eksponuje łaskę, dzięki której, zgodnie z kerygmatem, wystarczy przyznanie się grzesznika do winy, aby został zbawiony. Winowajca zostaje ułaskawiony. Nie spotyka go kara, lecz darmowe przebaczenie i zbawienie.

Wspomnienie przez Piotra udzielenia daru Ducha Świętego po odpuszczeniu win Chryzostom interpretuje jako dodanie tego co większe, co jest najważniejsze (HomDz 7, 2). W wypowiedzi Piotra Złotousty widzi przejście od tego co łatwe, od daru, do czynu, zgodnie z treścią zadanego przez słuchaczy pytania. Piotr odpowiada, według Homilety, na rosnące pragnienie słuchaczy. Złotousty dodaje, że wiarygodne jest zapewnienie udzielone przez tego, kto sam otrzymał Ducha. Wypowiedź Piotra znajduje, zdaniem Złotoustego, uznanie u jego słuchaczy, co wnioskuje z przyjęcia przez nich chrztu, czyli właśnie Ducha Świętego.

Odnosząc się do słów Piotra o „obietnicy" – danej Żydom i ich dzieciom, Złotousty wyraża swe przekonanie, że nic nie przewyższa posiadania dóbr, gdy ma się też dziedziców (HomDz 7, 1). Co do rozszerzenia obietnicy na tych, którzy są daleko, a których Pan powoła[24], Homileta zaznacza, że Piotr podejmuje ten wątek w dobrze przemyślanym miejscu mowy. Gdy czuje, że Żydzi są przyjaźnie nastawieni i mają świadomość swej winy, wspomina o objęciu obietnicą dóbr ludzi spoza narodu, co w innej sytuacji mogłoby wzbudzić w nich opór. Chryzostom przypomina prawdę, że poczucie winy nie idzie w parze ze stawianiem oporu.

Zatrzymując się na Łukaszowym określeniu wypowiedzi Piotra jako dawanie świadectwa i zachęcanie[25], Chryzostom zauważa, że Piotr nie wydłuża swej mowy. Nie chodzi mu o zyskanie czegoś czy o popisanie się przed słuchaczami (HomDz 7, 1). Składanie przez Piotra świadectwa „różnymi słowami" Egzegeta tłumaczy natomiast jako dwa kierunki wypowiedzi Apostoła (HomDz 7, 2). Spośród „słów" jedne mają doprowadzać do wiary, a drugie zawierają wskazówki dotyczące praktycznego życia wierzących. A zatem jeszcze na etapie przed przystąpieniem słuchaczy do chrztu Złotousty dostrzega pouczenia moralne.

Chryzostom dookreśla też (HomDz 7, 2), co to znaczy, że Piotr „zachęcał" (παρέκαλει)[26]. Uznaje, że zachęta wskazuje na krótkość wypowiedzi, które nie były nauką (διδασκαλία). Chwali Piotra, że wraz z innymi karmi wierzących pokarmem duchowym, dzięki czemu wierni stają się aniołami. Warto zaznaczyć, że porównanie chrześcijan do aniołów nie pojawia się tu po raz pierwszy. We wcześniejszych homiliach jest odniesione do Piotra i Apostołów,

---

[24] Por. Dz 2, 39: „Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz".

[25] Por. Dz 2, 40: „W wielu też innych słowach dawał świadectwo i napominał: «Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia!»".

[26] Czasownik παρακαλέω (przywołuję, wzywam, zachęcam, pocieszam) należy do tej samej rodziny co rzeczownik παράκλητος, odnoszony do Ducha Świętego (por. J 14, 26).

gdy dokonała się w nich odmiana, powiązana z Zesłaniem Ducha Świętego[27].

Homileta podkreśla stosowność nauki Piotra, wzbudzającej miłość, a zarazem bojaźń (HomDz 7, 1). Można się domyślać, że o ile odpuszczenie win, dar Ducha i obietnice rozbudzały miłość, o tyle pobudzało do bojaźni Piotrowe zalecenie, by ratować się z przewrotnego pokolenia (Dz 2, 40). Chryzostom odnosi to zalecenie do doczesności, nie do eschatologii. Wiedząc, że ludzie bardziej zważają na rzeczy doczesne, niż na przyszłe, ukazuje, że kerygmat uwalnia od nieszczęść nie tylko przyszłych, ale już od doczesnych. Nie tłumaczy jednak wprost, od jakich doczesnych nieszczęść należy się ratować. Można się jedynie domyślać, na czym to polega, że już teraz źle jest człowiekowi przynależeć do „przewrotnego pokolenia".

4. Zastosowanie wskazań Piotra (HomDz 7, 1-2). Jedynym komentarzem do wersetu Dz 2, 41[28], w którym mowa o przyjęciu słów Piotra i o chrzcie oraz o przyłączeniu się owego dnia trzech tysięcy, jest pytanie, czy według słuchacza Apostołowie uzyskaliby taki efekt inną drogą, jak nie przez znak (σημεῖον). Jako znak rozumiane tu jest samo Zesłanie Ducha Świętego (HomDz 7, 1). Podobnie jest ono rozumiane w HomDz I 4, gdzie Chryzostom podkreśla rolę znaków w dochodzeniu do wiary pierwszych chrześcijan. Homileta dodaje też, że to, co niegdyś stawało się udziałem ludzi przez znaki, teraz staje się ich udziałem przez wiarę. Znak czy wiara odsyłają do rzeczywistości Ducha, który jest niezbędny dla wzrostu Kościoła.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Chryzostom wspomina o przyjęciu słów Piotra „z zadowoleniem (ἀσμένως)"[29], potwierdzając przez to, że słuchacze chwalą słowa Piotra o Duchu Świętym (o czym świadczyłoby zapewne ich zadowolenie i wcielenie słów w czyn), jakkolwiek napełniały ich one także bojaźnią. Najistotniejsze jest dla Homilety powiązanie pochwały z czynem. Słuchacze bowiem Piotra zaraz podejmują czyn: przystępują do chrztu. Czynią to ponadto w sposób jednomyślny (ὁμοθυμαδόν)[30]. W innym miejscu Chryzostom podkreśla świadome użycie terminu „jednomyślnie" przez Łukasza. Nie napisał on „razem" (ὁμοῦ), lecz „jednomyślnie" (ὁμοθυμαδόν), bo bycie razem nie gwarantuje jeszcze bycia jednej myśli. Słuchacze Piotra trafnie roz-

[27] Por. *In Acta Apostolorum hom.* 3, 1 ; 4, 2; także, m.in. L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maitre de perfection chrétienne*, Paris, 1933, 192-206; L. Brottier, *L'appel des „demi-chrétiens" à la „vie angélique": Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005. Dla Chryzostoma aniołami są ci, którzy po przyjęciu chrztu żyją zgodnie z nauczaniem.

[28] Por. Dz 2, 41: „Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz".

[29] Por. Por. *In Acta Apostolorum hom.* 7, 2, PG 60, 65. Przysłówek ten poświadczony jest w aparacie krytycznym wydania: *Novum Testamentum. Graece et latine*, ed. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1987.

[30] Termin ten występuje w cytowanej przez Chryzostoma wersji Dz 2, 42, por. *In Acta Apostolorum hom.* 7, 1, PG 60, 64B.

poznali zatem swoją sytuację i podjęli właściwe kroki, podporządkowując się sugestiom Piotra. Z winnych ukrzyżowania stają się aniołami.

III. PRAKTYKI PIERWSZEGO KOŚCIOŁA (Dz 2, 42-47; HomDz 7, 1-3)

1. Egzegeza poszczególnych wersetów passusu Dz 2, 42-47 (HomDz 7, 1-2). Wydaje się, że to właśnie w Dz 2, 42-47 kryje się, według Jana Chryzostoma, opis życia anielskiego. Od strony formalnej, zawarta w paragrafach 7, 1 i 7, 2 egzegeza praktyk panujących w pierwszym Kościele, to krótkie uwagi do czytanego tekstu.

Chryzostom w egzegezie Dz 2, 42[31] koncentruje się raz jeszcze na wspomnianej już jednomyślności (HomDz 7, 1): tym razem dotyczy ona trwania w nauce Apostołów. Przysłówek: „jednomyślnie" (ὁμοθυμαδόν)[32] figuruje już w Chryzostomowym cytacie z Dziejów. Wyróżniwszy w sformułowaniu: „trwali jednomyślnie" dwie cnoty: trwanie i jednomyślność, w ich połączeniu dostrzega argument na to, że czas pobierania u Apostołów nauki był długi. Wchodzenie w chrześcijaństwo, po chrzcie, przedstawione jako formacja u boku nauczycieli, nie ogranicza się do kilku dni (HomDz 7, 2). Jest to proces przechodzenia do „innego życia".

Nie oddalając się wiele od wątku jednomyślności, Homileta podkreśla, że wszystko, co czynią pierwsi wierni Kościoła, czynią to we wspólnocie i z wytrwałością, co wyczytuje z dalszego ciągu wersetu Dz 2, 42: „we wspólnocie i w łamaniu chleba, i w modlitwie" (HomDz 7, 1). Wspólnota i wytrwałość, o której była już mowa wcześniej (προσκαρτερέω), przejawiają się tak w słuchaniu nauki Apostołów, jak w łamaniu chleba i w modlitwie. Chryzostom wyraża też przekonanie (HomDz 7, 2), że we wszystkim panowała piękna zgodność (ὁμόνοια)[33].

Obok tego, co czynią wierni, Chryzostom podkreśla też działania Bożej mocy. W objaśnianiu Dz 2, 43[34] Złotousty Kaznodzieja traktuje bojaźń, wywołaną znakami i cudami, czynionymi przez Apostołów, jako przejaw ognia, trawiącego dusze wszystkich wierzących. W jednym miejscu ogranicza tę bojaźń do kręgu wierzących, na co pozwala mu forma przytoczenia Dz 2, 43, w której na końcu wersetu znajduje się dodatek o wierzących (HomDz 7, 1)[35], a w dal-

---

[31] Por. Dz 2, 42: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie".

[32] W wydaniu Nestle – Aland przysłówek ten pojawia się przy tym samym czasowniku „trwać" (προσκαρτεῖν), ale dopiero w Dz 2, 46.

[33] Warto zaznaczyć, że na miejsce ὁμοθυμαδόν (Dz 2, 42) we wcześniejszym przytoczeniu tekstu w HomDz 7, 1, w HomDz 7, 2 znajdujemy wariant z przyjmowanym powszechniej ἐπιτοαυτό. Może to świadczyć o ingerencji redaktorów, o cytowaniu Pisma Świętego z pamięci, lub o świadomym korzystaniu z dwóch wersji tekstu Dziejów Apostolskich.

[34] Por. Dz 2, 43: „Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów".

[35] U Chryzostoma odnajdujemy tekst: „Ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος τῶν πιστευσάντων"

szej części homilii (HomDz 7, 2) cytuje Dz 2, 43 bez imiesłowu: „wierzący" i stwierdza, że także w niewierzących obudziła się bojaźń. Na kanwie Dz 2, 43 Złotousty stwierdza, że sekwencja: znaki → nauczanie → cuda występuje już w Ewangeliach, w działalności Chrystusa. Zgodnie z tą sekwencją Piotr opowiedział najpierw o przyszłości, a potem cuda poświadczyły jego słowa[36]. Homileta zwraca uwagę na efekt oddziaływania znaków na człowieka: sprawiają, że serce płonie, że nie jest spokojne (HomDz 7, 1).

W komentowaniu dalszej partii passusu biblijnego Chryzostom uznaje za wyraz wielkiego postępu (HomDz 7, 1), jaki się dokonał w chrześcijanach, fakt, że wszyscy wierzący przebywali w jednym miejscu i wszystko mieli wspólne[37]. Postęp ten widzi w rozszerzeniu wspólnoty z modlitwy i z przyjmowania nauki na *politejȩ*[38] – sposób postępowania. *Politeia* dotyczy w tym przypadku bycia razem i wspólnoty dóbr. Co do przebywania razem, to w dalszej części homilii Chryzostom sprowadza te słowa Łukasza także do wspólnego posiadania (HomDz 7, 2). Chryzostom odczytuje bowiem, w dalszej części homilii, Łukaszowe słowa o przebywaniu razem w znaczeniu wspólnego posiadania (HomDz 7, 2). Nie pomija on też znaczenia przymiotnika „wszyscy" (Dz 2, 44). W tej obejmującej wszystkich wierzących wspólnocie dóbr dostrzega cechę „anielskiej politei". Dla objaśnienia istoty „anielskiej politei" odwołuje się do Dz 4, 32, gdzie jest mowa o tym, że nikt nie określał niczego swoją własnością[39]. W tej postawie Chryzostom widzi usunięcie „korzenia nieszczęść",

---

(*In Acta Apostolorum hom.* 7, 1, PG 60, 64C), podczas gdy znany nam zapis Dz 2, 43 brzmi: „ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος".

[36] Wątek cudów i znaków odgrywa ważną rolę w cyklu HomDz Chryzostoma. Widać to już w pierwszej z cyklu homilii, gdzie Chryzostom pokazuje, że spełniają się w Dziejach obietnice Chrystusa, np. ta o dokonywaniu przez Apostołów znaków (HomDz 1, 1). Z HomDz 1, 2 można wysnuć wniosek, że znaki są potrzebne szczególnie tym, którzy jeszcze nie uzyskali Ducha. Najwięcej uwagi poświęca Złotousty znakom w HomDz 1, 4. Uznaje tam, że uczniowie są świadkami znaków po Zmartwychwstaniu, aby to, co stało się ich udziałem poprzez znaki, później było udziałem wszystkich przez wiarę. Znaki są dowodem zmartwychwstania Jezusa, bo przecież Jego mocą są czynione. Znakiem Zmartwychwstania było i to, że właśnie w Jerozolimie dołączyli się do nich Żydzi, którzy przyczynili się do ukrzyżowania Jezusa. W ten sposób już Krzyż, gdy odpowiedzialni zań przyjęli wiarę, ukazując też popełnioną niegodziwość, stał się znakiem Zmartwychwstania.

[37] Dz 2, 44: „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne".

[38] Grecki termin πολιτεία ma wiele znaczeń. Odnosi się tak do ustroju państwa, jak i do trybu życia obywatela. W twórczości Chryzostoma termin ten często oznacza postępowanie człowieka, będące realizacją przykazania miłości, por. S. Kaczmarek, *Miłość przebaczająca i jednocząca w świetle „Homilii na Ewangelię wg św. Mateusza" św. Jana Chryzostoma*, VV 18 (2010) 213-215.

[39] Por. Dz 4, 32: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne". Słowa te Chryzostom komentuje: „To jest anielski sposób życia (πολιτεία ἀγγελική): nikt z nich nie nazywał niczego swoją własnością" (*In Acta Apostolorum hom.* 7, 2, PG 60, 65D). Szerzej Chryzostom omawia ten werset w HomDz 11, gdzie zdobywa się nawet na przeliczenie mieszkańców Konstantynopola, w tym chrześcijan i ubogich, oraz na przeliczenie, ile by się zebrało, gdyby każdy z wiernych dał całe swe mienie. Obawia-

którym jest chciwość pieniędzy[40]. Sprzedawanie posiadłości i rozdzielanie ich wszystkim według potrzeb, o czym mowa w Dz 2, 45[41], Chryzostom wiąże też z bojaźnią (HomDz 7, 1), co jednak można zrozumieć lepiej dopiero w dalszej części komentarza (HomDz 7, 2, gdzie jest mowa o skutkach trzęsienia ziemi).

Według naszego Homilety „rozdzielanie" wskazuje u Łukasza na ekonomię, czyli na gospodarowanie (HomDz 7, 1). Natomiast dodatek: „według potrzeb" Biskup kontrastuje z postawą greckich filozofów, którzy wrzucali złoto do morza[42]. Taką pogardę dla pieniędzy Chryzostom uznaje za głupotę i uleganie diabłu, którego sprawką jest zwodzenie ludzi i przekonywanie ich, że niemożliwe jest dobre posługiwanie się pieniędzmi. Sformułowanie „według potrzeb" jest dla Chryzostoma elementem antropologii, która nie podchodzi wrogo do ludzkiego ciała i jego potrzeb. Homileta przypisuje wierzącym przekonanie, że dobra duchowe są wspólne i nikt nie ma więcej od drugiego (HomDz 7, 2). Z tym przekonaniem wiąże też decyzję wierzących, by dzielić się dobrami materialnymi.

Początek wersetu Dz 2, 46[43], dotyczącego jednomyślnego trwania w świątyni każdego dnia, Chryzostom wiąże ze sposobem korzystania z nauki (HomDz 7, 1). Odnosząc to do świątyni, zaznacza, że miejsce to nie uległo zmianie (HomDz 7, 2): Żydom, którzy uwierzyli, pozostaje ono nadal bliskie, a Apostołowie, jak zaznacza Homileta, nie zmieniają tego, bo nie chcą szkodzić. Przejawia się w tym dostosowywanie się Apostołów do swych słuchaczy (τῆς συγκαταβάσεως οἰκονομία), o którym była mowa w HomDz I 2. Uwagę Egzegety przyciąga też swoboda (παρρησία) wierzących. Podobnie chodzili do świątyni Piotr i Jan (por. Dz 3, 1). Widać, że pozostawanie w świątyni nie jest dla Homilety ewidentne, skoro czuje się w obowiązku szukać dodatkowych wyjaśnień, a takim wyjaśnieniem jest stwierdzenie, że cześć oddawana miejscu przechodziła na Pana świątyni.

W kolejnych wersetach Dz 2, 46-47[44], opisujących łamanie chleba w domu oraz przyjmowanie pokarmu w radości i prostocie serca, a także wielbienie Boga i znajdowanie życzliwości u całego ludu, wyróżnia Chryzostom najpierw wzmiankę o chlebie (HomDz 7, 2). Egzegeta nie dostrzega jednak w tym chle-

jącym się o dalszą przyszłość Chryzostom zaleca zawierzenie łasce Bożej i przypomina o tym, że taniej jest żywić się wspólnie niż oddzielnie.

[40] Por. 1Tm 6, 10: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszyli wielu boleściami".

[41] Por. Dz 2, 45: „Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby".

[42] Chryzostom odnosi się tu zapewne do przedstawiciela szkoły cynickiej Kratesa, który za radą Diogenesa miał pozostawić swą ziemię na pastwisko owiec, a wszystkie pieniądze wrzucił do morza, por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* VI 5.

[43] Por. Dz 2, 46: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca".

[44] Por. Dz 2, 47: „Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia".

bie chleba eucharystycznego[45], ale widzi w nim raczej aspekt ascetyczny. Jego zdaniem, mówiąc o chlebie Łukasz pragnie zasygnalizować post i twarde życie pierwszych wierzących. Uwidaczniając związek pomiędzy skromnym pokarmem i radością, Chryzostom odwołuje się do gry słów pomiędzy terminami pokarm (τροφή) i zbytek (τρυφῆ) i zachęca swego odbiorcę, aby się nauczył, że nie zbytek, a pokarm sprawia przyjemność. Jest pewien, że przebywający w Jerozolimie wierni nie przyjmowali zbytku, który nie przynosi przyjemności, lecz smutek, ale przyjmowali pokarm – chleb. Chryzostom podsumowuje, że słowa Piotra sugerują „wstrzemięźliwy sposób (σωφρονισμός) życia". Obok tego opanowania za drugi warunek radości uznaje „prostotę serca (ἀφελότης καρδίας)" (Dz 2, 46).

Powód wzbudzenia życzliwości u ludu (Dz 2, 47) Egzegeta widzi w jałmużnie, z której chrześcijanie żyli (HomDz 7, 2). Rozwijając tę interpretację nasz Homileta sięga po porównanie i stwierdza, że o ile arcykapłani wzbudzali w ludzie zazdrość i niechęć, o tyle wierni – życzliwość. Zgodnie ze strukturą wersetu Dz 2,47 Chryzostom ze wzbudzoną u ludzi życzliwością łączy też fakt, że Pan każdego dnia przymnażał Kościołowi zbawionych. Widać tu znowu związek pomiędzy podziwem dla chrześcijan a decyzją przyłączenia się do nich, co jednak nie dokonuje się bez woli Pana.

Odnosi się wrażenie, że nasz Homileta pragnie podkreślić zbieżność pomiędzy pierwszym i drugim członem omawianego passusu. Wyszedłszy od pochwały łagodności nauczyciela i przyłączenia się trzech tysięcy, kończy na życzliwości wzbudzanej u kolejnych słuchaczy i na przyłączaniu się kolejnych zbawionych. W obu przypadkach w łagodność głosiciela i efekt wywołany w słuchaczu wpisane jest także Boże działanie.

2. Pochwała oddania majątku (HomDz 7, 2). Po dwukrotnym przyjrzeniu się kolejnym wersetom omawianego passusu Chryzostom rozwija dwa wątki. Pierwszym z nich jest wyrzeczenie się przez pierwszych chrześcijan własnego majątku. Dostrzegając związek pomiędzy rozdaniem pieniędzy (por. Dz 2, 45) i wielką radością (por. Dz 2, 46), Chryzostom wyjaśnia go świadomością chrześcijan, iż uzyskiwane dobra przewyższają te pozostawione.

Następnie Chryzostom przechodzi do innego aspektu pozostawienia własności. Rozpisuje wzajemne relacje braci na konkretne zachowania: „Nikt nie ubliżał, nikt nie odmawiał, nikt nie żałował". Egzegeta, rekonstruując rzeczywistość wspólnoty dóbr pierwszych chrześcijan, ukazuje proces poprawiania się relacji międzyludzkich, gdy znika to, co różnicuje. Wierzący trwają w nauce, pragnąc stać się jak dzieci[46]. Zachowują się tak, jakby się dopiero

[45] W interpretacji patrystycznej tego wersetu nie jest to wyjątkiem, por. Bori, *Chiesa primitiva*, s. 185.

[46] Bycie na podobieństwo dziecka jest warunkiem wejścia do królestwa niebieskiego, por. Mt 18, 3.

narodzili[47]. Chryzostom wydaje się tu odsyłać do tej cechy dzieci, jaką jest ufne i szczere nastawienie do wszystkich, bez uwzględniania tego, co dzieli dorosłych[48].

Dla przybliżenia genezy stanu pierwszych wierzących, Chryzostom odwołuje się do wydarzenia, które dotknęło jego współczesnych, do „potrząśnięcia miastem przez Boga". Chodzi tu najpewniej o trzęsienie ziemi, które miało miejsce w Konstantynopolu w 400 roku[49]. Biskup zauważa, że w tej trudnej sytuacji wszyscy spokornieli, stali się szczerzy i dobrzy, a przyczynę tego widzi w bojaźni i utrapieniu (φόβος i θλῖψις). Takim zbawiennym potrząśnięciem były zapewne dla Żydów słowa Piotra, a zwłaszcza znaki i cuda, dokonywane przez Apostołów (Dz 2, 43). Można się domyślać, że dzięki nim uświadamiali sobie nie tylko swą sytuację egzystencjalną i zagrożenia, jakim podlegają, ale też perspektywę ograniczoności tego życia. Rozpoznając tę sytuację, spokornieli, co pozwalało im być otwartymi na braci.

Homileta zauważa, że w omówionej wyżej sytuacji zagrożenia nie posługiwano się słowami, które nazywa strasznymi, a mianowicie zaimkami: „moje" i „twoje"[50], dodając do tego uwagę o panującej przy stole radości (Dz 2, 46). Świadom, że jego słowa mogą być nazbyt zagadkowe, stara się opisać wspólnotę dóbr pierwotnego Kościoła przez stwierdzenie, że nie jadło się ze swojego czy z cudzego: wszystko bowiem było własnością Pana, a zatem nie było to ani własne, ani cudze – lecz było własnością braci. Choć sformułowanie to brzmi jeszcze bardziej zagadkowo, jednak zawarta w nim zmiana perspektywy patrzenia na dobra materialne wydaje się być pomocna w dotarciu do istoty chrześcijańskiej koncepcji własności, a można ją ująć tak: wszystko należy do Boga, a zatem wszystko należy też do braci – dzieci Bożych. Nie należy do „mnie", do „ciebie" czy do osób trzecich, nawet nie do „nas", ale jest wspólną własnością wszystkich, na ile jesteśmy braćmi. Wobec przypisywania Chryzostomowi przekonań komunistycznych, warto podkreślić jego ciągłe, choć dyskretne, odsyłanie do Boga i zapośredniczanie w relacji z Nim każdej innej relacji.

Zwracając uwagę na fatalne konsekwencje dzielenia ludzi na ubogich i bogatych, nasz Homileta zaznacza, że wśród pierwszych wierzących stan posiadania nie wywoływał dumy czy wstydu: zyskiwali zarówno obdarowani, jak i obdarowujący – jedni poprawę bytu i zadowolenie, drudzy pochwałę – mającą dla antycznych niebagatelne znaczenie. W tej wymianie Złotousty dostrzega powód wzmacniania się więzi międzyludzkich. Dobra materialne nie

[47] Może to być aluzja do chrztu, jakiemu poddali się słuchacze Piotra, por. Dz 2, 41.

[48] Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XIII 16.

[49] Por. Kelly, *Złote usta*, s. 181.

[50] Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, czy odnosi się to jeszcze do sytuacji po opisanym wyżej trzęsieniu ziemi, czy raczej do stanu wspólnoty jerozolimskiej. Dalsza część wywodu wydaje się jednak potwierdzać drugi wariant. Możliwe też, że odnosi się to do obu tych sytuacji, charakteryzujących się stanem zagrożenia.

zostają zatem potępione, ale wpisują się w budowanie relacji między ludźmi, jak też w osiąganie dóbr wyższych. Także i ta sfera życia była okazją do uzyskiwania dobrodziejstw – tak dla dających dobra materialne, jak i dla przyjmujących je, a to właśnie było źródłem radości. Odnotowując, że dzielenie pieniędzy wywołuje często złe reakcje (krzywda, nieopanowanie i żal), Chryzostom przypomina o radzie Pawła: „bez żalu i przymusu" (2Kor 9, 7). Można przypuszczać, że według Chryzostoma pierwsi wierzący w pełni stosowali się do tej rady. Chryzostom dostrzega w życiu pierwszej wspólnoty Kościoła świadectwo: „o prawdziwej wierze (πίστις γνησία), o prawym życiu (βίος ὀρθός), o wytrwałości w słuchaniu (ἐν ἀκροάσει καρτερία), w modlitwach (ἐν ἐυχαῖς), w prostocie (ἐν ἀφελείᾳ), w radości (ἐν εὐφροσύνῃ)"[51].

3. Pochwała prostoty (Dz 2, 46-47 – HomDz 7, 3). Chryzostom stwierdza, że tak post, jak i rozdawanie pieniędzy mogły doprowadzić wierzących do utraty ducha (ἀθυμία), a jednak przywiodły ich do radości. Nasuwa się wniosek, że wymagania, stawiane wówczas wierzącym, przynoszą radość tym, którzy się do nich zastosują. Omówiwszy wcześniej wątek rozdawania pieniędzy, nasz Kaznodzieja koncentruje teraz swoją uwagę na prostocie, wymienionej w Dz 2, 46 (ἀφελότης). Zgodnie z tokiem myśli autora Dziejów Apostolskich, odsłania on najpierw związek prostoty z radością, a następnie z chwaleniem Boga i z życzliwością zyskiwaną u całego ludu (por. Dz 2, 46-47)[52].

Homileta podkreśla sympatię, jaką darzono wierzących. Jej motyw widzi w postrzeganiu ich jako „wspólnych ojców", jako ludzi upragnionych i godnych miłości. Wychodząc od żywionej przez nich radości, uznaje, że nie było między nimi przykrości, że wszystko zawierzali łasce Boga, że nie obawiali się niebezpieczeństw. Te trzy postawy wydają się korespondować z trzema innymi, o których mowa w kolejnym stwierdzeniu Złotoustego, gdy uznawał prostotę za najwyższy przejaw cnoty, przekraczający 1) wzgardzenie pieniędzmi, 2) post i 3) wytrwałość w modlitwie. To w prostocie widzi czyste wielbienie Boga (por. Dz 2, 47). Ona też, skojarzona z brakiem podstępu, rozbudzała, według Chryzostoma, w ludziach życzliwość, niczym natychmiastową odpłatę. Złotoustego nie dziwi atrakcyjność takiej postawy, co więcej, ludzi prostych uznaje za posiadaczy zbawienia i „wielkich dóbr".

Dla wyjaśnienia prostoty i jej wartości nasz Homileta nie posługuje się żadną definicją, lecz przywołuje najpierw przykłady kilku postaci z Biblii, które dzięki swej prostocie doznały szczególnego wyróżnienia (pasterze, którzy jako pierwsi

---

[51] *In Acta Apostolorum hom.* 7, 2, PG 60, 64C, przekład autorki.

[52] Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że w oryginale greckim pomiędzy wersetami 46 i 47 nie czuje się odrębności zdań. Radość i prostotę serca można połączyć zarówno z przyjmowaniem pokarmu (Dz 2, 46), jak z wielbieniem Boga (Dz 2, 47): „καθ᾽ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ᾽ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (47) αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει ροὺς σῳζομένους καθ᾽ ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό".

usłyszeli Dobrą Nowinę; Józef Egipski, który nie uczynił nic, co rzuciłoby na niego podejrzenie o cudzołóstwo; ludzie z wiosek, wybrani na apostołów), jak też starotestamentalne błogosławieństwo dla prostych dusz (Prz 11, 25 i 10, 9).

Złotousty Kaznodzieja zaprzecza wykluczaniu się prostoty i roztropności (φρόνησις), argumentując, że ten, kto nie podejrzewa innych o zło, sam też zła nikomu nie wyrządzi. Nie będzie też pamiętliwy, jeśli nie uzna za straszne to, czego sam doświadcza. Dlatego też żadna krzywda: zuchwałość, oszczerstwo czy potwarz nie mogą mu zaszkodzić. Na tej podstawie Homileta wskazuje na prostotę jako na drogę ku filozofii i matkę pobożności (εὐλάβεια – termin ten oznacza też m.in. respekt).

Pochwałę prostoty rozbudowuje też Chryzostom na płaszczyźnie estetyczno-moralnej[53]. Uznawszy, że człowiek prosty ma najpiękniejszą duszę, Chryzostom kontrastuje między sobą dwa wizerunki. Pierwszy przedstawia człowieka posępnego, przygnębionego i ponurego, a taki, choćby był urodziwy, traci według niego urok. Drugi przedstawia człowieka swobodnego, który ma łagodny uśmiech i wzmacniający urok. Biskup nasz widzi tu analogię do stanu duszy: człowiek ponury, choćby miał zasługi, przysłania je, przeciwnie zaś człowiek swobodny i prosty. Z takim chce się żyć w przyjaźni, a w razie zwady, pojednać się z nim. Taki człowiek i sam jest swobodny i swobodnymi czyni swych towarzyszy. Może też liczyć na pomoc Boga, gdy wpadnie w ręce złych. Prostotę, skojarzoną z naturalnością, uznaje Chryzostom – zainspirowany ideami stoickimi, jakimi nasączona była współczesna mu kultura – za realizację Bożego pragnienia wobec człowieka.

Jeszcze raz sięgając do Pisma Świętego po przykłady ludzi prostych, tym razem Chryzostom wymienia także ich oponentów (Dawid – Saul; Józef – władczyni, która go skrzywdziła; Abel – Kain). Przy każdej parze stawia pytanie, kto z nich był prawdziwie górą, a kto doznał szkody. Znane historie wymienionych postaci dają jednoznaczną odpowiedź.

Po raz kolejny sięgając po przykład Józefa, Chryzostom chwali jego „naturalne" obejście się z braćmi i dobre imię Józefa kojarzy właśnie z brakiem podejrzliwości. Przytaczając z życia Józefa te wydarzenia, które manifestowały jego prostotę (jak opowiadał braciom swe sny, jak niósł im pożywienie i jak nie bronił się, jak powierzył wszystko Bogu)[54], Homileta widzi istotę tych wydarzeń w tym, że „o ile … oni postąpili z nim jak z wrogiem, o tyle on z nimi jak z braćmi"[55]. Pamiętając pewnie o wcześniejszej deklaracji, że Bóg wspomoże ludzi prostych, w relacjonowaniu historii Józefa Chryzostom wyjaśnia, dlaczego Bóg nie zapobiegł nieszczęściom Józefa. Brak ingerencji

---

[53] Por. M. Mitchel, *The heavenly trumpet. John Chrysostom and the art of Pauline interpretation*, Tübingen 2000, 403, gdzie autorka przypisuje Złotoustemu uprawianie „etyki estetycznej", a raczej „etycznej estetyki".

[54] Por. Rdz 37–50.

[55] *In Acta Apostolorum hom.* 7, 3, PG 60, 67B.

Boga w momentach trudnych tłumaczy wolą Boga, aby ujawniło się coś zadziwiającego: a mianowicie to, że na Józefa nie miały wpływu czyny jego braci.

W odniesieniu do wcześniejszych przykładów Chryzostom dochodzi do paradoksu, często podejmowanego przez stoików, że zły sam wyrządza sobie krzywdę[56]. Jego dusza jest zawsze pełna strachu (ἀθυμία) i złych myśli, wyrzutów i pretensji, podejrzeń i zazdrości. Nie ma przyjaciół, z wszystkimi toczy spory. W niczym nie znajduje wytchnienia. Chryzostom informuje też o wywodzeniu terminu πονηρός (zły, ale i przykry) od πονέω (gnębić, być przykrym), przywołując odpowiednie miejsca z Biblii, gdzie jest mowa o tego typu przykrości[57]. Po nacechowanych emocjonalnie, odstręczających opisach człowieka „przykrego", w których nikt nie chciałby rozpoznać własnego wizerunku, Chryzostom ukazuje szansę pozytywnej odmiany. Wychodząc od doświadczenia nawróconych, o których mowa w Dz 2, 37-47, Kaznodzieja widzi tę szansę w… ucisku (θλῖψις), który nazwany zostaje przez niego nauczycielem filozofii[58] i matką pobożności[59]. Innym elementem, eliminującym „przykrość", jest też, według Chryzostoma, pozbywanie się pieniędzy. Trudne doświadczenia i życie bez liczenia na swój majątek jawią się zatem nie jako przeszkody, lecz raczej jako pomoc w osiągnięciu stanu naturalnej prostoty, miłej Bogu i ludziom.

IV. ZACHĘTA DO „BOJOWANIA" I DO POZOSTAWIENIA DÓBR MATERIALNYCH (HOMDZ 7, 3-4)

1. Mierzenie się z trudnościami (HomDz 7, 3). Pytającemu, skąd „teraz" tak wielkie zło i dlaczego niegdyś tysiące wybrały cnotę stając się „filozofami", a teraz nawet jednego trudno znaleźć, Chryzostom odpowiada, że w owym czasie ludzie byli jednomyślni (συνεφώνουν), co można by też interpretować jako gotowość przystąpienia do wspólnoty. Tak oto wprowadza element konfrontacji.

W ludziach nawracających się były także, według Chryzostoma, gorliwość i przytomność. Towarzyszył im ogień, wzniecony przez tych, którzy się do nich zbliżyli z wielkim wyważeniem (εὐλάβεια). Kontynuując wątek konfrontacji, Chryzostom zaznacza odmienność dążeń: niegdyś pragnienie było ukierunkowane nie na godności, lecz na dobra przyszłe[60]. Wiąże to też z umiejętnością obracania się wśród niebezpieczeństw. Według biskupa Konstantynopola tak

[56] Ten paradoks stoicki często powraca w twórczości św. Jana Chryzostoma, inspirując też jeden z ostatnich jego listów z wygnania (*Quod nemo laeditur nisi a seipso*).

[57] Por. Ps 9, 28 i Ps 89, 10.

[58] Wyrazy z rodziny φιλοσοφία oznaczają najczęściej w tekstach Chryzostoma chrześcijański sposób życia, por. A.M. Malingrey, *„Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961, 263nn.

[59] Ucisk (θλῖψις) w języku greckim jest rodzaju żeńskiego.

[60] Por. HomDz 3, 3-5.

pojmowano niegdyś istotę chrześcijaństwa[61] – ale – jak zauważa – „już nie teraz". Według jego diagnozy sytuacji, teraz poszukuje się wytchnienia w doczesności. Nawet pytanie: „co uczynimy?" (por. Dz 2, 37), ma inne znaczenie niż niegdyś. W czasach apostolskich pytanie to stawiali ludzie, którzy utracili pewność siebie. Obecnie pytanie to jest odnoszone do rzeczy doczesnych, a w dodatku stawiający je bardzo się cenią. Chryzostom przyznaje słuszność bohaterom Dziejów Apostolskich. Dzięki poczuwaniu się do winy i utracie nadziei w swe zbawienie oraz dzięki docenieniu otrzymanego daru nawrócili się.

Na podstawie dokonanego przez Chryzostoma zestawienia można wnioskować, że według niego problemem ludzi „teraz" jest błędne postrzeganie swej sytuacji. W swoim zaślepieniu nie dostrzegają grozy sytuacji i niepewności swego zbawienia, które jest darem. Nazbyt cenią samych siebie, by uznać potrzebę przemiany. Niezdolni są do prostoty, która wszystko powierza Bogu, a w bliźnich widzi braci. Nie rozpoznają tego, co jest poza zasłoną doczesności, i dlatego nie doceniają dóbr prawdziwych. Z tego powodu szukają wytchnienia, a wszystkie pragnienia oraz zabiegi kierunkują na doczesność, na dobra osiągalne już tutaj. O nich nie można powiedzieć, że uratowali się z tego przewrotnego pokolenia (por. Dz 2, 40).

2. Konieczność pozostawienia dóbr materialnych (HomDz 7, 4). Homileta uznaje za pewnik, że jego słuchacze chcieliby się upodobnić do pierwszych chrześcijan. Wyczuwa się to w postawionym przez niego retorycznym pytaniu, odnoszącym się do opisywanych wcześniej członków wspólnoty jerozolimskiej: „Jak więc wy będziecie takimi, czyniąc wszystko odwrotnie niż oni?"[62].

Jako pierwszą różnicę Chryzostom podaje natychmiastową pozytywną reakcję Żydów na wezwanie Piotra: bez czekania na kolejne argumenty przyjęli chrzest. Wystarczyło im wezwanie do ratowania się z przewrotnego pokolenia; zaaprobowali słowa Piotra i pokazali to czynem. Jak można się domyślać z postawionego wyżej retorycznego pytania, postawa ludzi, których Chryzostom ma przed sobą, jest przeciwna do wzorcowej.

Obrazem najpełniej ujmującym różnicę pomiędzy chrześcijanami „teraz" i opisanymi w Dziejach Apostolskich jest chętnie stosowany przez Chryzostoma obraz atlety[63], przystępującego do zapasów. Pierwszym etapem jego przygotowania było ściągnięcie szat, aby nic nie krępowało jego ruchów. Według Homilety słuchacze Piotra wykazali, że są dobrymi atletami, już przez to, że po decyzji przystąpienia do walki zaraz podjęli odpowiednie przygotowanie, a mianowicie złożyli swe szaty. Tymczasem współcześni Chryzostomowi, do

[61] Por. HomDz 1-4, gdzie ukazana jest droga Piotra i Apostołów do zaakceptowania tej prawdy (szczególnie 2, 1 i 4, 2).

[62] *In Acta Apostolorum hom.* 7, 4, PG 60, 68A.

[63] Por. Na temat wątków atletycznych w twórczości Chryzostoma por. A. Koch, *Johannes Chrysostomus und seine Kentnisse der antiken Agonistik im Spiegel der seinen Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche*, Hildesheim 2007.

których teraz sam się zalicza, posługując się zaimkiem „my", chcieliby rozpocząć walkę z pominięciem etapu wstępnego. Stąd sami skazują się na porażkę, gmatwając się w swych szatach i upadając, rywala zaś zwycięstwo nic nie kosztuje. Chryzostom powiększa komiczny efekt, ukazując ludzi, którzy wychodzą do walki „woniejąc mirrą, w jedwabnych szatach i złotych sandałach, w świątecznym ubiorze sięgającym aż do kostek i ze złotymi ozdobami wokół głowy"[64], podczas gdy czeka na nich na arenie wysokiej postury rywal, który, zgodnie ze sztuką zapaśniczą, ma ciało nasmarowane jakby mułem, spocone i ogorzałe od słońca. Chryzostom wyjaśnia, że szaty nie tylko krępują potencjalnego zapaśnika fizycznie, ale też kierują całą jego uwagę na to, aby ich nie zniszczyć. Zgodnie ze swymi obawami, zaraz przegrywa walkę, doznając szkody i w tym co doczesne. Współcześni Kaznodziei słuchacze są zatem ludźmi, którzy, jeśli już przyjęli chrzest, to jednak nie dostosowali swego życia do pouczeń, nie podjęli koniecznego kroku, jakim jest pozostawienie swego majątku, który symbolizują szaty.

Złotousty Kaznodzieja zwracając się bezpośrednio do słuchacza, uświadamia mu nieodpowiedniość ubierania jedwabiów i odświętnego stroju, podczas gdy, jak informuje: „nastał czas walki", czas biegu i zapasów. W związku z tym zadaje dramatyczne pytanie: „Jakże ty wygrasz?"[65]. Ukazawszy grozę sytuacji, Homileta stawia stanowcze wymaganie, aby nie patrzeć na to, co zewnętrzne, lecz na to, co wewnątrz. Wyjaśnia, że troska o rzeczy zewnętrzne powoduje niemoc duszy, która, niczym zaplątany w swe szaty zapaśnik, nie jest w stanie podjąć walki ani się bronić, tak że człowiek staje się „zniewieściały i miękki". Ukazując promień nadziei, Biskup każe się cieszyć tym, że człowiek, który uwolni się od tego typu trosk zewnętrznych – dóbr materialnych, może pokonać moc nieczystą. Dając tę konkretną wskazówkę, ujawnia zarazem, z kim toczy się faktyczna walka.

Z przytoczonych przez Chryzostoma słów Jezusa wynika, że sprzedanie swych dóbr i rozdanie pieniędzy ubogim jest dopiero wstępnym warunkiem pójścia za Nim (por. Mt 19, 21). Homileta jest przekonany, że bez pozbycia się pieniędzy nic się nie zdziała. To jest wstępny warunek wyjścia do walki: kto go nie spełni, tylko się ośmieszy – tak przed widzami, jak przed samym złym. Złotousty krytykuje tych, którzy zrzucają odpowiedzialność za swą chciwość na diabła czy innego przeciwnika, stwierdzając, że chciwy sam ponosi odpowiedzialność za swe czyny – na własne życzenie zmierza do gehenny. On nawet nie wychodzi do walki w zapasach, w przeciwieństwie do mnichów, którzy pozostawiwszy wszystko, toczą faktyczne zmagania z diabłem.

Tym, którzy chcą przerzucić odpowiedzialność na diabła, jakby tylko on kusił do chciwości, Chryzostom daje prostą radę: odsunąć się i nie dać diabłu do siebie przystępu. Poprzez kolejne porównanie unaocznia zachowanie ko-

[64] *In Acta Apostolorum hom.* 7, 4, PG 60, 68B.
[65] Por. tamże, PG 60, 68C.

goś, kto nie odsuwa się od pokus. Taki człowiek krytykuje wprawdzie tego, kto nie cofa się spod balkonu, gdy stamtąd wylewane są nań pomyje, jednak on sam gołą głowę wystawia na nieczystości diabła. Chryzostom zauważa, że wystarczy cofnąć się przed małą potrzebą, by być wolnym. Nakazuje uciekać przed grzechem, odpędzając od siebie pożądliwość.

Wobec wątpliwości, czy można od siebie odpędzić pożądliwość, Biskup Konstantynopola reaguje stanowczo. Jego zdaniem, to przeciwny nakaz, a mianowicie nakaz pożądania pieniędzy, mógłby każdego dziwić: bo skoro nawet Grecy, tak związani z doczesnością, poczynili w tej dziedzinie postępy[66], to dlaczego miałoby to sprawiać trudność temu, kto spodziewa się nieba i dóbr niebieskich? Homileta zaświadcza, że osobiście bardziej się dziwi tym, którzy nie odczuwają lekceważenia wobec rzeczy materialnych. Aby ukazać szpetotę takiej postawy, w sposób przyjęty przez retorykę, przedstawia ospałe dusze takich ludzi niczym pełzające w błocie, bez marzeń o czymś wzniosłym. Chryzostom uzmysławia paradoksalność postawy człowieka, który deklaruje słownie, że chce być dziedzicem wiecznego życia, a wątpi w możliwość postawienia tego życia nad doczesnym. Unaocznia, że nie jest do pogodzenia: dążyć do otrzymania płaszcza królewskiego, a jednocześnie nie wzgardzić łachmanami; wejść do domu królewskiego i nie umieć porzucić biedy. Te porównania trafnie oddają wewnętrzne rozdarcie człowieka, który nie dopasowuje swego życia do wiary, wykazując brak roztropności.

Chryzostom na koniec jeszcze raz przypisuje pełną odpowiedzialność za własną zgubę temu, kto nie chce się obudzić. Podaje jako pewnik, że każdy, kto tylko zechciał oprzytomnieć, poprawił się – z gorliwością i łatwością. Uderzając w strunę bliskiego ludziom starożytnym współzawodnictwa, życzy swym słuchaczom, aby zawarta w wygłaszanej homilii zachęta, przyczyniła się do wzbudzenia w nich woli poprawy i stanięcia do zawodów z tymi, którzy już się poprawili. Ludzkie współzawodnictwo nie wystarcza jednak do osiągnięcia zwycięstwa. Może się to dokonać tylko za łaską i miłosierdziem Jednorodzonego Syna, z którym Kaznodzieja oddaje chwałę Ojcu z Duchem Świętym, wieńcząc swą homilię doksologią. Jakkolwiek Chryzostom ogromną rolę przypisuje woli, to jednak w zakończeniu swej homilii jednoznacznie wiąże cały ten proces z łaską i miłosierdziem Boga.

***

W tytule powyższego artykułu postawiliśmy pytanie, które na koniec może należałoby nieco zmodyfikować. Z Chryzostomowej analizy passusu Dz 2, 37-47 dowiadujemy się bowiem nie tylko tego, jak mówić o Chrystusie, ale

[66] Chryzostom często wzywa do poprawy i doskonalenia się, posługując się czasownikiem κατορθόω, od którego pochodzi termin κατόρθωμα, popularny w etyce stoickiej, a wyrażający prawy czyn, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, V, tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2002, 107.

także jak żyć, aby słowa o Chrystusie budowały wspólnotę. Biskup konstantynopolitański w swej egzegezie z widocznym upodobaniem zatrzymuje się na cechach – cnotach Piotra, przemawiającego do Żydów po Zesłaniu Ducha Świętego, jak też na cechach jego słuchaczy – przed chrztem i po jego przyjęciu. Drogę do wiary w Chrystusa ukazuje jako drogę przebywaną wraz z innymi – od spotkania z głosicielem kerygmatu, przez zawierzenie jego słowom, potwierdzonym jego własną postawą, ale też znakami – interwencjami Boga.

W podkreślaniu roli postawy mówcy i jego cnót wyczuwa się wpływy epoki nasączonej ideami hellenistycznymi, tak z zakresu filozofii, jak retoryki. Jednak obok wymagań o charakterze ogólnym, jakie Chryzostom stawia mówcy, są też wymagania ściśle związane z wiarą chrześcijańską. Powinien on umieć dostosować się do słuchaczy i wiedzieć, „co", „jak" i „kiedy" przekazać. Powinien wiedzieć, kiedy dać dowód miłości, kiedy zaś wzbudzić bojaźń. Jeden i drugi element jest bowiem potrzebny tym, którzy do tej pory nie byli świadomi, jakie miejsce ma w ich życiu misterium śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Trzeba wzbudzić sympatię, aby słuchacze otwarli się na prawdę o własnej sytuacji i dostrzegli potrzebę pomocy. Dopiero wtedy ufnie odpowiadają na wezwanie do przyjęcia chrztu i w nim Ducha Świętego. Wówczas mogą włączyć się we wspólnotę Kościoła i, poddani nauczaniu Apostołów, podejmować wskazane praktyki: pościć, modlić się i wprowadzać swą wiarę w czyn, dzieląc się dobrami materialnymi.

Piotr jest nie tylko umiejętnym mówcą. Porównany jest do ojca, nauczyciela, sternika czy lekarza, którego wskazówkom należy się powierzyć. Słuchacze rozpoznają przemawiającego Piotra i Apostołów, uznając ich za swych braci. Co istotne, z czasem także nawróceni, przyjąwszy Ducha Świętego i stając się członkami wspólnoty, porównani są do ojców, między którymi nie ma podziałów, którzy nie szukają sławy czy dóbr materialnych, żyją skromnie i są całkowicie zawierzeni Bogu, budząc sympatię ludzi. Stają się zatem podobni swym nauczycielom, żyjąc w braterstwie, gotowi być braćmi także dla jeszcze nie nawróconych. Chryzostom podkreśla w znaczeniu terminu „trwania" (Dz 2, 42. 46) aspekt rozciągłości w czasie, dłuższego pobierania nauk, które prowadzą słuchaczy do przemiany i powolnego stawania się „aniołami". Pierwszym etapem i warunkiem dalszej drogi jest, według Chryzostoma, porzucenie mentalności posiadania, oddzielającej ludzi od siebie. Dopiero wyzwolenie się od przywiązań doczesnych umożliwia przystąpienie do prawdziwego bojowania, w którym mieli udział słuchacze Piotra. Dopiero to wyzwolenie prowadzi też do jednomyślności – do wspólnoty. Złotousty Kaznodzieja we współczesnych sobie mnichach widział realizatorów wzoru wspólnoty jerozolimskiej, nie odmawiał jednak możliwości naśladowania tych wzorów swym słuchaczom, wprost przeciwnie.

W porównaniu z trzema tysiącami, które jednomyślnie nawróciły się po słowach Piotra, współcześni Chryzostoma nie prezentowali się najlepiej, jednak Biskup konstantynopolitański nie traci nadziei. Przypomina, że w każ-

dej chwili można podjąć drogę, wyzwoliwszy się od trosk doczesnych. Nie bez wpływu myśli stoickiej akcentuje wagę woli, wystarczającej do podjęcia poprawy. Zgodnie z ideami agonistycznymi, obecnymi w kulturze greckiej i nieobcymi św. Pawłowi, Kaznodzieja zachęca, by przystąpić do zawodów o pierwszeństwo. Nie pozwala jednak zapomnieć, że wszystko to dokonuje się z pomocą Boga.

W Chryzostomowej egzegezie Dz 2, 37-47 wiele jest akcentów stoickich (koncentracja na cnotach, na wierności naturze, czy też grupowanie wad: gniew, pożądanie rzeczy materialnych, przyjemności i sławy)[67]. Mogłoby się też wydawać, że na pierwszym miejscu w przekazie wiary jest relacja między ludźmi. Jednak św. Jan Chryzostom dyskretnie, acz konsekwentnie, wskazuje na Boże działanie, umożliwiające nawrócenie i dojście do chrztu na odpuszczenie grzechów. Dopiero przyjęcie daru Ducha Świętego sprawia, że przynosi skutek ludzkie budowanie wspólnoty. Bracia nie spodziewają się bowiem nagrody już tutaj, lecz powierzając wszystko Bogu, przechodzą razem z Nim przez wszystkie trudne sytuacje, aby – jak Piotr – dać świadectwo, że Pan wprawdzie został ukrzyżowany, ale nadal odpuszcza grzechy i udziela Ducha, dodając kolejnych zbawionych.

HOW TO TALK ABOUT CHRIST SO THAT THE COMMUNITY COULD GROW? John Chrysostom's exegesis of Acts 2, 37-47 in the *Homily 7 on the Acts of the Apostles*

(Summary)

Chrysostom`s Homilies on the Acts of the Apostles bring a vision for the Church that induced some scholars to think of his communist ideology. Other underline his pure stoic principles. Is it really so? The analysis of *Homily* 7, in which Saint John Chrysostom speaks about the Christian community in Jerusalem, shows that there is something more than the only economy that leads people to become brothers. There is something more than the only perfection of virtues that one should desire. There is also something more than the only demagogic influence of preacher that create the Christian community from the sinners who have crucified Christ. People have their role to play, but there is also someone else who makes the community grow.

[67] Por. A. Uleyn, *La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le commentaire sur S. Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, „Revue de l'Université d'Ottawa" 27 (1957) 102.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Wojciech KAMCZYK
(Rybnik)

PERYKOPA O WSKRZESZENIU ŁAZARZA (J 11, 1-44) A NAUKA ŚW. AUGUSTYNA O ODPUSZCZENIU GRZECHÓW

Augustyn niejednokrotnie w swoim nauczaniu powoływał się na scenę wskrzeszenia Łazarza. Interesujący jest sposób interpretacji tej perykopy, zastosowany przez niego w homiliach. Obraz bowiem wskrzeszenia został ciekawie wykorzystany na użytek duszpasterski, celem pouczenia wiernych o pewnych prawdach wiary. W niniejszym artykule chciałbym podjąć próbę analizy duszpasterskiego nauczania Augustyna, którego podstawą stała się wspomniana perykopa, dotyczącego odpuszczenia grzechów. Artykuł oparty jest przede wszystkim na krótkim 139. jego kazaniu, którego ram zasadniczo nie przekracza[1]: w całości bowiem dotyczy tematu będącego przedmiotem naszego zainteresowania. Jako uzupełnienie wykorzystana zostanie także homilia 49. na Ewangelię według św. Jana[2], w której kaznodzieja podjął się również interpretacji tej perykopy, a także kilka z innych homilii, w których nawiązywał do cudu wskrzeszenia Łazarza[3]; pominięte natomiast zostaną inne dzieła Augustyna wspominające tę scenę.

I. SPOSÓB PRZEDSTAWIENIA I INTERPRETACJI PERYKOPY (J 11, 1-44)

Historia opowiedziana przez ewangelistę Jana niejednokrotnie stawała się przedmiotem nauczania pasterzy Kościoła już w czasach starożytnych. Augustyn miał świadomość, że jest ona dobrze znana słuchaczom, pomimo faktu, iż jej odczytanie poprzedziło jego homilię. Uważał jednak, że tym chętniej chrześcijanie powinni wsłuchać się w jego naukę, skoro tak wielki cud, jak wskrzeszenie Łazarza, opisywany w Ewangelii, znany jest także niewierzą-

[1] Por. *Sermo* 139a, NBA 31/1, 328-332.

[2] Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 49, ed. D.R. Willems, CCL 36, 419-433, tłum. J. Szołdrski, PSP 15/2, 29-47.

[3] Por. *Sermo* 98, NBA 30/2, 200-210; *Sermo* 126, NBA 31/1, 110-128; *Sermo* 128, NBA 31/1, 150-166; *Sermo* 295, NBA 33, 310-320.

cym[4]. By lepiej przybliżyć naukę, wyprowadzaną z tego ewangelicznego fragmentu, Augustyn osadził perykopę o Łazarzu w szerszym kontekście:

> „W świętej Ewangelii słyszymy o trzech zmarłych wskrzeszonych przez Pana Jezusa. Pierwsza, córka przełożonego synagogi, do którego domu przybył i wskrzesił ją z martwych, choć zawezwany był do zagrożonej chorobą, powiedział jej: «Dziewczynko, tobie mówię, wstań», i wskrzesił ją. Kolejny, młodzieniec, który już poza bramy miasta był wynoszony i gorzko opłakiwany przez owdowiałą matkę; gdy go więc zobaczył, kazał stanąć niosącym i rzekł: «Młodzieńcze, tobie mówię, wstań; i usiadł ów zmarły i zaczął mówić i oddał go jego matce». Trzecim jest ów Łazarz, którego widzimy oczami wiary i umarłego i wskrzeszonego, jeszcze większym cudem, wielkim błogosławieństwem; był bowiem czterodniowym trupem i już cuchnął; i on jednak został wskrzeszony”[5].

Cudowne wydarzenie wskrzeszenia Łazarza z Betanii Augustyn osadził, jak widać, w kontekście pozostałych wskrzeszeń dokonanych przez Jezusa, opisanych na kartach Ewangelii. Przytaczając każde z tych wydarzeń Kaznodzieja podjął próbę ich usystematyzowania, podporządkowując ich przedstawienie celom swojej interpretacji.

Na pierwszym miejscu umieścił cud wskrzeszenia córki przełożonego synagogi z Kafarnaum, opisany w Ewangelii według św. Marka (5, 35-43). Widział w tym wydarzeniu cud najprostszy: początkowo, w zamierzeniu proszącego ojca, Jezus nie był wzywany do zmarłej, ale do chorej dziewczynki. Sama śmierć nastąpiła niedawno, ledwie przed chwilą. Ciało zmarłej pozostawało w domu, na łóżku. Nie została jeszcze wyniesiona na zewnątrz. Na słowa Jezusa: „Dziewczynko, tobie mówię, wstań!”, zmarła powróciła do życia[6].

---

[4] Por. *Sermo* 139a, 1, NBA 31/1, 328.

[5] Tamże 139a, 2, NBA 31/1, 328: „A Domino Iesu Christo in sancto Evangelio tres mortuos didicimus suscitatos. Unam, filiam archisynagogi, ad cuius domum venit, et eam, cum prius periclitari aegritudine audisset, mortuam invenit; et ait illi: «Puella, tibi dico, surge» (Mc 5, 41), et resurrexit. Alium, iuvenem, qui iam extra portam civitatis mortuus efferebatur, et graviter a matre vidua plangebatur; tunc enim vidit haec, sed iussit stare portantes, et ait: «Iuvenis, tibi dico, surge; et sedit ille mortuus, et coepit loqui, et reddidit illum matri suae» (Lc 7, 14-15). Tertius est iste Lazarus, quem modo fidei oculis vidimus et morientem et resurgentem, valde maiori miraculo, et grandi beneficio; erat enim quadriduanus, et iam putebat; resuscitatus est tamen”. Tłumaczenia tekstów Augustyna, jesli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

[6] Por. *Sermo* 98, 4, NBA 30/2, 204: „Resuscitavit filiam mortuam Archisynagogi, ad quam aegrotantem petebatur, ut eam de aegritudine liberaret. Et cum pergit, mortua nuntiatur; et quasi iam frustra fatigaretur, renuntiatum est patri eius: «Puella mortua est, quid adhuc fatigas Magistrum?» (Mc 5, 35). Ille autem perrexit, et ait patri puellae: Noli timere, «tantummodo crede» (Mc 5, 36). Venit ad domum, et invenit iam obsequia funeri debita praeparata: et dicit illis: «Nolite flere, non enim est mortua puella, sed dormit» (Mc 5, 39). Verum dixit: dormiebat, sed illi a quo poterat excitari. Hanc excitans, reddidit vivam parentibus”; *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166: „Suscitavit Christus mortuam in domo filiam Archisynagogi (Mc 5, 22-42). In domo erat, elata nondum erat”.

Na drugim miejscu kaznodzieja usytuował cud wskrzeszenia młodzieńca, syna owdowiałej matki, gorzko przez nią opłakiwanego (Łk 7, 11-17). Owo zdarzenie ma miejsce u bram miasta, w trakcie wynoszenia ciała zmarłego w celu pogrzebania. Augustyn zwrócił uwagę, że i w tym przypadku cud nastąpił na słowa Jezusa, skierowane do zmarłego. Zmarły usiadł, zaczął mówić, a Jezus zwrócił go jego matce, co może sugerować dostrzeżenie pewnej celowości dokonanego wskrzeszenia. Augustyn wyraził się dosłownie, że Jezus „oddał" (*reddidit*), zwrócił młodzieńca matce[7].

Trzecim w kolejności jest cud wskrzeszenia Łazarza (J 11, 1-44). To jemu kaznodzieja poświęcił najwięcej miejsca. Ten cud także uznał za najważniejszy, związany z największym błogosławieństwem. Łazarz został już pochowany, od czterech dni spoczywał w grobie zamkniętym sporym kamieniem, owinięty w płótna, jego ciało podległe rozkładowi cuchnęło. Te wszystkie okoliczności nie stanęły jednak na drodze Jezusowi, który przybywszy do Betanii wskrzesił również Łazarza[8]. Świadkiem całego zdarzenia są uczniowie, którzy towarzyszą Jezusowi i biorą udział w całym zajściu zostając nie tylko biernymi świadkami wskrzeszenia, ale współdziałając z Jezusem[9].

Przedstawiając te trzy wskrzeszenia i zestawiając je ze sobą pasterz wiernych Hippony nakreślił „teorię" interpretacji powyższych zdarzeń:

> „Co więc oznaczają te trzy śmierci? Nie są one bez znaczenia i cudowne czyny Pana są tajemniczymi naukami"[10].

A w innym miejscu rozszerzył swoją myśl:

> „Dowiadujemy się o trzech zmarłych wskrzeszonych widzialnie przez Chrystusa, o tysiącach – niewidzialnie. Któż wie jednak, ilu zmarłych wskrzesił Chrystus widzialnie? Nie wszystko bowiem, co uczynił zostało spisane. Jan mówi: «Wiele innych rzeczy uczynił Jezus, które gdyby je spisać, jak sądzę, to cały świat nie mógłby pomieścić ksiąg». I dlatego bez wątpienia

---

[7] Por. tamże 98, 4, NBA 30/2, 204: „Excitavit et hunc iuvenem viduae filium, de quo nunc admoniti sumus, ut hinc ista quae ipse largiri dignatur, cum vestra Caritate loqueremur. Modo audistis quomodo excitatus est (por. Lc 7, 12nn). Appropinquabat Dominus civitati; et ecce efferebatur mortuus iam extra portam. Misericordia commotus, quod flebat mater vidua et destituta unico filio, fecit quod audistis, dicens: «Adolescens, tibi dico, surge. Surrexit ille mortuus, coepit loqui; et reddidit illum matri suae» (Lc 7, 14-15)"; *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166: „Sed et iuvenem filium viduae suscitavit Dominus, quando extra portam civitatis mortuus efferebatur".

[8] Por. *Sermo* 98, 4, NBA 30/2, 204: „Excitavit et Lazarum de sepulcro"; *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166: „Sed et hic mihi tertius mortuus est, qui etiam perductus est ad sepulcrum. Iam supra se habet consuetudinis pondus, moles eum terrena multum premit. Multum enim exercitatus est in flagitiis, consuetudine sua nimia praegravatur. Clamat et Christus: Lazare, prodi foras!".

[9] Por. *Sermo* 98, 6, NBA 30/2, 208: „Videte genus resuscitationis. Processit de monumento vivus, et ambulare non poterat. Et Dominus ad discipulos: «Solvite eum, et sinite abire» (J 11, 44)".

[10] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328: „Quid sibi volunt isti tres mortui? Non enim nihil significant, et Domini facta miraculorum, verba sunt mysteriorum".

było wielu innych wskrzeszonych, ale nie na próżno tylko trzech jest wzmiankowanych. Pan nasz Jezus Chrystus pragnął, aby duchowo rozumiano to, co czynił dla ciała. Ani też nie czynił cudów, ale tak, aby to, co czynił, wzbudzało podziw u widzących, a prawdziwe poznanie u rozumiejących"[11].

Augustyn miał świadomość, że Chrystus żyjąc pośród ludzi nieustannie ich nauczał. Czynił to nie tylko samymi swoimi słowami, ale także poprzez swoje czyny dawał ludziom konkretne przykłady, wskazania i nauki. Takie też znaczenie, symboliczne, a wręcz duchowe i mistyczne, mają trzy cuda przywrócenia zmarłych do życia. Z takiego sposobu wyjaśniania Pisma Świętego korzystał święty z Tagasty dość często, zwłaszcza głosząc homilie kierowane do wiernych Afryki Północnej, popierając swą interpretację innymi tekstami biblijnymi[12]. Za takim sposobem interpretacji przemawia także fakt, iż w ewangeliach opisane zostały zaledwie trzy wskrzeszenia z martwych, a Jezus dokonał zapewne wiele takich cudów. Samo Pismo Święte zaświadcza o tym, że nie wszystkie cuda dokonane przez Jezusa zostały spisane (por. J 21, 25). Wolą samego Jezusa było duchowe rozumienie dzieł, których dokonywał. Nie czynił ich dla podziwu, ale ku lepszemu rozumieniu poznających i wierzących.

Kaznodzieja z Hippony próbował wskazać na powiązanie trzech wskrzeszeń dokonanych przez Jezusa. Wyraźnie sugerował gradację owych niezwykłych wydarzeń ze zmarłymi[13]. Tak uporządkowane wydarzenia stały się podstawą wyciągnięcia moralnej nauki, której sens należało wydobyć nie z pojedynczego czynu, ale z wielu zestawionych ze sobą znaków:

„Trzy rodzaje śmierci odkrywamy w grzechach człowieka. Odkryjcie te trzy śmierci. Pierwszą była owa dziewczynka umarła w domu, nie była jeszcze wyniesiona; ów zaś młodzieniec już był wyniesiony poza bramę; Łazarz zaś już pochowany i za zatoczonym kamieniem skalnym"[14].

Trzy rodzaje cielesnej śmierci, opisanej w Ewangeliach, stały się symbolem duchowej śmierci, za którą nasz Kaznodzieja uznał grzech. W cytowanej

[11] *Sermo* 98, 3, NBA 30/2, 202: „Tres autem mortuos invenimus a Domino resuscitatos visibiliter, millia invisibiliter. Quot autem mortuos visibiliter suscitaverit, quis novit? Non enim omnia quae fecit scripta sunt: Ioannes hoc dicit:«Multa alia fecit Iesus, quae si scripta essent, arbitror totum mundum non posse libros capere» (J 21, 25). Multi ergo sunt alii sine dubio suscitati: sed non frustra tres commemorati. Dominus enim noster Iesus Christus ea quae faciebat corporaliter, etiam spiritaliter volebat intellegi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat: sed ut illa quae faciebat, mira essent videntibus, vera essent intellegentibus", tłum. M. Starowieyski, OŻ 3, Kraków 1984, 181-182.

[12] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 350.

[13] Por. M. Pontet, *L`exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1945, 567.

[14] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328: „Invenimus ergo in peccatis hominum mortis genera tria. Recolite istos tres mortuos; primo illa puella in domo mortua erat, nondum elata erat; iuvenis autem ille, iam elatus extra portam; Lazarus autem sepultus, et mole lapidis pressus".

homilii nie zostało sprecyzowane, o jak poważne grzechy chodzi. Sądząc jednak z porównania tych grzechów do śmierci fizycznej, można przypuszczać, że Biskupowi Hippony chodziło o te grzechy, które w innym miejscu określał śmiertelnymi (*peccata mortifera*)[15].

Fakt interpretacji cielesnej i fizycznej śmierci w znaczeniu duchowym, jako grzechu także jest charakterystyczny dla Augustyna. Mając przed oczami wzór św. Pawła (por. 1Kor 3, 1-3), stara się wyjaśniać cielesne obrazy na sposób duchowy, uznając, że obraz cielesny łatwiej przemawia do tych, którzy są jeszcze czymś cielesnym i pomoże im w zrozumieniu tajemnic duchowych; łatwiej jest bowiem przejść od rozumienia tego co cielesne, do tego co duchowe[16].

Wskazując jednak na różnice pomiędzy zmarłymi, a w zasadzie na różnice dotyczące losów ciała zmarłego oraz drogę, jaką przechodzi po śmierci do momentu „spotkania" z Jezusem, wyprowadził naukę o różnej sytuacji grzesznika. Ciało zmarłej dziewczynki pozostawało jeszcze w domu, nie było wynoszone, kiedy wskrzesił ją Jezus. To aluzja do grzechu popełnianego „w sercu", jedynie decyzją woli, przyzwoleniem na zło[17]. Młodzieniec znajdował się już przy bramie miasta, trwał jego pogrzeb, kiedy zainterweniował Jezus. Jest to symbol grzechu, który po zapadnięciu decyzji przeszedł w fazę czynu, został dokonany i uzewnętrznił się[18]. Natomiast przypadek Łazarza zdaje się być najcięższym, gdyż nie tylko był już pochowany, ale również zatoczony został nad nim kamień skalny i rozpoczął się rozkład jego ciała, którego skutkiem była nieprzyjemna woń[19]. To sytuacja człowieka, który przyzwyczaił się do grzechu, a nawet popadł w nałóg[20].

Dwa pierwsze ze wspominanych wskrzeszeń posłużyły naszemu Kaznodziei do nauczania o grzechu, nie tyle określając jego „ciężkość", ile raczej drogę, jaką czyni w samym człowieku, pewien stopień zaawansowania. I jeden i drugi zdają się być jedynie chwilowym ustąpieniem pokusie, stąd choć

---

[15] Por. A.G. Fitzgerald, *Pénitence*, tłum. C. Broc, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l`Europe IV^e^-XXI^e^ siècle*, ed. A.D. Fitzgerald, Paris 2005, 1118. Za śmiertelne uznał Augustyn trzy kategorie grzechu: zabójstwo, świętokradztwo i cudzołóstwo, zob. *Sermo* 352, 3, 8, NBA 34, 218: „Grave vulnus est: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium, gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum: sed omnipotens medicus"; por. A.M. La Bonnardière, *Pénitence et reconciliation des pénitents d'après saint Augustin*, REAug 13 (1967) 256. Podobna sugestia wynika z analizy M. Pontet (*L`exégèse de S. Augustin*, s. 567).

[16] Por. *Sermo* 23, 3-4, NBA 29, 438-440; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 350-351.

[17] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328-330; Fitzgerald, *Pénitence*, s. 1118.

[18] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Si autem faciat quod decrevit, processit mors, iam foris est; sed et ipsa paenitendo finitur, et mortuus elatus vitae redditur"; *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166: „Si autem perfeceris, iam foras elatus es, sed habes qui tibi dicat: «Iuvenis, tibi dico, surge!» (Lc 7, 15)".

[19] Por. Pontet, *L`exégèse de S. Augustin*, s. 567-568.

[20] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Si autem facto accedat etiam consuetudo, iam putet, et tamquam lapide mole ipsius consuetudinis premitur".

stanowią poważną winę, dość łatwo można jednak dostąpić „wskrzeszenia”[21]. Sytuacja przyzwyczajenia do grzechu, której obrazem jest cud wskrzeszenia Łazarza, jest o wiele trudniejsza do pokonania, ale i w tym wypadku nie jest to niemożliwe.

II. MISTYCZNA NAUKA JEZUSA O ODPUSZCZENIU GRZECHÓW

Trzy rodzaje wskrzeszeń nie służą Augustynowi jedynie do ukazania moralnego trzech rodzajów grzechów, ale także do tego, by wskazać drogę do wyzwolenia się z nich.

1. „Wskrzeszająca” moc Chrystusa. Dostrzegając złe położenie tego, kto popadł w nałóg grzechu, Augustyn wskazuje na działanie Jezusa:

> „On, którego głos do serca przenika, woła: «Łazarzu, wyjdź na zewnątrz», to jest: Żyj, wyjdź z grobu, zmień życie, skończ śmierć”[22].

Chrystus jest tym, który wzywa, a więc także obdarza życiem, On sam wyzwala ze śmierci; to na Jego słowa następuje powstanie z martwych. W opisie wskrzeszenia córki Jaira Jezus zwraca się do dziewczynki słowami: „Dziewczynko, mówię ci, wstań! (Mk 5, 41)”[23]. Kiedy spotyka orszak pogrzebowy syna wdowy z Nain, zatrzymuje niosących ciało i zwraca się do młodzieńca: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań! (Łk 7, 14)”[24]. W ostatniej perykopie, Jezus woła w kierunku grobu: „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz! (J 11, 43)”[25]. To wołanie było dla Augustyna symbolem działania łaski, obecnej w człowieku ochrzczonym[26]:

> „Z jaką trudnością [Łazarz] wstaje, jak gnębi go ciężar złego nałogu! Jednakże wstaje. Ukryta wewnątrz łaska się ożywia; wstaje na głośne wezwanie”[27].

Słowa Kaznodziei były przestrogą, przed pozostawaniem w grzechu i przyzwyczajaniem się do niego, a jednocześnie dodawały nadziei na wyrwanie się z grzesznych przyzwyczajeń. Dzięki wezwaniu Chrystusa ożywia

---

[21] Por. *Sermo* 98, 6, NBA 30/2, 208: „Sive iam quod cogitavit admisit; nec sic desperetur. Non surrexit mortuus intus, surgat elatus. Poeniteat facti, de proximo reviviscat: non eat in profundum sepulturae, non accipiat desuper consuetudinis molem”.

[22] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Ille, ille, cuius vox ad cor pervenit, clamet: «Lazare, veni foras»; id est: Vive, exi de sepulchro, muta vitam, fini mortem”.

[23] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328.

[24] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328.

[25] Por. *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330; *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166.

[26] Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 49, 24, CCL 36, 431: „Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est, magna gratia vocando”.

[27] Tamże: „Quam difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit! Sed tamen surgit: occulta gratia intus vivificatur; surgit post vocem magnam”, PSP 15/2, 44.

się ukryta wewnątrz grzesznika łaska. Zapewne jest to aluzja do łaski otrzymywanej przez każdego chrześcijanina w momencie chrztu. Obrzęd bowiem pojednania sprawia, że dzięki mocy Jezusa, której symbolem w tej perykopie stało się wezwanie, łaska na nowo odżywa w człowieku[28]. Już wcześniej była ona w człowieku, który popadł w grzechy, teraz zaś odżywa na nowo:

> „Woła i Chrystus: «Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!» Człowiek bowiem najgorszego nałogu już cuchnie. Słusznie tam Chrystus wołał; i nie tylko wołał, lecz „donośnym głosem wołał». Bowiem na wołanie Chrystusa także tacy, chociażby umarli, chociażby pogrzebani, chociażby śmierdzący, wskrzeszeni zostają jednak i tacy; zmartwychwstają. O nikim bowiem spoczywającym nie trzeba tracić nadziei przed takim Ożywicielem"[29].

Dla Chrystusa jako ożywiciela, sprawcy zmartwychwstania umarłych, nie ma sytuacji, której nie mógłby zmienić, nie ma takiej duchowej śmierci, z której nie potrafiłby wskrzesić. Ci zaś, którzy znajdują się w najtrudniejszej nawet sytuacji, skrępowani nałogami, nie powinni tracić nadziei na Boże przebaczenie; w ten sposób podkreślił Augustyn Bożą wszechmoc, w działaniu zaś Chrystusa widział działanie samego Boga Ojca:

> „Nie czyni czego innego Ojciec, a czego innego Syn, ponieważ wszystko, co czyni Ojciec, czyni przez Syna. Wskrzesił Łazarza Syn, czyż nie wskrzesił go Ojciec?"[30]

Działanie Boga Ojca i działanie Syna są tożsame. W gruncie rzeczy przez Jezusa Chrystusa wskrzesza Bóg Ojciec. Jezus nie czynił nic innego niż to, czego pragnął Ojciec. Wszystko zatem, czego dokonał, jest dziełem samego Ojca. Każde wskrzeszenie, a więc również każde dzieło odpuszczenia grzechów, nawet człowieka najbardziej nimi związanego, jest także dziełem Ojca.

---

[28] Por. tamże: „Quomodo processit ligatis pedibus miraris, et non miraris quia surrexit quatriduanus? In utroque potentia Domini erat, non vires mortui. Processit, et adhuc ligatus est: adhuc involutus, tamen iam foras processit. Quid significat? Quando contemnis, mortuus iaces; et si tanta quanta dixi contemnis, sepultus iaces: quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est, magna gratia vocando. Ideo cum processisset mortuus adhuc ligatus, confitens et adhuc reus; ut solverentur peccata eius, ministris hoc dixit Dominus: «Solvite illum, et sinite abire» (J 11, 44). Quid est: «Solvite, et sinite abire»? «Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo» (Mt 15, 18)", PSP 15/2, 45.

[29] *Sermo* 128, 12, 14, NBA 31/1, 166: „Clamat et Christus: «Lazare, prodi foras!» Homo enim pessimae consuetudinis iam putet. Merito ibi Christus clamavit; nec solum clamavit, sed «magna voce clamavit (cf. J 11, 14-44)». Ad Christi enim clamorem etiam tales, licet mortui, licet sepulti, licet putentes, resurgent tamen et ipsi; resurgent. De nullo enim iacente desperandum est sub tali suscitatore".

[30] *Sermo* 126, 8, 10, NBA 31/1, 122: „Non alia Pater facit, alia Filius facit, quia omnia quae Pater facit, per Filium facit. Suscitavit Lazarum Filus (cf. J 11), numquid eum Pater non suscitavit?".

2. Postawy grzesznika. Choć zmarli wskrzeszani przez Jezusa nie mogą podjąć żadnych działań zmierzających do ich wskrzeszenia, to jednak Augustyn, mówiąc o wskrzeszeniu duchowym wskazuje na postawy, jakie wobec działania Jezusa powinni przyjmować grzesznicy. Czyni to już w momencie nawiązania do wskrzeszenia córki Jaira:

> „Jeśli ktoś ze złego pragnienia w sercu się zgadza, i to postanawia wprowadzić w czyn, do czego został zwabiony, już jest umarły. Nikt nie wie, ponieważ nie jest wyniesiony; śmierć jest sekretną, w domu jest, w izdebce jest, ale jednak jest śmierć”[31].

Obraz wskrzeszenia dziewczynki, w jej własnym domu, symbolizował dla Augustyna grzech popełniony w sercu, samym pragnieniem, zgodę na grzech w sercu. Używając określeń „śmierć sekretna”, „w domu”, „w izdebce”, Kaznodzieja nasz odniósł grzech nie tyle do jego uzewnętrznienia, ale do samych intencji popełniającego. Jest to więc grzech wewnętrzny, dokonywany „w sercu”[32].

Wystarczającym było samo postanowienie wprowadzenia grzechu w czyn, ono już miało być uważane za grzech, choć faktycznie owo zamierzenie nie zostało zrealizowane. O owym grzechu nikt na zewnątrz nie wiedział, bo nie został „wyniesiony na zewnątrz”, podobnie jak ciało zmarłej dziewczynki. Nie zawsze także i sam grzesznik był w stanie go sobie uświadomić. Uprzedzając zaś ewentualnych oponentów takiej nauki, Kaznodzieja argumentował:

> „Niech nikt sobie nie mówi: nie popełniłem cudzołóstwa, jeśli postanowił popełnić; jeśli zgodził się uczynić pokusę przyjemnością, już popełnił: on cudzołożnik, ona czysta. Zwróć się do Boga, niech ci odpowie o owej śmierci w domu, o śmierci wewnętrznej, o śmierci w izdebce; o jakich łożach czytamy: «Co mówicie w waszych sercach i na łożach waszych rozważajcie». Posłuchaj więc zdania wskrzesiciela o owej śmierci: «Kto spojrzy – rzecze – na kobietę z pożądliwością, już dopuścił się z nią cudzołóstwa w swoim sercu», choć jeszcze nie popełnił cudzołóstwa swoim ciałem”[33].

---

[31] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 328-330: „Si quisquam malae concupiscentiae in corde consenserit, et quod illa blandiendo suaserit, facere decreverit, iam mortuus est. Nemo scit, quia non est elatus; secreta mors est, in domo est, in cubiculo est, tamen mors est”.

[32] Por. *Sermo* 98, 7, NBA 30/2, 208: „Sive adhuc peccatum in corde conceptum est, et non processit in factum; poeniteat, corrigatur cogitatio, surgat mortuus intra domum conscientiae”; por. Pontet, *L`exégèse de S. Augustin*, s. 567.

[33] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Nemo se dicat non fecisse adulterium, si facere statuit; si titillanti delectationi faciendum esse consenserit, iam fecit; ille adulter, illa casta est. Deum interroga; respondeat tibi de morte ista domestica, de morte interiore, de morte cubiculari; de qualibus cubilibus legimus: «Quae dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini» (Ps 4, 5). Audi ergo de ista morte resuscitatoris sententiam: «Qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo» (Mt 5, 28), qui nondum exercuit fornicationem in corpore suo”.

Wśród chrześcijan Hippony za złe uznawano prawdopodobnie raczej tylko to, co było czynem, a nie same złe myśli, czy zamierzenia. Tymczasem każdy, kto dotykającą go pokusę zmienia w przyjemną myśl i zamierzenie, już zaciąga winę. Kaznodzieja nasz przypomina, powołując się na zdanie z Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 5, 28), że sam Chrytusus nauczał, że grzech popełnia niekoniecznie tylko ten, kto się go zewnętrznie dopuszcza, ale wystarczy zapragnąć zła w sercu i już wtedy zaciąga się winę. Grzechem jest już sama decyzja popełnienia określonego czynu. Wtedy jednak grzeszy jedynie ten, kogo dotyczy zamierzenie, a nie popełnia grzechu nikt inny, na przykład obiekt jego pożądania[34]. Uzasadniając swoje nauczanie Biskup Hippony powołuje się także na fragment psalmu, który mówi o rozważaniu czynów człowieka w sercu i na łożach, co dosłownie odnosi się do obrazu zmarłej dziewczynki, leżącej jeszcze w swoim łóżku.

Pierwszym aktem samego grzesznika powinno być uznanie grzechu w sobie. To zapewne było celem przypomnienia tej kwestii przez Augustyna, by uświadomić wiernym istotę grzechu, jako zgody na zło w człowieku. W podobny sposób wyjaśnia Augustyn konieczność świadomości grzechu, tłumacząc symbolikę kamienia zakrywającego grób zmarłego Łazarza: oznacza on, jak to zostało wspomniane wcześniej, przyzwyczajenie, któremu uległ grzesznik:

„Kto więc przyzwyczajeniem jest przygnieciony, jest bierny wobec siły”[35].

Kamień, skała, które zamykają grób Łazarza, są pewnym ciężarem, który przygniata grzesznika. Sam o własnych siłach nie jest on w stanie go podnieść, sam nie jest w stanie wyjść z grobu. Jest to jakby dodatkowe obciążenie, na które Augustyn zwraca uwagę. Jest to swoista trudność związana ze zmianą postępowania, ale konieczne jest także jeszcze inne działanie uzdrawiające, które ma pomóc zmienić nie tylko sam zły czyn, lecz również samo przyzwyczajenie, które należy usunąć, tak jak usuwa się kamień, skałę zakrywającą wejście do grobu:

> „Każdemu człowiekowi, którego gnębi zły nałóg, mówi się: «Przyszedł do grobu». A była to pieczara i kamień był na niej położony. Zmarły jest pod kamieniem, grzesznik pod prawem. Wiecie bowiem, iż prawo dane Żydom, wypisane było na kamieniu. Wszyscy zaś grzesznicy są pod prawem, a i ci, którzy dobrze żyją, są z prawem: «Prawo nie jest ustanowione dla sprawiedliwego»”[36].

---

[34] Por. Pontet, *L’exégèse de S. Augustin*, s. 567.

[35] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Qui ergo consuetudine premuntur, vim patiuntur”.

[36] *In Joannis Evangelium tractatus* 49, 22, CCL 36, 430: „Omni homini dicitur, qui premitur pessima consuetudine: «Venit ad monumentum. Erat autem spelunca, et lapis superpositus erat ei» (J 11, 38). Mortuus sub lapide, reus sub lege. Scitis enim quia Lex quae data est Iudaeis, in lapide scripta est (cfr. Gn 31, 18). Omnes autem rei sub lege sunt: bene viventes cum lege sunt. «Iusto lex posita non est» (1Tim 1, 9)”, PSP 15/2, 44.

Innym możliwym wyjaśnieniem znaczenia samego kamienia jest przyrównanie go do prawa moralnego, które obowiązuje człowieka. Augustyn na myśli ma przede wszystkim dziesięć przykazań Bożych, gdyż mówi o prawie wypisanym na kamieniu, co wyraźnie odnosi się do kamiennych tablic z dekalogiem, otrzymanych przez Mojżesza (por. Pwt 5, 22).

Prawo ustanowione było dla ludzi grzesznych, by mogli rozróżnić dobro od zła. Dla grzesznika prawo jest tym, co krępuje, przygniata, ciąży i uniemożliwia swobodę. Człowiek sprawiedliwy jest „z prawem", współdziała z nim, współpracuje, ono go nie ogranicza. Kaznodzieja sugeruje zatem, że „zmarły" powinien zmienić swoje przyzwyczajenie także w sensie podchodzenia do prawa, które dotąd jakby go ograniczało, zniewalało, było dla niego ciężarem. Stając się sprawiedliwym winien zacząć z prawem współpracować, być obok niego, można powiedzieć, żyć wraz z nim. Kiedy już nastąpi u niego uświadomienie sobie zła i grzechu, oraz właściwe zrozumienie postaw moralnych, wtedy nasz Kaznodzieja podsuwa mu kolejne zalecenie:

> „Lecz kiedy spojrzy Pan, żałuje decyzji, żałuje wyrażenia zgody, w izdebce umarł, w izdebce zostaje wskrzeszony"[37].

Pod wpływem działania Jezusa i uświadomienia sobie zła, grzesznik powinien sobie wzbudzić żal za grzechy: on także jest działaniem wewnętrznym. Jeśli więc grzech na takim forum został popełniony, żal może stać się przyczyną powstania z tej właśnie formy śmierci. Można z tego wnioskować, iż Augustyn dopuszczał w pewnych sytuacjach możliwość odpuszczenia nawet ciężkich grzechów bez pośrednictwa Kościoła, z pominięciem publicznej pukuty.

Podobnie ma się rzecz z grzechem, który został już popełniony na zewnątrz, a którego symbolem jest zmarły syn wdowy z Nain:

> „Jeśli natomiast uczynił, co postanowił, nastąpiła śmierć, i już jest na zewnątrz; lecz ona się kończy żałowaniem, a umarły wyniesiony, przywrócony jest życiu"[38].

Jeśli grzesznik żałuje, także „zostaje wskrzeszony": żal jest końcem jego duchowej śmierci, oddaje go prawdziwemu życiu.

Zagadnienie to rozwinął szerzej biskup Hippony interpretując perykopę o wskrzeszeniu Łazarza:

> „Posłuchaj jeszcze: Chrystus płakał, niech i człowiek płacze. Dlaczego Chrystus płakał? Czyż nie dlatego, aby ludzi płaczu nauczyć. Dlaczego rozrzewnił się i wzruszył siebie? Czyż nie z tego powodu, iż wiara człowie-

---

[37] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Sed aliquando respicit Dominus, et paenitet decrevisse, paenitet consensisse; in cubiculo mortuus est, in cubiculo resurgit".

[38] Tamże: „Si autem faciat quod decrevit, processit mors, iam foris est; sed et ipsa paenitendo finitur, et mortuus elatus vitae redditur".

ka, który słusznie z siebie jest niezadowolony, winna poniekąd się wzruszać przez wyznanie złych czynów, aby mocą pokuty ustąpił nałóg grzeszenia?”[39].

W pierwszych dwóch rodzajach grzesznych sytuacji wystarczał sam żal, by mogło nastąpić odpuszczenie grzechu. Nie może się obyć bez niego także i trzecia sytuacja, którą symbolizuje wskrzeszenie Łazarza. Kaznodzieja zwraca uwagę, że w tym zdarzeniu i sam Jezusa się rozrzewnił i zapłakał nad śmiercią przyjaciela. Tym bardziej sam grzesznik powinien zapłakać nad swoim grzechem. Jezus zapłakał, by nauczyć ludzi żalu za grzechy. Człowiek popełniający grzechy, winien być z siebie niezadowolony. Żal powinien jednak człowieka wierzącego doprowadzać do kolejnego elementu postawy, jakim jest wyznanie grzechów:

„Jeśli sobie z grzechu nic nie robisz, leżysz umarły; i jeśli tym wszystkim, co mówiłem gardzisz, leżysz pogrzebany; skoro wyznajesz (swą winę), wychodzisz. Czym jest bowiem wyjście, jeśli nie jakby wyjściem z ukrycia, aby się ukazać”[40].

Grzechu nie należy jednak bagatelizować, i nie można go lekceważyć. Czyniąc zaś tak, człowiek utwierdza się w nim. Wyznanie swojej winy nie jest obojętnym przejściem obok niej, ale jest ukazaniem jej na zewnątrz, jest jej nazwaniem. Kiedy zaś nastąpią żal i wyznanie, konieczne jest jeszcze jedno – dalsze działanie samego grzesznika. Mówi o nim Biskup Hippony kontynuując swą interpretację:

„On, On, którego głos do serca przenika, woła: «Łazarzu, wyjdź na zewnątrz», to jest: Żyj, wyjdź z grobu, zmień życie, skończ śmierć. I wyszedł ów zmarły, udręczony związaniem; ponieważ, choć zaprzestał grzeszyć, jeszcze do przeszłych rzeczy jest przywiązany, i dziełem koniecznym jest, by błagał i czynił pokutę za te czyny; nie za te, które czyni, ponieważ już nie czyni; ożył, nie czyni, lecz za te, które czynił, którymi jest związany”[41].

Ostatnim koniecznym elementem odpuszczenia grzechu jest podjęcie pokuty. Chodziło naszemu Kaznodziei o pokutę za grzechy minione, których

[39] *In Joannis Evangelium tractatus* 49, 19, CCL 36, 430: „Audi adhuc: flevit Christus, fleat se homo. Quare enim flevit Christus, nisi quia flere hominem docuit? Quare fremuit et turbavit semetipsum, nisi quia fides hominis sibi merito displicentis fremere quodammodo debet in accusatione malorum operum, ut violentiae poenitendi cedat consuetudo peccandi?”, PSP 15/2, 43.

[40] Tamże 49, 24, CCL 36, 431: „Quando contemnis, mortuus iaces; et si tanta quanta dixi contemnis, sepultus iaces: quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari?”, PSP 15/2, 45.

[41] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Ille, ille, cuius vox ad cor pervenit, clamet: «Lazare, veni foras»; id est: Vive, exi de sepulchro, muta vitam, fini mortem. Et processit ille mortuus, ligatus institit; quia, etsi desiit peccare, adhuc de praeteritis reus est, et opus est ut precetur, et agat paenitentiam propter facta; non propter ea quae facit, quia iam non facit; reviviscit, non facit; sed propter ea, quae fecit, adhuc ligatus est”.

„zmartwychwstały" już nie popełnia, za które żałował i które wyznał, ale którymi pozostaje jeszcze związany.

Wezwanie skierowane do Łazarza jest zachętą do prawdziwego życia, do opuszczenia grobu grzesznego przyzwyczajenia, do zmiany dotychczasowego postępowania. Jego wyjście z grobu interpretowane jest jako wyznanie grzechu i przyznanie się do winy. Podobnie, jak w przypadku grzechu wewnętrznego, potrzebne jest do tego uświadomienie sobie winy. Mimo tego pozostaje jednak jeszcze samo przyzwyczajenie, które nadal wiąże człowieka, podobnie jak Łazarz wychodząc z grobu pozostawał związany. Dlatego konieczne jest podjęcie pokuty przez grzesznego człowieka, by w ten sposób uwolnić się, nie tyle już od grzechów, których popełniania zaprzestał, ale od samego przyzwyczajenia, które nadal go wiąże.

3. Rola Kościoła. Interpretując perykopę o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, Augustyn zwrócił uwagę, iż Jezus wskrzeszając zmarłego, oddaje go jego matce. Radość matki-wdowy jest radością Kościoła, który cieszy się z wskrzeszonego duchowo zmarłego syna. Grzesznik, dzięki uzdrawiającej mocy Chrystusa i odpuszczeniu grzechów, przywracany jest matce-Kościołowi i wspólnocie wierzących[42]. Sam Kościół wydaje się jednak w tej sytuacji pozostawać bierny, jakby nie miał wpływu na nawracającego się grzesznika.

W odróżnieniu do opisów wskrzeszeń córki Jaira oraz syna wdowy, przy wskrzeszeniu Łazarza Augustyn dostrzega, że Jezus włącza w dzieło przez siebie dokonywane także swoich uczniów. Czyni to po raz pierwszy, kiedy prosi o to, by odsunęli kamień grobowy:

> „«Odsuńcie, rzecze, kamień». Jakże mógłby sprawić, by tamten z martwych powstał, gdyby nie usunął ciężaru przyzwyczajenia? Głośno wołajcie, wiążcie, napominajcie, czyńcie wyrzuty, usuwajcie kamień; gdy to dostrzeżecie, nie chciejcie się powstrzymywać; trudźcie się, lecz usuwajcie kamień"[43].

Rozkaz Jezusa dotyczy odsunięcia kamienia, który zakrywał grób, bo uniemożliwiał wyjście z niego Łazarzowi. Przez to Kaznodzieja zwraca uwagę, że i złe przyzwyczajenia trzeba odrzucić, oraz odwrócić się od nich. Nie jest to możliwe dla samego grzesznika, ale dokonuje się z pomocą innych. Zachęcając do tego podpowiada, w jaki sposób można to czynić: „Głośne wołanie" to zachęta do modlitwy błagalnej, wytrwałej i ustawicznej, w intencji grzeszni-

---

[42] Por. *Sermo* 98, 2, NBA 30/2, 200: „De iuvene illo resuscitato gavisa est mater vidua (por. Lc 7, 12): de hominibus in spiritu quotidie suscitatis gaudet mater Ecclesia", tłum. M. Starowieyski, OŻ 3, Kraków 1984, 181: „Z młodzieńca zmartwychwstałego uradowała się matka wdowa; z ludzi codziennie wskrzeszonych cieszy się matka Kościół".

[43] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „«Auferte, inquit, lapidem». Unde fieri posset ut ille resurgeret, nisi remoto consuetudinis pondere? Exclamate, ligate, obiurgate, accusate, lapidem removete; quando tales videtis, nolite parcere; laboratis, sed lapidem removetis".

ka. Często i w podobny sposób Augustyn tę modlitwę określał i rozumiał[44]. Wiązanie, czy raczej obwiązywanie, można utożsamić z formą zabezpieczania przed grzechem lub przed pogłębieniem grzechu. Dotyczy zapewne „związania" rozumianego jako niedopuszczenie do Eucharystii, czyli sakramentu ołtarza[45]. Może to być również forma leczenia samego grzesznika i pomoc w wyzwoleniu się z nałogu. Wreszcie owym usuwaniem kamienia jest napominanie i czynienie wyrzutów grzeszącym, naprowadzanie ich na drogę właściwego postępowania. Słowa te są skierowane nie tyle do samego grzesznika, przyzwyczajonego do grzechu, i być może także nie do końca świadomego swego położenia, ale polecenie „usuńcie kamień" skierowane jest do uczniów Jezusa, a nie do Łazarza, zatem i Kaznodzieja zwraca się do wierzących, nie do samego grzesznika. Biskup Hippony ukazuje tutaj, w przeciwieństwie do poprzednich opisów, rolę osób trzecich – wspólnoty Kościoła, która bierze udział w procesie „wskrzeszania". Słowa Augustyna: „Gdy to dostrzeżecie, nie chciejcie się powstrzymywać"[46] miały posłużyć do uświadomienia słuchaczom odpowiedzialności całego Kościoła za losy grzesznika, miały przypomnieć, że upomnienie braterskie, czy napomnienie grzesznika jest obowiązkiem człowieka wierzącego.

Na napomnieniu grzeszących nie kończy się jednak rola Kościoła. W słowach skierowanych do uczniów, w momencie, gdy wskrzeszony Łazarz wyszedł już z otwartego grobu, Augustyn widzi kolejne zadanie:

> „Więc sługom swojego Kościoła, których ręka wyciąga się nad pokutującymi, Chrystus powiedział: «Rozwiążcie go i pozwólcie chodzić». Rozwiążcie, rozwiążcie, «co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie». Kto to ode mnie usłyszał i przyjął, niech uważa, że czytał, co napisałem; kto zaś nie usłyszał, zapisał w sercu, aby mógł czytać, kiedy zapragnie"[47].

Kaznodzieja zwraca uwagę na słowa Chrytusa, który po wyjściu Łazarza z grobu polecił uczniom rozwiązać skrępowanego jeszcze Łazarza. W ten sposób zasugerował, że w tych dwóch elementach zawarta została nauka o roli,

---

[44] Por. W. Kamczyk, *Zagadnienie modlitwy w «Enarrationes in psalmos» św. Augustyna*, w: *Modlitwa i miłosierdzie w «Enarrationes in psalmos» św. Augustyna*, red. A. Uciecha, SACh NS 5, Katowice 2007, 59.

[45] Dotyczyło to tzw. pokutników, czyli czyniących publiczną pokutę. Im Kościół zabraniał przystępowania do stołu eucharystycznego, by w ten sposób nie popełniali świętokradztwa, por. *Sermo* 352, 3, 8, NBA 34, 218: „Est paenitentia gravior atque luctuosior, in qua proprie vocantur in Ecclesia paenitentes, remoti etiam a Sacramento altaris participandi, ne accipiendo indigne, iudicium sibi manducent et bibant"; zob. W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie*, München 1930, 189.

[46] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 330: „Quando tales videtis, nolite parcere".

[47] *Sermo* 139a, 2, NBA 31/1, 332: „Ergo ministris Ecclesiae suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit: «Solvite eum, et sinite illum» (J 11, 43-44). Solvite, solvite: «quae solveritis in terra, soluta erunt in caelo» (Mt 18, 18). Qui haec a me audierat et tenebat, putet se modo legisse quod scripsi; qui autem non audierat, in corde scribat, ut quando vult legat".

jaką powierzył w tym względzie Jezus swoim uczniom, czyli Kościołowi. Na poparcie swej tezy przywołał słowa z Ewangelii według świętego Mateusza: „Co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie (Mt 18, 18)". Kościół dla Augustyna jest tym, który dopełnia dzieło Jezusa Chrystusa, jeśli chodzi o kwestię odpuszczenia grzechów i pojednania[48]. Posuwa się nawet do stwierdzenia, że poza Kościołem nikt nie jest w stanie rozwiązać więzów grzechu[49].

To zadanie, dotyczące „rozwiązywania", realizuje się w momencie, gdy słudzy Kościoła wyciągają nad pokutującymi ręce. Być może właśnie tak wyglądał w starożytności, w czasach świętego Augustyna, obrzęd publicznego pojednania pokutujących ze wspólnotą Kościoła i Bogiem[50]. Wiązało się to z dopuszczeniem na nowo takiego chrześcijanina do sakramentu ołtarza. Kwestia tego obrzędu nie została szerzej rozwinięta i opisana w homilii przez Augustyna, była więc zapewne dość oczywista dla słuchaczy. Pojednania pokutujących dokonywano prawdopodobnie dość często, nie było więc potrzeby specjalnego przypominania tego obrzędu w homilii. Ważniejsze było jego uzasadnienie oraz zwrócenie uwagi na to, kogo on dotyczy – stąd też taki cel ma interpretacja Janowej perykopy.

***

Interpretując perykopę o wskrzeszeniu Łazarza Augustyn posłużył się dla celów duszpasterskich metodą duchowego odkrywania sensu czynów Jezusa. W tym celu najpierw osadził cudowne wydarzenie w kontekście innych wskrzeszeń, by wykazując nie tylko zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa, lecz przede wszystkim różnice, w miarę obrazowo i przystępnie przedstawić naukę na temat odpuszczenia grzechów. Odkrywając podobieństwa pomiędzy wskrzeszeniem córki przełożonego synagogi w Kafarnaum, syna wdowy z Nain oraz Łazarza, nasz Kaznodzieja wskazał na osobę uzdrawiającego – Jezusa, który jest tym, który odpuszcza grzechy wraz z Bogiem Ojcem. Podkreślił także oczyszczającą moc żalu za grzechy. Wreszcie związał odpuszczenie grzechu z przywróceniem „zmarłego" jego bliskim i rodzinie, która w rozumieniu Augustyna jest symbolem wspólnoty wierzących, Kościołem-matką.

Perykopa opisująca wskrzeszenie Łazarza okazała się jednak dla interpretatora o wiele bogatsza, dotyczyła bowiem zmarłego, złożonego od czterech dni w grobie. Perykopa ta stała się więc obrazem tych, którzy w grzechu posu-

[48] Por. Pontet, *L`exégèse de S. Augustin*, s. 568.

[49] Por. *Sermo* 295, 3, 2, NBA 33, 312: „Timeant ligati, timeant soluti. Qui soluti sunt, timeant ne ligentur: qui ligati sunt, orent ut solvantur. «Criniculis peccatorum suorum unusquisque constringitur» (Prov. 5, 22): et praeter hanc Ecclesiam nihil solvitur".

[50] Biskup, którego zadaniem byo udzielanie chrztu świętego, był także szafarzem pojednania, to on wyciągał nad pokutującymi ręce. Augustyn nie sprecyzował, czy obrzęd ten związany był z konkretnym wydarzeniem w roku liturgicznym, czy sprawowany był wielokrotnie w ciągu roku, por. Fitzgerald, *Pénitence*, s. 1121.

nęli się najdalej, aż do przyzwyczajenia i nałogu. Samo odpuszczenie grzechu i w tym wypadku dokonujące się mocą Jezusa Chrystusa, powinno rozpocząć się od uświadomienia sobie grzechu i jego „drogi", co ma doprowadzić do żalu za grzechy. Kaznodzieja podkreśla jednak w tym wypadku szczególne działanie łaski, która zostaje „obudzona" przez Jezusa jego wołaniem. W ten sposób także następuje, konieczne dla odpuszczenia grzechów, uświadomienie sobie zła przez samego człowieka, co w konsekwencji prowadzi do żalu za grzechy, który powinien w wypadku grzesznych przyzwyczajeń łączyć się z wyznaniem winy i pokutą. Wreszcie i w tym wypadku odpuszczenie grzechów nie tylko łączy się z przywróceniem grzesznika wspólnocie wierzących, lecz ukazuje rolę tej wspólnoty w procesie pojednania, co ma odniesienie do praktyki publicznej pokuty i pojednania.

Podjęte zagadnienie Augustynowej interpretacji perykopy o wskrzeszeniu Łazarza zostało przedstawione jedynie w ograniczonym zakresie dotyczącym problematyki odpuszczenia grzechów. Celowo pominięte zostały związki tej perykopy z tematem zmartwychwstania Chrystusa i okresem paschalnym, gdyż zagadnienia te są przedmiotem innej rozprawy[51]. Nierozwinięte pozostały również motywy interpretacji pozostałych perykop, opisujących wskrzeszenia oraz kwestie odmian sytuacji grzechu, opisanych przez Augustyna. Mam nadzieję, iż niniejszy artykuł stanie się inspiracją do podjęcia tematów, dotyczących zagadnień duszpasterskich i teologicznych u św. Augustyna.

THE PERICOPE ABOUT THE RESURRECTION OF LAZARUS (JOHN 11, 1-44) AND TEACHING OF SAINT AUGUSTINE ABOUT FORGIVENESS OF SINS

(Summary)

Interpreting the pericope about the resurrection of Lazarus, Augustine began his commentary with a reflection about three resurrection miracles described in the Gospels. Namely the raising to life Jairus' daughter, young man of Nain and Lazarus. The latter seems to be the richest in theological meaning. Augustine compared these three dead with three types of sin (in the heart, in deed and out of habit). Those dead were raised to life by Jesus. He is the one who has the power to do so. The forgiveness of sins is here presented as a spiritual resurrection. However in the most serious situation is Lazarus. It is a picture of the sinner, who not only commits sin, but is subjected to a habit. The forgiveness of sins is done by the power of Christ, but there is also the need for confession of sin, repentance, and the interference of Mother Church, which releases us from the bondage of sin.

[51] Por. W. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACh NS 12, Katowice 2012, 114-116.

Oleksandr KASHCHUK
(Lwów, Uniw. Iwana Franki)

POSIADANIE CNÓT JAKO PRZEDSMAK NIEBIAŃSKIEGO ŻYCIA W NAUCZANIU GRZEGORZA WIELKIEGO

Już w starożytności przedchrześcijańskiej cnota stanowiła przedmiot zainteresowania wielu wybitnych autorów, jak Sokrates[1], Platon[2], Arystoteles[3], stoicy[4], czy Plotyn[5]. Większość z nich traktowało cnotę jako środek, który umożliwia człowiekowi wkroczenie do świata boskiego. Takie przekonanie rozwijali autorzy chrześcijańscy czasów późnego antyku, którzy wykorzystując osiągnięcia filozofów przedchrześcijańskich, akomodowali je do ideałów zaczerpniętych z Pisma Świętego. Do tych autorów należy m.in. Grzegorz Wielki († 604). Zgodnie z jego nauczaniem człowiek z natury pragnie łącz-

[1] Por. Plato, *Gorgias* 470e; *Apologia* 29d-30b, 30d i 41d; *Charmides* 154d-e; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Z 13, 1144b; zob. J. Brun, *Sokrates*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 1999, 81-84; J. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, 109-130; C. Głombik, *Oblicza szczęścia*, Warszawa 1982, 16-22; A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, 74-82 i 221.

[2] Por. Plato, *Phaedo* 69a-d; *Theaetetus* 176; *Meno* 87-89; *Gorgias* 470; *Protagoras* 360d-361; *Respublica* IX 580c; *Leges* IV 716-717; *Symposium* 210e-211b; *Phaedrus* 249d; zob. G. Vlastos, *Platonic studies*, Princeton 1981, 111-139; J.A. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, 76; K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1993, 63-64.

[3] Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* A 1, 1094a; A 2, 1094a; A 4, 1095a; I 4, 1166a; K 7, 1178a; A 7, 1097b-1098a; A 13, 1102b; B 6, 1106a-1107a; E 1, 1129b; Z 7, 1141a; Z 1; Z 5, 1140b; Z 12, 1144a; K8, 1178b; zob. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1965, 71-72; Głombik, *Oblicza*, s. 54-58; A.M. Ioppolo, *Virtue and happiness in the first book of the „Nicomachean Ethics"*, w: *Studi sull'etica di Aristotele*, red. A. Alberti, Naples 1990, 119-148; I. Świtała, *Filozofowie o szczęściu. Od Platona do Milla*, Częstochowa 2003, 16-17.

[4] Por. Stobaeus, *Anthologium* II 77, 16; II 98, 20; II 100, 15; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 89; zob. M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995, 212-226.171-182; G. Striker, *The role of „oikeiosis" in stoic ethics*, „Oxford studies in ancient philosophy" 1 (1983) 145-167; Świtała, *Filozofowie*, s. 26-28; G. Lesses, *Virtue and the goods of fortune in stoic moral theory*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 7 (1989) 95-127; Głombik, *Oblicza*, s. 98-102.

[5] Por. Plotinus, *Enneades* I 2, 1 i 3; I 4, 13; zob. D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, 69-70; L.P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, 199; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, Lublin 1999, 591; J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2: *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*, Katowice 1996, 507-510.

ności z Bogiem[6], która stanowi zadatek niebiańskiej łączności z Nim[7]. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja poglądów Papieża Grzegorza na temat cnót oraz ich posiadania, rozumianego jako przedsmak niebiańskiego życia. W pierwszym punkcie zostanie zaprezentowana nauka o cnotach u Grzegorza Wielkiego. Punkt drugi zostanie poświęcony przedstawieniu Grzegorzowego przekonania, że posiadanie cnót stanowi podstawę duchowej więzi z Bogiem w życiu ziemskim, a punkt trzeci – rozumieniu duchowej łączności z Bogiem w życiu ziemskim jako przedsmaku niebiańskiego życia.

1. Nauka o cnotach. Grzegorz Wielki naucza, że cnoty są dobrami duchowymi[8]. Siedliskiem duchowych dóbr posiadanych przez człowieka jako bytu cielesno-duchowego jest jego wnętrze, o którym decyduje dusza (*virtutes animae*)[9], a dokładniej rozumna jej część, określana jako: umysł (*virtutes mentis*)[10], serce (*virtus cordis*)[11] czy duch (*animus*)[12]. Rozumna część duszy jest zasadą wnętrza człowieka, czyli zasadą jego duchowości[13]. Autor *Moraliów*

[6] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXII 10, 12, CCL 143B, 1637: „Ex natura quippe bene condita est nobis intentio, quae surgat in Deum; [...]"; zob. S. Rosik, *Dążenie do nieba jako nakaz historiozbawczy w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, RTK 22 (1975) z. 3, 33-43; tenże, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, 199-205; M. Casey, *Spiritual desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great*, „Cistercian Studies" 16 (1981) 299-300. Chociaż w nauczaniu Grzegorza wszyscy ludzie mają zaszczepione w swojej naturze pragnienie Boga, nie wszyscy jednak dążą do Niego. Ten fakt wyjaśnia Grzegorz Wielki przekonaniem, że przyzwyczajenie człowieka do niegodziwości przywiązuje go do świata i niszczy to, co w człowieku jest naturalne; por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXII 10, 12, CCL 143B, 1637: „Ex natura quippe bene condita est nobis intentio, quae surgat in Deum; sed ex conversatione nequiter assueta inest voluptas, quae praesens premat in saeculum".

[7] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXV 17, 44; XXXV 8, 17; VII 25, 30; VIII 7, 12; VIII 8, 14; XIX 25, 42.

[8] Por. tamże II 43, 68; XXIII 24, 48; II 61, 66; XXVII 46, 75; XXIV 8, 19; XVI 22, 27.

[9] Por. tamże XXX 18, 59; XXIII 26, 32; zob. P. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001, 155.

[10] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXIII 25, 49; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjene*, s. 155. Na temat nabywania cnót w nauczaniu Grzegorza Wielkiego por. O. Kashchuk, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, RBL 61 (2008) 143-153.

[11] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* I 35, 49.

[12] Por. tamże VIII 10, 20; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 155.

[13] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIV 35, 42; X 15, 27; zob. C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, 178-179; J.J. O'Donnell, , *The Holiness of Gregory*, w: *Gregory the Great. A symposium*, ed. J.C. Cavadini, London 2001, 72. W tym przekonaniu Grzegorz Wielki nawiązuje do wcześniejszej myśli filozoficzno-patrystycznej. W platonizmie dusza jako element duchowy i ciało jako element przynależący do świata materialnego były uważane za rzeczywistości o nieporównywalnym znaczeniu. Według Platona, dusza ludzka jest trojaka: rozumna, zmysłowo-popędliwa i zmysłowo-pożądliwa (wegetatywna). Duszę zmysłowo-popędliwą posiadają zwierzęta, a duszę wegetatywną także i rośliny, natomiast duszę rozumną posiada tylko człowiek, którego ona wyróżnia spośród żywej przyrody, por. Plato, *Timaeus* 69a-71a; *Respublica* IX 580d; zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, 12-13. Oprócz ożywiania ciała Platon

często przeciwstawia duchowe wnętrze (*intus, intrinsecus, internus, intimus*) człowieka temu, co znajduje się na zewnątrz (*exterior, exterius, extrinsecus, foris, foras*)[14].

Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego, fundament dobrego postępowania stanowią cnoty kardynalne: roztropność (*prudentia*), umiarkowanie (*temperantia*), męstwo (*fortitudo*) i sprawiedliwość (*iustitia*)[15]. Przez nie i przez inne wypływające z nich cnoty dusza podnosi się na wyżyny sprawiedliwego życia[16]. Autor nie wyszczególnia którejś spośród cnót kardynalnych jako najważniejszej i uprzedniej w stosunku do innych, ani nie podaje ich definicji[17].

---

przypisał duszy funkcję poznawania świata idei. W ten sposób podział człowieka na duszę i ciało został rozszerzony do trychotomii: ciało, niższa część duszy i rozumna część duszy, czyli umysł, który jest najważniejszą częścią człowieka; por. Plato, *Phaedo* 66b-67 i 79-80a; *Meno* 88e-89a; *Respublica* IV 441e; zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, 31-32; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004, 75; P.F.X. Murphy, *The moral virtues in patristic thought*, „Seminarium" 9 (1969) 406. Źródła patrystycznej trychotomii człowieka są jednak zasadniczo biblijne (1Tes 5, 23); por. Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 75. W piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim nawiązywał do niej Klemens Aleksandryjski, który twierdził, że człowiek składa się z ciała i duszy, w której jest część irracjonalna i duchowa. To ta ostatnia, dokładniej rzecz biorąc, stanowi prawdziwego człowieka; por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 10, 68, 5; III 77, 3; V 87, 4; zob. L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2: V. Grossi – L.F. Ladaria – Ph. Lécrivain – B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 91; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 191-192. Takiego też rozróżnienia w człowieku dokonał Orygenes (*Fragmenta in Matthaeum* 302); por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 192-195; H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 123-129; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94. Podobnie wypowiadał się Augustyn, który pojmował człowieka jako złożonego z ciała i rozumnej duszy, por. Augustinus, *De Trinitate* VII 4, 7; *De quantitate animae* XII 22; zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 98.

[14] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* III 9, 15; XXVI 28, 52; X 18, 35; III 9, 15; XXIX 17, 31; XXX 5, 20; XIII 5, 5; XXVI 30, 56; VI 33, 52; V 31, 54; VIII 26, 45; V 6, 9; XX 38, 73; X 16, 32; XI 29, 40. W *Moraliach* często występuje opozycja *exterioritas – interioritas* rozumiana jako przeciwstawienie tego, co może odwracać od Boga, temu, co pozwala Go spotkać, zob. Dagens, *Saint Grégoire*, s. 191-195.

[15] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 49, 77, CCL 143, 106: „Donum quippe Spiritus quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format [...]; In his quattuor virtutibus tota boni operis structura consurgit"; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 26; G.R. Evans, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 10.

[16] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 49, 77, CCL 143, 106: „Intra hos autem quattuor domus angulos filii convivantur, quia intra arcana mentis, quae principaliter his quattuor virtutibus ad summae rectitudinis culmen erigitur, virtutes ceterae quasi quaedam cordis soboles se invicem pascunt"; por. tenże, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 3, 8, CCL 142, 37: „Possumus etiam per quattuor partes principales quattuor virtutes accipere, ex quibus reliquae virtutes oriuntur, videlicet prudentiam, fortitudinem, iustitiam atque temperantiam". Zob. G.C. Carluccio, *The seven steps to spiritual perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa 1949, 26; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 26.24.

[17] Por. M.L. Colish, *The stoic tradition from antiquity to the early middle ages*, t. 2: *Stoicism in*

Zdaniem Papieża, kardynalne cnoty są jednak niewystarczające, aby stawić opór wszystkim pokusom[18], dlatego konieczne są następujące dary Ducha Świętego: mądrość (*sapientia*), rozumienie (*intellectus*), rozwaga (*consilium*), męstwo (*fortitudo*), wiedza (*scientia*), pobożność (*pietas*) oraz bojaźń Pana (*timor Domini*). Umacniają one kardynalne cnoty przez utrwalenie w dobru i zabezpieczają przed możliwymi upadkami[19]. Dary Ducha Świętego, jako nadnaturalne dobra, udoskonalają działanie cnót kardynalnych, które dochodzą do pełnego działania nadprzyrodzonego dopiero przy współdziałaniu siedmiu darów. Przy wzajemnej współpracy cnót i darów Ducha Świętego, człowiek zostaje uzdolniony do przezwyciężenia wszystkich pokus[20]. Dary Ducha Świętego są konieczne do uzyskania i umocnienia stanu duchowej doskonałości oraz do zbawienia, dlatego muszą one trwale istnieć w duszy sprawiedliwego człowieka[21].

Posiadanie cnót kardynalnych i darów Ducha Świętego nie stanowi jednak pełni duchowej doskonałości człowieka. Dopiero rozwój i działanie cnót teologicznych na podstawie cnót kardynalnych nadaje i zapewnia życiu wewnętrznemu miarę pełni i doskonałości. Człowiek posiadający cnoty kardynalne i wzmocniony przez dary Ducha Świętego, może osiągnąć doskonałość ducha (*perfectionis summa*) tylko w praktykowaniu cnót teologicznych: nadziei (*spes*), wiary (*fides*) i miłości (*caritas*). Wtedy nie brakuje mu już żadnej cnoty[22]. Chociaż, według Papieża, cnoty teologiczne są bardziej doskonałe w sobie, niż dary Ducha Świętego, to jednak funkcja każdej teologicznej cno-

---

Christian Latin thought through the sixth century, Leiden – New York – København – Köln 1990, 264-265.

[18] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 49, 76; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 54.

[19] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 49, 77, CCL 143, 106: „Donum quippe Spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format, eamdem mentem ut contra singula quaeque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem"; tamże II 49, 78; I 27, 38; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 25-26; W. Furman, *Wpływ św. Grzegorza na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Świętego*, Lublin 1961, 3-4 i 19-20.

[20] Por. Carluccio, *The seven steps*, s. 27; Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 21; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, 91.

[21] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 56, 91; *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 5, 11; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 57-58; Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 7-8.

[22] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXV 16, 42, CCL 143B, 1803: „Septem quoque filios, et tres filias recepit [Ecclesia], quia eorum mentibus quos septem virtutibus generat ad perfectionis summam, spem, fidem caritatemque coniungit, ut tanto verius prole sua gaudeat, quanto suis fidelibus nil deesse virtutis pensat"; tamże I 27, 38, CCL 143, 45-46: „Sed habent in nobis septem filii tres procul dubio sorores suas, quia quidquid virile hi virtutum sensus faciunt, spei, fidei caritatique coniungunt. Neque enim ad denarii perfectionem septem filii perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agent"; tamże XXXV 16, 42; I 33, 46; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 28 i 26.

ty ożywia się przez natchnienie Ducha Świętego, który działa przez dary[23]. Wtedy dary Ducha Świętego stają się bardziej owocne[24]. Na podstawie analizy powyższych wypowiedzi możemy więc stwierdzić, że trwanie człowieka w duchowej doskonałości, zakłada posiadanie przez niego kardynalnych cnót, darów Ducha Świętego oraz cnót teologicznych. Te trzy grupy duchowych dóbr wiążą się ze sobą w sposób nierozerwalny[25].

Grzegorz Wielki oprócz przedstawionych cnót wyodrębnia także inne cnoty moralne, które kształtują ludzkiego ducha. W sposób szczególny podkreśla znaczenie pokory (*humilitas*). Jego zdaniem, pokora utrwala inne cnoty w ich dobrym działaniu pod tym względem, że strzeże, aby przez pokusę pychy nie przerodziły się one w wady. Dlatego cnota ta, według naszego Autora, jest

---

[23] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* I 33, 46; XXXV 16, 42; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 29 i 68-69; Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 36-37; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 29; Aumann, *Zarys historii duchowości*, s. 91.

[24] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* I 32, 45-33, 46; XXXV 16, 42; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 27-28.

[25] Grzegorzowe poglądy w zakresie aretologii stanowią w dużym stopniu kontynuację wcześniejszej tradycji filozoficzno-teologicznej. Idea czterech kardynalnych cnót jest widoczna już w pismach Platona (por. Plato, *Respublica* IV 427d-435a; zob. J. Seth, *Virtue*, w: *Dictionary of philosophy and psychology*, ed. J.M. Baldwin, Gloucester 1960, 764; R. Gillet, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job (I-II)*, ed. R. Gillet, SCh 32bis, Paris 1975, 105), stoików (por. Stobaeus, *Anthologium* II 59, 4; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, 411-412), Cycerona (por. Cicero, *De inventione* II 159; zob. G.R. Evans, *The thought*, s. 110), Plotyna (por. Plotinus, *Enneades* I 2; zob. B. Świtalski, *Plotyn a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, 30), a na gruncie chrześcijańskim w Piśmie Świętym (Mdr 8, 7) (por. G.P. Evans, *Cardinal virtues*, w: *The new dictionary of catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville 1993, 114), Klemensa Aleksandryjskiego (por. Murphy, *The moral virtues*, s. 407.), Orygenesa (por. Origenes, *De principiis* IV 4, 2; zob. Murphy, *The moral virtues*, s. 409), Ambrożego (por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* V 62; zob. Colish, *The stoic tradition*, s. 62; Murphy, *The moral virtues*, s. 415; szerzej na temat aretologii Ambrożego por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle eksportacji pastoralnych*, Lublin 1996, 119-162; tenże, *Nabywanie cnót w ambrozjańskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, s. 77-88) i Augustyna (por. Augustinus, *De diversis quaestionibus* XXXI 1; *De Genesi contra Manichaeos* II 10, 14; zob. Colish, *The stoic tradition*, s. 215; B. Świtalski, *Plotyn a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, 56-57; Murphy, *The moral virtues*, s. 415). Doktryna o siedmiu darach Ducha Świętego została zaczerpnięta z Pisma Świętego (Iz 11, 2-3). Odwoływali się do niej także Ojcowie Kościoła, m.in. Justyn, Orygenes i Augustyn. Umieszczali je jednak w różnych kontekstach (por. G. P. Evans, *Gifts of the Holy Spirit*, w: *The new dictionary of catholic spirituality*, s. 436-437). Tak np. Augustyn zestawił siedem darów Ducha Świętego z błogosławieństwami z Kazania na Górze (por. Augustinus, *De sermone Domini in Monte* I 3, 10-I 4, 11; zob. J. Zbiciak, *Augustyn: Myśl ascetyczno-mistyczna*, EK I 1112). Również idea cnót teologicznych ma swoje źródło w Piśmie Świętym (1Kor 13, 13). Znajduje odzwierciedlenie u takich Ojców Kościoła, jak m.in. Ambroży (por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 30; *De Isaac et anima* IV 26; zob. Pałucki, *Święty Ambroży*, s. 156-159) i Augustyn, według którego teologiczne cnoty są konieczne do osiągnięcia Najwyższego Dobra (por. Augustinus, *Soliloquia* I 6, 12; zob. Świtalski, *Plotyn a etyka*, s. 58).

początkiem wszelkiej innej cnoty (*origo virtutis*)[26]. Inną cnotą, przywoływaną najczęściej przez Grzegorza Wielkiego i mocno związaną z pokorą, jest posłuszeństwo (*oboedientia*) wobec woli Bożej[27].

Nowatorstwo Grzegorza Wielkiego w zakresie aretologii polega na tym, że on jako pierwszy zwrócił uwagę na wzajemny stosunek cnót i darów Ducha Świętego[28]. Jest on pierwszym teologiem, który rozwija usystematyzowaną teologię darów Ducha Świętego[29]. Określając zarówno dary Ducha Świętego, jak i cnoty terminem *virtus*, umieszcza je w tej samej kategorii duchowych dóbr[30]. Autor *Moraliów* głosi ideę harmonijnego połączenia i współpracy wszystkich cnót: kardynalnych, darów Ducha Świętego i teologicznych. Brak jakiejkolwiek z cnót powoduje, że inne albo wcale nie są cnotami, albo przynajmniej bardzo niedoskonałymi[31].

---

[26] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 46, 76, CCL 143A, 1390: „Quia enim origo virtutis humilitas est, illa in nobis virtus veraciter pullulat, quae in radice propria, id est in humilitate perdurat; tamże XXV 12, 30; XXXIV 23, 54; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 26-27; J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, 45; M. Porcel, *La doctrina monastica de S. Gregorio Magno y la „Regula Monachorum"*, Madrid 1951, 109-115; R. Gillet, *Introduction*, s. 93 i 66-67. Znaczenie cnoty pokory podkreślali niemalże wszyscy pisarze wczesnochrześcijańscy, jak Orygenes, Tertulian, Cyprian, Laktancjusz, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Hilary z Poitiers, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Paulin z Noli, Prosper z Akwitanii, Leon Wielki, czy Jan Kasjan; por. S. Witek, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, RTK 17 (1970) z. 3, 5-24; M. Szram, *Pokora – „matka cnót" w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) z. 4, 43-64; A. Eckmann, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 83-97; O. Schaffner, *Christliche Demut. Der hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959. Cnota ta była uznawana za dobro o szczególnej wartości w duchowości monastycznej; por. E.M. Heufelder – G. Braso, *Droga ku Bogu według Reguły św. Benedykta*, tłum. W. Szlęzak – A. Świderkówna, Kraków 1981, 42-46.

[27] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXV 14, 32; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 27-28; S. Sojka, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, 97-105; Porcel, *La doctrina*, s. 99-109; A. de Vogüé, *The views of St. Gregory the Great on the religious life in his Commentary on the Book of Kings (II)*, „Cistercian Studies" 17 (1982) 230-231. Grzegorzowe akcentowanie cnoty posłuszeństwa może być zaczerpnięte z duchowości monastycznej; por. Braso, *Droga ku Bogu*, s. 57-61; Porcel, *La doctrina*, s. 99-109.200-203.

[28] Por. Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 32-33.

[29] Por. L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1998, 286-288.

[30] Por. Carluccio, *The seven steps*, s. 53-54.

[31] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* I 32, 45, CCL 143, 49: „Sed illud in hoc filiorum convivio perscrutandum video, quod semetipsos invicem pascunt. Valde enim singula quaelibet virtus destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur"; tamże XXII 1, 2, CCL 143A, 1092: „Hoc autem primum sciendum est, quia quisquis virtute aliqua pollere creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subiacet. Nam si ex alio vitiis subditur, nec hoc est solidum, ubi stare putabatur. Unaquaeque enim virtus tanto minor est, quanto desunt caeterae: [...]";tamże XXII 1, 2; I 27, 38; *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 2, 19; zob. R. Gillet, *Introduction*, s. 106-108; Colish, *The stoic tradition*, s. 263 i 265; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 25; G.R. Evans, *The thought*, s 10. Podobnie jak przedstawiona powyżej aretologia Biskupa Rzymu tak też idea harmonijnej współ-

2. Posiadanie cnót podstawą duchowej łączności z Bogiem. Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego człowiek, który posiada cnoty, trwa w duchowej łączności z Bogiem. Potwierdzenie takiego przekonania odnajdujemy w *Moraliach*:

> „[...] przez przybycie Ducha w każdym z nas powstaje mądrość, rozumienie, rada, męstwo, wiedza, pobożność oraz bojaźń Pana [...]”[32].

Z analizy przytoczonej wypowiedzi możemy wyprowadzić wniosek, że posiadanie wyliczonych darów Ducha Świętego, które Autor *Moraliów* włączył do kategorii cnót, zakłada przybycie Ducha Świętego (*per adventum Spiritus)* do człowieka, a dokładniej do jego umysłu. Można więc stwierdzić, że posiadanie cnót jest niemożliwe bez duchowej łączności z Duchem Świętym, z Bogiem. Wyprowadzony wniosek znajduje potwierdzenie także w innym tekście *Moraliów*, w którym Grzegorz stwierdza, że w darach Ducha Świętego, uzdalniających człowieka do nadnaturalnego życia, Duch Święty trwa zawsze (*semper manere*). Spośród tych darów wymienia cnotę łagodności (*mansuetudo*), pokory (*humilitas*), cierpliwości (*patientia*), wiary (*fides*), nadziei (*spes*) i miłości (*caritas*)[33]. W innym miejscu *Moraliów* Papież zwraca uwagę, że nie tylko te wspomniane cnoty uzdalniają człowieka do nadnaturalnego życia, ale wszystkie[34]. Dlatego możemy stwierdzić, że w jego przekonaniu, we wszystkich cnotach trwa Duch Święty. Posiadanie cnót utożsamia się więc ze stanem trwania w duchowej łączności z Bogiem. Potwierdzeniem takiego poglądu może służyć tekst nawiązujący do Księgi Hioba (Hi 29,15), w którym

---

pracy cnót znajduje odzwierciedlenie we wcześniejszej tradycji. Na temat harmonijnego połączenia wszystkich cnót wypowiadał się Platon (por. Plato, *Protagoras* 329c-349b; zob. T. Penner, *The unity of virtue*, „Philosophical Review” 82 (1973) 35-68; G. Vlastos, *Platonic studies*, Princeton 1981, 221-265; Gillet, *Introduction*, s. 105), a zwłaszcza stoicy. Według nich wszystkie cnoty są przejawem wiedzy o tym, co dobre i złe i dlatego tworzą jedność. Kto ma jedną cnotę, ten ma wszystkie (por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 125; Stobaeus, *Anthologium* II 59, 4; II 60, 9; zob. Reale, *Historia filozofii*, t. 3, s. 411-413; Gillet, *Introduction*, s. 103-109). Nawiązanie do filozoficznego poglądu o jedności cnót znajduje wyraz między innymi u Klemensa Aleksandryjskiego (por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 80, 3; zob. P. Szczur, *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące* ἀγάπη *według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, 52-64), Orygenesa (por. M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 63), Ambrożego (por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* II 8, 43; zob. Colish, *The stoic tradition*, s. 62-66; Gillet, *Introduction*, s. 105), Augustyna (por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae* I 15, 25; zob. Colish, *The stoic tradition*, s. 217-220; J.M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge 1997, 161-162).

[32] Gregorius Magnus, *Moralia* I 27, 38, CCL 143, 45: „[...] per adventum Spiritus, sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas ac timor Domini unicuique nostrum gignitur, [...]”, przekłady tekstów Grzegorza pochodzą od autora artykułu.

[33] Por. tamże II 56, 91.

[34] Por. tamże XIX 30, 53.

czytamy, że obfitość cnót (*turba virtutum*) otacza Boga, zasiadającego w umyśle sprawiedliwych ludzi[35].

Łączność z Bogiem w stanie posiadania cnót Grzegorz Wielki uważa za tak ścisłą, że określa ją mianem posiadania Boga. Dowodzi, że dusza człowieka cnotliwego, napełniona darami Ducha Świętego, jest także napełniona miłością (*amor*) do Boga [36]. U Autora *Moraliów* miłowanie Boga jest równoznaczne z pragnieniem Go[37]. Człowiek zaś, który pragnie, czyli miłuje Boga z całego serca, już Go posiada (*habere*) w tym życiu[38]. Miłość ta, jako posiadanie Boga, jest rodzajem duchowej wiedzy[39]. Posiadanie Boga nie oznacza jednak, że człowiek włada Bogiem, lecz że znajduje się z Nim w bardzo bliskiej duchowej łączności, uzyskanej za pośrednictwem cnót. Na podstawie powyższych twierdzeń można więc wyprowadzić wniosek, że człowiek posiadający cnoty miłuje Boga, co utożsamia się z trwaniem w ścisłej duchowej łączności z Nim, którą nasz Autor określa jako posiadanie Boga. Można też stwierdzić odwrotnie, że posiadanie Boga zakłada posiadanie cnót z ich umiłowaniem (*amor virtutum*) ze względu na łączność z Bogiem, która dokonuje się przez ich pośrednictwo[40]. W ten sposób Grzegorz Wielki ukazuje, że cnoty jako dobra duchowe nie są celem samym w sobie, lecz środkiem, za pośrednictwem którego człowiek nawiązuje łączność z Bogiem.

Według Grzegorza Wielkiego, człowiek łącząc się z Bogiem upodabnia się do Niego. Papież naucza, że w ludzkim umyśle, czyli w duchu, odbija się obraz i podobieństwo Boże[41]. One są naznaczone dynamizmem, wyrażającym się w dążeniu ku doskonałości. Człowiek więc, gdy kieruje się w życiu cnota-

---

[35] Por. tamże XX 5, 12, CCL 143A, 1010: „Sive certe quasi rex sedet [Dominus] circumstante exercitu, quia praesidentem illum mentibus electorum circumstat turba virtutum"; zob. tenże, *Homiliae in Evangelia* II 30, 2, CCL 141, 257: „Qui ergo Deum vere diligit, qui eius mandata custodit, in eius corde Dominus et venit et mansionem facit".

[36] Por. tenże, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* II 1, 6; *Moralia* I 27, 38; zob. Carluccio, *The seven steps*, s. 43-44; Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 5-6.

[37] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* II 29, 11; II 30, 10. J. Morson dowodzi, że u Grzegorza Wielkiego terminy *desiderare*, *amare* i *diligere* są synonimami, por. J. Morson, *Seeking God by desire*, „Cistercian Studies" 2 (1967) 175-185.

[38] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* II 30, 1, CCL 141, 256: „Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet quem amat. Neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum quem diligit non haberet. Sed ecce, si unusquisque vestrum requiratur an diligat Deum, tota fiducia et secura mente respondet, Diligo"; zob. M. Casey, *Spiritual desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great*, „Cistercian Studies" 16 (1981) 302; Leclercq, *Miłość nauki*, s. 42.

[39] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* II 27, 4, CCL 141, 232: „Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, qui, a terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant"; zob. Casey, *Spiritual desire*, s. 313.

[40] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 12.

[41] Pojęcia *obraz i podobieństwo Boże* Grzegorz Wielki zdaje się traktować jako równoznaczne; por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* II 34, 6.

mi, czyli zmierza do duchowej doskonałości, w swoim umyśle coraz bardziej upodabnia się do Boga[42].

[42] Por. tenże, *Moralia* V 45, 78; V 35, 64; zob. G.R. Evans, *The thought*, s. 64-65. W Grzegorzowej koncepcji cnót jako dóbr, za pośrednictwem których człowiek łączy się z Bogiem, istnieje wiele nawiązań do wcześniejszych myślicieli zarówno przedchrześcijańskich, jak i chrześcijańskich. Spośród autorów przedchrześcijańskich już Platon i jego kontynuatorzy twierdzili, że dusza doskonali się za pośrednictwem cnoty. Cnota nie jest dobrem samym w sobie, lecz dobrem, które powinno doprowadzić człowieka do łączności z Absolutem przez upodobnienie do Niego, w sposób szczególny przejawiającej się w kontemplacji rzeczywistości ponadzmysłowej. Według Platona, posiadanie cnoty jest zadatkiem pozaziemskiego szczęścia; por. Plato, *Gorgias* 470; *Theaetetus* 176; *Apologia* 38a; *Symposium* 210e-211b; *Phaedrus* 249d; *Phaedo* 69a-d; 113d-115a; *Meno* 87-89; *Protagoras* 360d-361; *Respublica* IX 580c; *Leges* IV 716-717. Podobne poglądy głosili neoplatonicy, por. Plotinus, *Enneades* I 4; I 2; I 6; VI 9; zob. Świtalski, *Plotyn a etyka*, s. 5. Można także znaleźć podobieństwa myśli Grzegorza Wielkiego z poglądami Arystotelesa, który nauczał, że życie polegające na działaniu rozumnym, które jest życiem cnotliwym, w jakiś sposób prowadzi do tego, co wykracza poza wymiar ludzki, do upodobnienia się do życia boskiego; por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* K7, 1177b-1178a; K 8, 1178b; A 7, 1097b-1098a; A 13, 1102b; B 6, 1106; B 6, 1107a; E 1, 1129b. Istnieje różnica w poglądach na cnotę u Grzegorza Wielkiego i u stoików. Polega ona na tym, że cnota według stoików nie jest środkiem do jakichś wyższych celów, lecz dobrem samym w sobie, por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 89; Stobaeus, *Anthologium* II 77, 16; zob. M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995, 212-226 i 171-182. W przekonaniu o duchowej łączności cnotliwego człowieka z Bogiem Grzegorz Wielki bardziej nawiązuje do autorów wczesnochrześcijańskich. Orygenes, którego nauczanie wywarło wpływ na późniejszych pisarzy, twierdził, że naśladowanie Chrystusa przez praktykę cnót, z którymi się On utożsamia, jest prawdziwym udziałem w Jego istocie. Według Aleksandryjczyka człowiek, który naśladuje Chrystusa i służy Mu, służy wszystkim cnotom i odwrotnie, kto zdobył cnoty, w tym zamieszkał Chrystus. Ponieważ wszystkie cnoty pochodzą od najwyższego Boga, to ostatecznie On sam mieszka w tych, którzy je zachowują, por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 17; VI 48; VIII 64; *Commentarium in Epistulam ad Romanos* I 1; VI 11; X 7; zob. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, 103; tenże, *Chrystus jako uosobienie cnót*, s. 61-63. Ambroży w dużej części nawiązując do stoików, głosił, że cnota jest jedynym i najwyższym dobrem. Ani dobra zewnętrzne, ani dobra ciała, lecz tylko cnota udziela człowiekowi szczęśliwego życia, przez które osiąga się życie wieczne. Jego stwierdzenie, że cnota jest najwyższym dobrem, łagodzi jednak teza, że człowiek cnotliwy trwa w przyjaźni z Bogiem, czyli że cnota jest środkiem łączącym człowieka z Bogiem, por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* II 5, 18; II 1, 1-3; *De Iacob et vita beata* I 7, 30; zob. J. Pałucki, *Rola dziedzictwa kultury klasycznej w nauczaniu św. Ambrożego*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 149-163; tenże, *Święty Ambroży jako duszpasterz*, s. 133-134; R. Palla, *Introduzione*, w: Ambrosius, *De Iacob et vita beata*, SAEMO 3, Milano 1982, 219-220; R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 171-174. Już wcześniej Laktancjusz twierdził, że cnota jest warunkiem wiecznego życia. Zatraca ona samoistną wartość i nabiera charakteru służebnego jako środek do wieczności, por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 8, 1; VI 4, 11; zob. B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Łódź 1962, 38. Podobnie wypowiadał się Jan Kasjan, por. Joannes Cassianus, *Collationes* I 8; XXIII 3; VI 3; zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków – Tyniec 2004, 103-106. Św. Augustyn w sposób wyraźny odrzucił stoickie stwierdzenie, że cnota jest celem samym w sobie. Według niego, cnoty są pośrednimi dobrami, środkami do celu, którym jest stan posiadania doskonałej mądrości

Zdaniem Grzegorza Wielkiego, bliska duchowa łączność z Bogiem w życiu ziemskim znajduje swoją pełnię i najwyższy wyraz w akcie kontemplowania Boga. Papież jest przekonany, że umysł wywyższony przez Bożą łaskę do posiadania dóbr duchowych, przewyższając wszystko, co przemijające, i zgłębiając duchową rzeczywistość, może podnieść się w modlitwie do stanu kontemplacji[43]. Jest ona najbardziej wzniosłym doświadczeniem, do którego może doprowadzić trwanie w łączności z Bogiem i które jest najwyższym wyrazem tej łączności[44].

3. Łączność człowieka z Bogiem zapowiedzią niebiańskiego życia. Zdaniem Autora *Moraliów*, człowiek posiadający cnoty, chociaż prowadzi życie na tej ziemi i z tego powodu nie może w pełni uczestniczyć w życiu niebiańskim, może jednak przez złączenie z Bogiem w jakiś sposób kosztować niebiańskiej rzeczywistości. Potwierdzenie takiego przekonania odnajdujemy w tekście *Moraliów*, nawiązującym do wypowiedzi biblijnych:

> „Starą rzeczywistość zapewne starego człowieka ginącego wśród występków opłakiwał ten [psalmista], który mówi: «Zestarzałem się wśród wszystkich nieprzyjaciół moich» (Ps 6, 8). Przeciwnie inny [autor Księgi Koheleta] zachęcając do radowania się cnotami mówi: «Raduj się, młodzieńcze, w młodości swojej» (Koh 2, 9). Jak gdyby mówił: Każdy dzielny niech się raduje w swoim odnowieniu, to znaczy niech nie pokłada swojej radości w przyjemności starego sposobu życia, lecz w cnocie nowego sposobu życia"[45].

---

i prawdy w samym Bogu, utożsamiający się z poznaniem Boga i posiadaniem Go. Przedstawione dotąd poglądy Augustyna są bardzo podobne do poglądów Grzegorza Wielkiego. Biskup Hippony jednak wraz z rozwojem swojej myśli zmienił pogląd w tej kwestii. Według niego, nie ma mędrców wśród ludzi w życiu ziemskim, a więc nie ma ludzi, którzy poznaliby i posiadali Boga. Człowiek pozna Boga tylko w życiu po cielesnej śmierci, por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae* XV 25; XIX 35 - XXV 47; XXII 41; XIV 24; *De musica* VI 16, 52; *Soliloquia* I 6, 12; *Enarrationes in Psalmos* 83, 11; zob. W.S. Babcock, *„Cupiditas" and „Caritas": The early Augustine on love and human fulfilment*, w: *The ethics of St. Augustine*, red. W.S. Babcock, Atlanta 1991, 49 i 52-53; Colish, *The stoic tradition*, s. 213 i 216-219; Świtalski, *Plotyn a etyka*, s. 40.

[43] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 49, 99; VIII 30, 49; V 30, 53; X 18, 34; zob. Porcel, *La doctrina*, s. 141-147.

[44] Por. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 107-108; Gillet, *Introduction*, s. 36-48. Chociaż Grzegorz Wielki podkreśla, że trwanie w łączności z Bogiem jest doniosłe, to jednak jest zdania, iż etap ten, pomimo że jest w kontemplacji niezbędny, jest niewystarczający. Według Biskupa Rzymu są ludzie, którzy miłują Boga i pełnią dobre dzieła, a nie znają radości kontemplacji, ponieważ kontemplacja wymaga szczególnego przygotowania ducha; por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* II 5, 1; *Moralia* VIII 24, 41; V 28, 50; V 33, 58-60; V 36, 66; XVIII 50, 82; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 35-65; Gillet, *Introduction*, s. 68-72; Rosik, *Finalizm*, s. 188, 210 i 221-222; P. Catry, *Les voies de l'Esprit chez Grégoire*, w: *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, ed. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 207-214; Carluccio, *The seven steps*, s. 47-49.

[45] Gregorius Magnus, *Moralia* XXIV 4, 8, CCL 143B, 1194: „Senectutem quippe veteris homi-

W powyższej wypowiedzi możemy zauważyć, że Papież przeciwstawia starą rzeczywistość człowieka (*senectus, vita vetus*), powiązaną z występkami (*vitia*), nowej rzeczywistości człowieka (*renovatio*, *conversatio nova*), utożsamianej z cnotami (*virtutes*). Twierdzi, że autor Księgi Koheleta zachęca do radowania się w cnotach (*gaudere in virtutibus*), później dodaje, że ten sam autor biblijny zdaje się zachęcać, aby każdy dzielny człowiek radował się w swoim odnowieniu (*fortis quisque gaudeat in renovatione sua*). W celu wyjaśnienia, co Grzegorz Wielki rozumie przez odnowienie, należy zaznaczyć, że powyższy tekst został umieszczony w kontekście wypowiedzi o Chrystusowym przyjściu na świat ziemski, w celu odnowienia człowieka do nieskazitelności poprzedniego, rajskiego życia (*prioris vitae integritas*). Odnowienie więc, według Grzegorza Wielkiego, oznacza zbawienie człowieka, dokonane przez Chrystusa. Odnowienie to, jak wykazaliśmy wyżej, Papież utożsamia z posiadaniem cnót, dlatego należy wnioskować, że zbawcza rzeczywistość nowego życia, udostępniona człowiekowi przez Chrystusa, uobecnia się już w cnotach jeszcze za ziemskiego życia człowieka. Posiadanie cnót jest więc zadatkiem uczestnictwa w niebiańskiej rzeczywistości[46]. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w wypowiedziach dotyczących teologicznych cnót nadziei i wiary. W nich Autor *Moraliów* stwierdza, że nadzieja podnosi ducha ludzkiego do wieczności[47], a w wierze zaczyna się w tym życiu oglądanie Boga, które w przyszłości dokona się w pełnym widzeniu[48].

Stan uczestniczenia sprawiedliwego człowieka w niebiańskiej rzeczywistości w życiu ziemskim, Grzegorz uważa za niebiańskie życie. Papież podkreśla, że człowiek w stanie posiadania cnót, przez które łączy się z Bogiem, prowadzi życie nadprzyrodzone[49]. Jest ono doskonałością dodaną do naturalnego życia, którą można uzyskać tylko przy pomocy darów Ducha Świętego[50]. Jest ono przeciwieństwem śmierci, rozumianej jako stan przebywania człowieka w grzechu[51]. Dlatego Autor *Moraliów* uważa stan posiadania duchowych dóbr za synonim życia[52]. Właśnie życie, zjednoczone z Bogiem i przeniknięte dara-

---

nis inter vitia tabescentem deflebat ille qui ait: «Inveteravi inter omnes inimicos meos» (Ps 6, 8). E contra alius gaudere in virtutibus admonens, dicit: «Laetare, iuvenis, in adolescentia tua» (Koh 2, 9). Ac si diceret: Fortis quisque gaudeat in renovatione sua; id est, laetitiam suam non in vitae veteris voluptate, sed in conversationis novae virtute constituat".

[46] Por. tamże XIX 30, 53; zob. Rosik, *Finalizm*, s. 108.

[47] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VI 22, 39.

[48] Por. tamże XVIII 54, 93.

[49] Por. tamże XVIII 54, 92; XIX 30, 53; I 27, 38; tenże, *Dialogi* IV 47.

[50] Por. Carluccio, *The seven steps*, s. 41-42; Rosik, *Finalizm*, s. 107, 136-137 i 172-177; Furman, *Wpływ św. Grzegorza*, s. 19-20.

[51] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIX 30, 53; XXIX 32, 76.

[52] Por. tamże I 35, 50, CCL 143, 51: „Atque in inguine feriunt [maligni spiritus], quia virtutem cordis delectatione carnis occidunt. In inguine quippe ferire, est vitam mentis delectatione carnis perforare".

mi Ducha Świętego, ze względu na ścisłą łączność z rzeczywistością niebiańską, Papież określa mianem życia niebiańskiego (*caelestis vita*)[53].

Autor *Moraliów* naucza, że stan uczestniczenia człowieka w niebiańskim życiu za pośrednictwem cnót, utożsamia się ze stanem szczęścia[54]. Papież pisze, że z tego powodu, iż grzech zabija duszę i odcina ją od wewnętrznego, czyli nadprzyrodzonego życia[55], ta dusza, która została opanowana przez główne grzechy (*principalia vitia*), jest nieszczęśliwa (*infelix*)[56]. Na tej podstawie można stwierdzić, że dusza uwolniona od grzechów, jako przeciwieństwa cnót, jest szczęśliwa. W tym kontekście na uwagę zasługuje następująca wypowiedź Papieża:

> „Ponieważ groby ukrywają zmarłych, cóż innego oznaczają groby, niż niegodziwych, w których odcięte od szczęśliwego życia dusze pozostają jakby ukryte w grobach?"[57].

W powyższym zdaniu Grzegorz Wielki zwraca uwagę, że ludzie niegodziwi (*reprobi*), czyli ludzie przebywający w stanie grzechu, a więc nie troszczący się o cnoty, są odcięci od szczęśliwego życia (*a vita beatitudinis*). Z takiego przekonania można wyprowadzić wniosek, że ludzie sprawiedliwi, posiadający cnoty żyją szczęśliwie. Należy zwrócić uwagę, że użycie przez Autora zwrotu *vita beatitudinis* może świadczyć, iż szczęśliwe życie w czasie obecnym jest początkiem i zadatkiem życia szczęśliwego w wieczności, które nasz Autor bardzo często określa terminami, spokrewnionymi pod względem rdzenia z rzeczownikiem *beatitudo*[58].

---

[53] Por. tamże XVIII 53, 87, CCL 143A, 950: „Hinc est enim quod sponsi voce de sancta Ecclesia dicitur: «Quae est ista quae ascendit dealbata?» (Pnp 8, 5). Quia enim Sancta Ecclesia caelestem vitam naturaliter non habet, sed superveniente Spiritu, pulchritudine donorum componitur, non alba sed dealbata memoratur".

[54] Na temat istoty duchowego szczęścia w życiu ziemskim por. O. Kashchuk, *Utrapienie a prawdziwe ziemskie szczęście w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 380-384.

[55] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIV 16, 19.

[56] Por. tamże, XXXI 45, 90. Klasyfikacja wad u Grzegorza Wielkiego nawiązuje do Augustyna i Kasjana. Podobnie jak Augustyn (*De Genesi ad litteram* XI 15, 19), w pysze Grzegorz Wielki dostrzega źródło wszystkich wad (*Moralia* XXXI 45, 87-88). Sam podział wad zgadza się z podziałem Kasjana (*De institutis caenobiorum* V 1); zob. Rosik, *Finalizm*, s. 48; Gillet, *Introduction*, s. 89-93.

[57] Gregorius Magnus, *Moralia* XV 59, 70, CCL 143A, 795: „Quia sepulcra mortuos tegunt, quid aliud per sepulcra quam reprobi designantur, in quibus exstinctae a vita beatitudinis animae velut in sepulcris latent?".

[58] Por. tamże IX 49, 75; VI 23, 40; XVII 3, 4; IV 36, 72; VII 3, 3; IV 28, 54; XXXV 14, 25; VII 5, 5; XV 47, 53; XVIII 48, 77; VI 30, 48; XXXV 19, 46; VI 23, 40; XVIII 48, 79; XXXV 14, 28; XXXV 8, 16; VIII 52, 89; XXIX 2, 4. Grzegorzowe znaczenie terminu *beatitudo* zakorzenione jest w tradycji starożytnej i nie odbiega zasadniczo od znaczeń występujących w łacińskim piśmiennictwie; por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1998, 351-352; A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Paris 1954, 111.

W celu potwierdzenia powyższego przekonania należy odwołać się do Grzegorzowej interpretacji następujących słów Apokalipsy:

„Szczęśliwy i święty ten, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu (Ap 20, 6)".

Autor *Moraliów* wyjaśnia, że w przyszłości ten człowiek szczęśliwie (*feliciter*) zmartwychwstanie w ciele, który żyjąc na tej ziemi, zmartwychwstanie ze śmierci swojego umysłu. Powstanie ze śmierci umysłu oznacza nabycie cnót uzdalniających do nadprzyrodzonego życia. Odnosząc wyprowadzone wnioski do cytowanego powyżej fragmentu Apokalipsy, możemy stwierdzić, że człowiek prowadzący nadprzyrodzone życie, jest szczęśliwy (*beatus*), ponieważ ma zapewnione zmartwychwstanie do szczęśliwego życia w wieczności. Szczęście wieczne tego człowieka zaczyna się już teraz w stanie posiadania cnót[59].

***

Podsumowując należy stwierdzić, że zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego posiadanie cnót jest ściśle związane z uczestniczeniem człowieka w niebiańskiej rzeczywistości. Cnoty są duchowymi dobrami, za pośrednictwem których człowiek duchowo łączy się z Bogiem. Trwanie w duchowej łączności z Nim powoduje, że człowiek już w życiu ziemskim uczestniczy w rzeczywistości życia niebiańskiego. Papież uważa ten stan za niebiańskie i szczęśliwe życie.

THE POSSESSION OF VIRTUES AS FORETASTE OF THE CELESTIAL LIFE IN THE TEACHING OF ST. GREGORY THE GREAT

(Summary)

The article discusses a question of the interrelation between the possession of virtues and participation in the reality of the celestial life according to the teaching of St. Gregory the Great. St. Gregory teaches that virtues are the spiritual goods, by means of which a human being acquires the spiritual unity with God. Lasting in the spiritual unity with God causes that a human being, already in the earthly life, participates in the reality of the celestial life. Gregory the Great esteems this state as the celestial and happy life.

[59] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIV 16, 19, CCL 143A, 708: „Unde scriptum est: «Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima» (Ap 20, 6); quia ille post in carne feliciter resurget, qui in hac vita positus, a mentis suae morte resurrexerit".

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Dariusz KASPRZAK OFMCap
(Kraków, UPJPII)

TEMATYKA SPOŁECZNA W PISMACH ŚW. AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Twórczość pisarska św. Ambrożego, bpa Mediolanu (339-397) związana była przede wszystkim z jego działalnością duszpasterską. Jednym z głównych celów jego posługi biskupiej, rozpoczętej w 374 r., było przeciwdziałanie przejawom patologii społecznej, które łamiąc ewangeliczne zasady współżycia, praktycznie uniemożliwiały urzeczywistnianie ideału miłości bliźniego w życiu codziennym[1]. Ambroży nie napisał żadnego osobnego traktatu, gdzie całościowo rozważałby kwestie społeczne. Jednak jako biskup Mediolanu, w swej pracy na rzecz Kościoła starał się uwypuklać moralne znaczenie czynów ludzkich w kontekście ich społecznych konsekwencji. Z tej racji, w większości jego pism, pojawiała się tematyka moralno-społeczna[2].

Motywacja tych duszpastersko-społecznych rozważań była przede wszystkim biblijna. Ambroży wskazywał na teksty z Biblii jako źródło przekazu woli Bożej oraz źródło wiedzy o człowieku i jego obowiązkach względem innych ludzi. Jego zdaniem, celem Objawienia Bożego było udoskonalenie człowieka[3]. W odniesieniu do kwestii moralnych ważna była dla niego także argumentacja filozoficzna, szczególnie koncepcja cnót i powinności, zaczerpnięta z dorobku rzymskiej szkoły stoickiej[4]. Kaznodziejski sposób przekazu Ambrożego miał charakter moralizujący i był dostosowany do codziennych wymogów bycia chrześcijaninem w świecie[5].

---

[1] Por. R. Pankiewicz, *Stosunek św. Ambrożego w „De Nabuthae" do własności i jałmużny*, VoxP 6 (1986) t. 11, 556.

[2] Por. V.R. Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose. A study on „De Nabuthe"*, Roma 1982, 17-21.

[3] Ambrosius, *Exameron* VI 8, 31, ed. K. Schenkl – G. Banterle, SAEMO 1, Milano – Roma 1996², 228; por. L.F. Pizzolato, *La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di sant'Ambrogio*, w: *Ambrosius Episcopus*, ed. G. Lazzati, vol. 1, Milano 1976, 396.

[4] Por. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, 23-98 i 139-141; K. Zelzer, *L'etica di sant'Ambrogio e la tradizione stoica delle virtù*, w: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, SEA 53, Roma 1996, 47-56; I. Błaszczyk, *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003; P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań" Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, 135-242.

[5] Por. M. Kozera, *„Suavitas sermonis" św. Ambrożego na przykładzie diatryby „De Nabuthae*

Niniejszy artykuł przedstawia zarys podstawowych zagadnień społecznych, do jakich w swoich utworach odnosił się Ambroży z Mediolanu, a należy do nich tematyka małżeństwa i rodziny, pracy, prawa własności oraz cnót i wad społecznych.

I. MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

Ambroży nie poświęcił osobnego dzieła zagadnieniom małżeństwa i życia rodzinnego. Pozostawił jedynie fragmentarycznie sformułowane wypowiedzi na ten temat w doraźnych komentarzach biblijnych oraz listach, czy też przy okazji omawiania stanów wdowieństwa czy dziewictwa. W tych zaś wypowiedziach Ambrożego, jak podkreśla Józef Naumowicz, daje się zauważyć dwie formy opinii na temat małżeństwa i rodziny – pozytywną i negatywną[6].

W komentarzach biblijnych oraz w poradach dotyczących małżeństwa czy rodziny biskup Mediolanu dawał przeważnie pozytywny wykład tych zagadnień. W takim ujęciu małżeństwo było dlań rzeczywistością stworzoną przez Boga oraz uświęconą i wyniesioną do godności sakramentu przez Chrystusa. Ambroży bronił w nich trwałości instytucji małżeńskiej, sprzeciwiał się rozwodom[7], mówił o równości małżonków, podkreślał ideę macierzyństwa i radość matki z dzieci[8]. Jako ludzka instytucja społeczna małżeństwo urzeczywistniało się nie przez pozbawienie dziewictwa (*defloratio*), lecz przez umowę małżeńską (*pactio coniugalis*)[9], zgodnie z definicją Ulpiana, rzymskiego prawnika z przełomu II i III wieku, że „małżeństwo tworzy nie pożycie, lecz porozumienie”[10], choć wiele wskazuje na to, że jest to definicja późniejszego pochodzenia[11]. Biskup Mediolanu przeniósł jednak tę definicję z obowiązu-

historia”, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 237-246.

[6] Por. J. Naumowicz, *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 137-138.

[7] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 1-12, ed. M. Adriaen, SAEMO 12, Milano – Roma 1997, 282-292, tłum. W. Szołdrski: *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, 350-354.

[8] Por. Ambrosius, *Epistula* 35 (Maur. 83), ed. O. Faller, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, 329-332, tłum. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, 251-253; *Epistula* 58 (Maur. 60), SAEMO 20, 138-142, tłum. P. Nowak, BOK 20, Kraków 2003, 89-92; *Epistula* 62 (Maur. 19), SAEMO 20, 146-167, BOK 20, 99-113.

[9] Por. Ambrosius, *De institutione virginis* 6, 41, ed. E. Cazzaniga, SAEMO 14/2, 142: „Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur” („Tytuł małżonki nabywa się, kiedy małżeństwo posiada początek, ponieważ nie utrata dziewictwa czyni małżeństwo, ale umowa małżeńska. Dlatego ma się do czynienia z małżeństwem, kiedy dziewczyna jest poślubiona, a nie kiedy została poznana przez stosunek seksualny” – przekłady tekstów Ambrożego, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu).

[10] Ulpianus, *Digesta* 35, 1, 15: „Nuptias enim non concubitus sed consensus facit”.

[11] Por. J. Iluk, *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, Gdańsk 1995,

jącego wówczas prawa rzymskiego do powstającego w IV wieku prawa kościelnego, a w ten sposób sformułowaną myśl powtórzył później Augustyn z Hippony[12] oraz Izydor z Sewilli[13], aż wreszcie została włączona do powstałego około 1140 r. zbioru prawa kanonicznego zwanego *Dekretem Gracjana*[14].

Natomiast pesymistyczna koncepcja kobiecości daje się zauważyć w antropologii Ambrożego, wyprowadzonej przez niego z alegoryczno-moralizującej myśli Filona z Aleksandrii[15] oraz alegorycznych koncepcji stoickich i platońskich[16]. Ambroży mówi zatem m.in. o niższości kobiety i tego, co kobiece, w stosunku do mężczyzny i tego, co męskie. Pogląd o wyższości mężczyzny nad kobietą wyprowadzał z pewnych założeń filozofii greckiej, według których element kobiecy (αἴσθησις; *mulier*) znajdował się u podstaw przewinień mężczyzny (νοῦς; *vir*). Dlatego też, kiedy prowadził rozważania o charakterze religijnym, grzech postrzegał jako poddanie się wpływowi kobiecości – poprzez przyjemność oraz otwarcie się na postrzeganie zmysłowe, a odejście od tego co męskie-umysłowe-prawne-ideologiczne:

> „strzeżmy się przeto, aby owa niewiasta, to jest namiętność, sama także zwiedziona i oszukana przez przyjemność naszych zmysłów, nie pozbawiła mocy tego mężczyzny, to jest umysłu, i nie przeciągnęła go – tak usidlonego – do swoich praw i przekonań. Uciekajmy od przyjemności jak od węża. Ma ona wiele sztuczek, szczególnie w stosunku do człowieka. Bo inne istoty żyjące są zajęte chciwym poszukiwaniem pokarmu; człowiek zaś, im więcej doznaje wrażeń oczu i uszu, tym większe grożą mu niebezpieczeństwa”[17].

Według takiego ujęcia antropologii ambrozjańskiej, kobieta byłaby także obdarzona mniejszą cnotliwością, w znaczeniu pierwotnej siły i otwarcia na

---

173; W. Osuchowski, Zarys *rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1971, 279.

[12] Por. Augustinus, *De bono coniugali* I 1, NBA 8/1, Roma 1978, 10, tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, 75.

[13] Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IX 7, 9, PL 82, 365A.

[14] Por. *Decretum Gratiani* c. 27, q. 2, c. 5.

[15] Por. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, 133; R.A. Baer, *Philo's use of categories male and female*, Leiden 1970.

[16] Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 133-266; Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, s. 23-98, 109-132, 139-141 i 166-171.

[17] Ambrosius, *Epistula* 34 (Maur. 45), 17, SAEMO 19, 326: „Caveamus ergo, ne hominem istum, id est νοῦν, mulier illa, id est passio, sensuum nostrorum delectatione et ipsa decepta atque inlusa effeminet et circumscriptum in leges suas et sententiam trahat. Fugiamus delectationem sicut serpentem. Multas artes habet et maxime in homine. Nam alia animantia cibi aviditate capiuntur, homo quanto plures sensus oculorum auriumque habet, tanto maiora pericula”, tłum. P. Nowak, BOK 9, 250; por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 59, 156, ed. L. Cohn – P. Wendland – J. Reiter, Berlin 1896, 57, tłum. L. Joachimowicz: *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 76.

łaskę. Mężczyzna natomiast byłby pierwszy zarówno w porządku chronologicznym (stworzony wcześniej – zdaniem Ambrożego – jeszcze przed rajem, a kobieta już w raju), oraz pierwszy w porządku charytologicznym (stworzony co prawda poza rajem, ale stał się lepszy w raju):

> „«Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i doglądał». Widzisz zatem, że wziął tego, który już istniał; był bowiem na ziemi, na której został stworzony. Wzięła go zatem moc Boża, zaszczepiając mu rozwój i wzrost w cnocie ludzkiej. Umieściła go zatem w raju, oto dlaczego należy rozumieć, że mężczyzna został wzięty i jak został natchniony przez moc Bożą. Jeśli chodzi o miejsce, zwróć uwagę na to, że mężczyzna został uczyniony poza rajem, a kobieta w raju, to jest, abyś wziął pod uwagę, że nie z powodu szlachetności miejsca czy pochodzenia, lecz z powodu cnoty, każdy nabywa łaskę. Dlatego mężczyzna, ponieważ był stworzony poza rajem, czyli w miejscu pośledniejszym, okazuje się być lepszym od tej, która została stworzona w miejscu lepszym, czyli w raju, a okazuje się być niższa. Kobieta bowiem jako pierwsza została wprowadzona w błąd, i sama wprowadziła w błąd mężczyznę”[18].

Dlatego mężczyzna posiadając większą moc (*virtus*) oraz większe otwarcie się na łaskę Bożą, może też publicznie działać jako pierwszy i strzec powierzonych sobie dóbr:

> „W tym samym czasie, ponieważ mężczyzna jest pierwszy, prawie jako autor, który prowokuje płodność kobiety i do rodzenia nakłania, oraz jest bardziej widoczny w działalności publicznej, podczas gdy kobieta jest bardziej ukryta, jakby zamknięta między ścianami domu i bardziej podobna do nocy, narodzona w drugim momencie i uformowana z żebra mężczyzny, dłużniczka daru stworzenia wobec tego, który ją poprzedził, podporządkowana także przywilejowi liczby większej wagi ze względu na użyteczność rodzenia”[19].

---

[18] Ambrosius, *De paradiso* 24, ed. C. Schenkl, SAEMO 2/1, 66-68: „«Et adprehendit Deus hominem, quem fecit, et posuit eum in paradiso operari et custodire». Vides quoniam qui erat adprehenditur; erat autem in terra plasmationis suae. Adprehendit ergo eum virtus Dei inspirans processus et incrementa virtutis. Denique in paradiso eum conlocavit, ut scias adprehensum quasi adflatum divina esse virtute. Quo loci illud adverte quia extra paradisum vir factus est et mulier intra paradisum, ut advertas quod non loci, non generis nobilitate, sed virtute unusquisque gratiam sibi conparat. Denique extra paradisum factus, hoc est in inferior loco vir melior invenitur et illa quae in meliore loco hoc est in paradiso facta est interior repperitur; mulier enim prior recepta est et virum ipsa decepit”. Więcej na temat koncepcji tzw. podwójnej kreacji człowieka, jaka miałaby miejsce w dwóch różnych miejscach zob. C. Morino, *Il ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio*. *Itinerario spirituale*, Città del Vaticano 1952, 37. Odnośnie zaś obecnej w tym tekście koncepcji dwóch różnych elementów, kobiecego i męskiego, które wspólnie tworzą człowieka, por. B. Maes, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967, 66-70; A. Loiselle, *Natura de l’homme et histoire du salut. Étude de l’anthropologie d’Ambroise de Milan*, Lyon 1970, 16-20.

[19] Ambrosius, *De Noe* 13, 43, ed. C. Schenkl, SAEMO 2/1, 408: „simul quia vir prior quasi

Zdaniem Luigiego Franco Pizzolato, Ambroży nie przesądzał nigdzie o wyższości ontologicznej mężczyzny wobec kobiety, ale z powyższych jego wypowiedzi wyłania się zdecydowanie koncepcja wyższości funkcjonalnej tego co męskie (νοῦς, *vir*), nad tym co kobiece (αἴσθησις; *mulier*)[20]. Kobieta byłaby zatem stworzona jako pomoc dla mężczyzny; liczy ona na wsparcie z jego strony, ponieważ on jest jej głową. Płeć żeńska jest zatem niższa, zależna od męskiej i wiedzie mężczyzn do upadku[21]. Natomiast swoista emancypacja natury kobiecej następowała, zdaniem Ambrożego, dzięki chrześcijańskiej koncepcji soteriologii, szczególnie na płaszczyźnie edukacji religijnej, w środowisku małżeńskim i rodzinnym oraz w stanie dziewictwa konsekrowanego[22].

Ambroży także w pismach, poświęconych dziewictwu konsekrowanemu, podawał często negatywny wykład dotyczący małżeństwa, chcąc kaznodziejsko, w formie pochwał i zachęt, przekonać do wytrwania w czystości. Dlatego też retorycznie przerysowywał stan przeciwny dziewictwu jako bezwartościowy, szkodliwy, a nawet haniebny. Toteż małżeństwo w pismach do dziewic było niekiedy ukazywane przez niego za pomocą pejoratywnych obrazów jarzma, czy kajdan, uznawane za ograniczenie wolności i przeszkodę w zjednoczeniu z Bogiem, instytucję dla słabszych oraz jako lekarstwo na pożądliwość. Należy jednak zaznaczyć, że pism o dziewictwie biskup Mediolanu nie kierował do ogółu wiernych, ale wyłącznie do dziewic. Jego zatem właściwe poglądy na temat małżeństwa i rodziny należy rekonstruować na podstawie jego okazjonalnych wypowiedzi pozytywnie ujmujących te instytucje. Przy czym ta koncepcja małżeństwa i rodziny pozostaje wielce dialektyczna, w zależności od rodzaju dyskursu, jaki w danym dziele aktualnie prowadził[23]. Dlatego też udzielając okolicznościowych porad chwalił małżeństwo i rodzinę, natomiast w retorycznie już wypracowanych traktatach promujących dziewictwo, ukazywał je w negatywnym świetle, jako instytucje przeznaczone dla słabszych duchowo.

---

auctor, qui virtutem moveat mulieris atque in partus excitet, actu ille clarior publico, ista obscurior tamquam domesticis clausa parietibus et nocti proxima, secundo orta loco et creationis suae formata in costa viri debens gratami superiori, numeri quoque potioris obnoxia privilegio et pariendi usu materialibus comparanda".

[20] Por. L.F. Pizzolato, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Studia Patristica Mediolanensia 5, Milano 1976, 185; M. Sciatella, *Dio, l'anima e l'uomo nell'antropologia teologica di S. Ambrogio*, „Divinitas" 34 (1990) 172-178.

[21] Ambrosius, *De paradiso* 4, 24, SAEMO 2/1, 68: „Nam ecce illa quae in adiumentum facta est viro praesidio virili indiget quia vir caput est mulieris, ille autem qui adiumentum uxoris habiturum se esse credebat lapsus est per uxorem" („ta bowiem, która została stworzona jako pomoc mężczyźnie, potrzebuje męskiego wsparcia, ponieważ mąż jest głową kobiety, ten zaś, który uważał, że będzie miał pomoc ze strony żony, upadł z winy żony").

[22] Por. Pizzolato, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, s. 181-182.

[23] Por. Naumowicz, *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa*, s. 138-139; tenże, *Wyrażenia na oznaczenie małżeństwa u św. Ambrożego*, mps BKUL, Lublin 1980.

II. PRACA LUDZKA

Także na temat pracy ludzkiej Ambroży nie napisał oddzielnego traktatu. Niemniej w swoich pismach odnosił się do niej okazjonalnie, jako działania koniecznego do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, narzędzia zbawienia oraz środka do osiągnięcia cnót moralnych[24]. Ambrozjańska koncepcja pracy zależała od jego alegorycznego sposobu komentowania Biblii, w tym także od biblijnych komentarzy Filona z Aleksandrii[25] oraz duchowego interpretowania wszelkiej działalności człowieka[26].

Zdaniem biskupa Mediolanu, praca przynależy do życia ludzkiego od momentu stworzenia człowieka, gdyż jeszcze przed popełnieniem grzechu pierwszy człowiek pracował w raju, a praca ta była dla niego powodem do radości i zadowolenia[27]. Ambroży rozważając Rdz 2, 15 stwierdzał za tekstem biblijnym, że celem działalności Adama w raju była praca w ogrodzie rajskim oraz strzeżenie go. Wyjaśniając te pojęcia stosował alegorezę, mówiąc, że praca ta oznaczała postęp w cnotach, natomiast strzeżenie ogrodu należałoby rozumieć jako pracę na rzecz ogrodu, co też tłumaczył jako poszukiwanie rzeczy nowych oraz pilnowanie rzeczy już otrzymanych[28]. Praca Adama jako pierwszego człowieka stała się też przykładem pracy dla kolejnych pokoleń ludzkich, które mają powierzony od Boga obowiązek doglądania i uprawy dóbr sobie powierzonych[29].

Natomiast po popełnieniu grzechu przez pierwszych ludzi, w myśl Rdz 3, 17-19, zmienił się także stosunek człowieka do pracy, w świecie upadłym po grzechu owocem pracy stał się już trud i ból, gdyż przez grzech człowiek przekroczył ustalony przez Boga pierwotny, idealny porządek rzeczy[30]; praca stała się zatem nie tylko karą za winy[31], ale także sposobem postępowania na drodze do odkupienia win[32]. Poza rajem praca człowieka oraz związany z nią trud i pot, stały się też aktywnością zapewniającą człowiekowi pożywienie[33]. Jak zauważa Antonio V. Nazzaro, według Ambrożego, praca ludzka także po

---

[24] Por. G.D. Gordini, *Il lavoro secondo S. Ambrogio*, „Ambrosius" 34 (1958) 80-95.

[25] Por. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977; A.V. Nazzaro, *Il lavoro nei motivi esegetici di Ambrogio*, w: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, ed. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 75, Roma 1989, 79-93.

[26] Por. A. Bonato, *Concezione del lavoro nella spiritualità di sant'Ambrogio*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 35, Roma 2003, 194-245.

[27] Por. Ambrosius, *Explanatio Psalmi* 36, 20, ed. M. Petschenig, SAEMO 7, Milano – Roma 1980, 174.

[28] Por. Ambrosius, *De paradiso* 4, 25, SAEMO 2/1, 68.

[29] Por. tamże 11, 51, SAEMO 2/1, 118.

[30] Por. Ambrosius, *Exaemeron* III 10, 45, SAEMO 1, 156-158.

[31] Por. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* I 2, 24, ed. C. Schenkl, SAEMO 3, Milano – Roma 1982, 254.

[32] Por. Ambrosius, *De paradiso* 15, 75, SAEMO 2/1, 162-164.

[33] Por. tamże 15, 77, SAEMO 2/1, 164.

grzechu miała być czynnością racjonalną oraz czynnikiem rozwoju społeczności[34]. Natomiast w duchowo-alegorycznej interpretacji Rdz 3, 17 w kluczu Pawłowych tekstów z Rz 7, 23 oraz 1 Kor 9, 11 i 27 wspomniana praca i pot oznaczały dla Ambrożego także ciężką fatygę ciała oraz ascetyczny trud duszy, przy czym ten drugi byłby ważniejszy niż trud cielesny[35].

Człowiek, jako stworzony na Boży obraz, jest zawsze interpretatorem i naśladowcą Boga, dlatego także w swojej pracy winien naśladować Stworzyciela według swoich możliwości[36]. Bóg podjął pracę w dziele stworzenia, odkupienia oraz uświęcenia człowieka[37]. Człowiek został od początku wezwany przez Niego do przekształcania ziemi i czynienia jej sobie poddaną, aby polepszać własną pozycję życiową, stąd żaden człowiek nie powinien uciekać od pracy[38], a ona sama winna być efektywna i owocna[39]; praca nie może być bezużyteczna, dlatego powinna być wykonywana według cnót i zawsze w odniesieniu do Boga[40].

Obowiązek pracy, jako wypełnianie zalecenia Bożego, stanowił obok modlitwy i studiowania Biblii jeden z elementów konstytutywnych życia monastycznego w Italii IV i V wieku[41]. Ambroży, w duchu tych wskazań monastycznych, wskazywał na wymóg pracy, nauki i modlitwy mnichów[42] oraz dziewic konsekrowanych[43]. W pracy osobom konsekrowanym Biskup Mediolanu zalecał umiarkowanie i stosowne wyważenie działań, według zdolności, wieku, wolnej woli oraz konieczności wymaganego odpoczynku[44]. Modelami pracy wydajnej i mądrej były dla Ambrożego niektóre postaci biblijne. Nasz

---

[34] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 6, SAEMO 11, 86, PSP 16, 20; zob. Nazzaro, *Il lavoro nei motivi esegetici di Ambrogio*, s. 82.

[35] Por. Ambrosius, *Explanatio Psalmi* 37, 33, SAEMO 7, 294.

[36] Por. Ambrosius, *Exameron* I 7, 27, SAEMO 1, 58; więcej na ten temat zob. A. Bonato, *Dio nel pensiero di Ambrogio*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 14: *Dio nei Padri della Chiesa*, Roma 1996, 207-256; G. Bentivegna, *Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa secondo sant'Ambrogio*, „Civiltà Cattolica" 148 (1997) 259-271; A. Bonato, *La figura di Cristo in sant'Ambrogio*, „Teologia" 3 (1997) 244-290; tenże, *L'economia di Cristo Salvatore negli scritti di Ambrogio*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 25: *Gesù Cristo nei Padri della Chiesa (IV-V secolo)*, Roma 2000, 128-182.

[37] Por. Ambrosius, *Exameron* I 4, 12; I 5, 19; I 6, 22, SAEMO 1, 34-36, 42-44 i 46-50; *De Cain et Abel* I 8, 32, SAEMO 2/1, 228.

[38] Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi 118*, 10, 8, SAEMO 9, 406.

[39] Por. Ambrosius, *De Cain et Abel* I 4, 12, SAEMO 2/1, 192-194; II 28, SAEMO 2/1, 260; *Expositio Psalmi 118*, 8, 13, SAEMO 9, 320.

[40] Por. Ambrosius, *De Cain et Abel* II 2, 9, SAEMO 2/1, 260.

[41] Por. A. Quacquarelli, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedittino del IV e V secolo*, Bari 1982, 69-70.

[42] Por. Ambrosius, *Epistula* 14 extra collectionem (Maur. 63), 82, ed. M. Zelzer, SAEMO 21, Milano – Roma 1988, 304.

[43] Por. Ambrosius, *De virginibus* I 11, 60, ed. E. Cazzaniga, SAEMO 14/1, Milano – Roma 1989, 158.

[44] Por. tamże III 4, 16-17, SAEMO 14/1, 220-222; *De viduis* 11, 70-71, SAEMO 14/1, 302.

Biskup wymieniał i wzywał do naśladowania przykładu Jakuba, będącego dla niego przykładem człowieka rozsądnego i pracowitego, dlatego też błogosławionego przez Boga[45], a także Mojżesza, sprawiedliwie wypełniającego pracę wyzwolenia ludu z niewoli[46], czy wreszcie Pawła Apostoła, niestrudzonego głosiciela Bożego zbawienia i miłosierdzia[47].

Antonio V. Nazzaro zauważa, że Ambroży zdecydowanie podkreślał wartość pracy fizycznej i wykonywanej własnoręcznie, w przeciwieństwie do autorów pogańskich, którzy tego rodzaju aktywność deprecjonowali oraz zaliczali do zakresu posług niewolników i robotników najemnych. Znaczenie takiej pracy dowartościował bowiem sam Jezus Chrystus, który sam pracował zarówno intelektualnie jak i manualnie, dlatego też w chrześcijaństwie ceniono każdy rodzaj pracy intelektualnej czy manualnej, natomiast bezczynność i lenistwo były potępiane[48]. Wpływ powyższej refleksji chrześcijańskiej jest widoczny w ówczesnym ustawodawstwie cesarskim, które od IV wieku docenia pracę fizyczną i manualną, wykonywaną również przez ludzi wolnych, pracujących za wynagrodzeniem, na podstawie umowy z pracodawcą. Prawa cesarskie podkreślają tutaj konieczność wynagrodzenia pracownika za wykonaną pracę[49].

Ambroży przekazywał tę myśl w swoich pismach, kiedy oprócz zwyczajowych zachęt do pracy ręcznej, polecał także pokorną pracę intelektualną[50] czy apostolską[51] oraz bronił prawa pracownika do sprawiedliwej zapłaty[52]. Napominał też, aby pracodawca w obawie przed niechęcią pracownika nie przedłużał jego pracy i związanego z tym trudu, ponieważ to z kolei rodzi jego arogancję[53]. Dlatego praca ludzka winna być działaniem solidarnym, zespołowym, zmierzającym do dobra wszystkich, czego symboliczny przykład stanowiło współdziałanie pszczół na rzecz ula[54]. Motyw pracy pszczół, jako wzór pracowitości i solidarności na rzecz dobra wspólnego, był u Ambrożego ewidentnym toposem literackim, zapożyczonym od Wergiliusza i dostosowanym do opisu społeczności IV/V wieku[55].

---

[45] Por. Ambrosius, *De institutione virginis* 100-101, SAEMO 14/2, 180-182.

[46] Por. Ambrosius, *Exameron* I 2, 6, SAEMO 1, 28.

[47] Por. Ambrosius, *De patriarchis* 12, 58, ed. C. Schenkl, SAEMO 4, Milano – Roma 1980, 66.

[48] Por. Nazzaro, *Il lavoro nei motivi esegetici di Ambrogio*, s. 88.

[49] Por. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II, Milano 1952, 363-372.

[50] Por. Ambrosius, *De Cain et Abel* II 1, 3-4, SAEMO 2/1, 250-252; *Expositio Psalmi 118*, 9, 19, SAEMO 9, 394.

[51] Por. Ambrosius, *Epistula* 20 (Maur. 77), 7, SAEMO 19, 206; *Explanatio Psalmi* 36, 43, SAEMO 7, 200-203; *De officiis* I 32, 165, ed. I.G. Krabinger, SAEMO 13, Milano – Roma 1991², 122-124, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 78.

[52] Por. Ambrosius, *Epistula* 36 (Maur. 2), 12, SAEMO 19, 28-30; *Epistula* 62 (Maur. 19), 3, SAEMO 20, 146; *De officiis* III 3, 20, SAEMO 13, 284-286; *De Nabuthae* 5, 20, ed. C. Schenkl, SAEMO 6, Milano – Roma 1985, 142-144; tamże 13, 54, SAEMO 6, 174.

[53] Por. Ambrosius, *Exameron* V 15, 50-52, SAEMO 1, 300-302.

[54] Por. tamże V 21, 67, SAEMO 1, 318.

[55] Por. L. Ruggini, *Il vescovo Ambrogio e la Historia Augusta. Attualità di un topos politico-*

III. PRAWO WŁASNOŚCI

Ambroży był daleki od potępiania prawa do posiadania własności prywatnej, co widać już w jego pierwszych dziełach, jak np. w mowie żałobnej *O życiu brata Satyra*, gdzie naucza o zachowaniu niepodzielności ojcowskiego mienia[56]. Człowiek żyjący w doczesności ma pełne prawo do posiadania i dysponowania własnym majątkiem, w tym także do motywowanej religijnymi względami jego sprzedaży i rozdania ubogim uzyskanych w ten sposób pieniędzy[57]. Człowiek na ziemi nie cieszy się jednak nieograniczonym prawem posiadania, lecz powinien zarządzać swoim bogactwem jako odpowiedzialny rządca[58].

Zdaniem Ambrożego, źródłem wszelkiego dobra jest Bóg, a dobra materialne mają zastosowanie według intencji ich Stwórcy, czyli są przeznaczone dla wszystkich ludzi[59]. Biskup Mediolanu dzielił dobra, jakimi dysponuje człowiek, na dobra duszy, ciała, oraz dobra zewnętrzne. Dwa pierwsze rodzaje dóbr są przeznaczone na wyłączne posiadanie człowieka, natomiast dobrami zewnętrznymi, czyli materialnymi, człowiek ma zarządzać rozsądnie, tak aby dojść do zbawienia. Z nich człowiek ma zaspokajać nie tylko potrzeby własne, ale i wspierać potrzebujących[60]. Dobra materialne mają być administrowane indywidualnie, według kryterium prawa Bożego, a nie żądzy posiadania czy namiętności[61].

Zdaniem Ambrożego, dobra materialne mają uniwersalne przeznaczenie dla wszystkich ludzi, gdyż ich źródłem jest Bóg. Stąd też winny być gospodarowane przez wszystkich ludzi zgodnie z ideami sprawiedliwości, braterstwa, solidarności i wzajemnej ludzkiej miłości[62]. Człowiek bogaty powinien być

---

letterario, w: *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta*, Roma 1963, 67-79; L. Alfonsi, *L'ecphrasis ambrosiana del «libro delle api» vergiliano*, VetCh 2 (1965) 129-138.

[56] Por. Ambrosius, *De excessu fratris* 1, 7, ed. O. Faller, SAEMO 18, Milano – Roma 1985, 28, tłum. J. Czuj, POK 21, 109.

[57] Por. Ambrosius, *Epistula* 58 (Maur. 60), 1-2, SAEMO 20, 138-140, BOK 9, 197-198.

[58] Por. Ambrosius, *Epistula* 36 (Maur. 2), 12, SAEMO 20, 28-30, BOK 20, 11-12; *Epistula* 73 (Maur. 18), 3 i 11-21, SAEMO 21, 62 i 68-76.

[59] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 124 i 246, SAEMO 12, 184 i 278, PSP 16, 299-300 i 348-349; *De Nabuthae* 1, 2, SAEMO 6, 130-132, tłum. R. Pankiewicz, PSP 35, Warszawa 1986, 26-27.

[60] Por. H. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności*, „Studia Warmińskie" 1 (1964) 264-265; zob. Ambrosius, *De Nabuthae* 7, 37, SAEMO 6, 158, PSP 35, 38.

[61] Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 3, 11, SAEMO 6, 138, PSP 35, 29; zob. tamże 5, 21-25; tenże, *De officiis ministrorum* I 16, 62-63, tłum. Abgarowicz, s. 42.

[62] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 28, 132, SAEMO 13, 102-104, tłum. Abgarowicz, s. 66; *De Nabuthae* 12, 53, SAEMO 6, 172, PSP 35, 44-45; tamże 1, 2, SAEMO 6, 130-132, PSP 35, 26-27; tamże 3, 12, SAEMO 6, 138-140, PSP 35, 26-27; zob. M.G. Mara, *The notion of solidarity in St. Ambrose's teaching on creation, sin and redemption*, Roma 1967.

cały czas świadomy, że jest tylko ziemskim administratorem powierzonych mu przez Boga dóbr, do których powinien dochodzić uczciwie i sprawiedliwie nimi zarządzać[63]. Sama ziemia jest powierzona człowiekowi tylko w doczesne zarządzanie, dlatego winien on się o nią troszczyć[64], a zanieczyszczanie środowiska naturalnego jest przestępstwem[65]. Dobra materialne mają zaspokajać potrzeby materialne człowieka w życiu doczesnym (jedzenie, ubranie, mieszkanie)[66]; mogą być dziedziczone, a możliwość dziedziczenia dóbr pieniężnych rodziców przez dzieci wzmaga szacunek tych ostatnich dla rodziców, gdyż krnąbrne dzieci mogą być wydziedziczone z majątku[67]. Dobra materialne mają pokryć tak zwane potrzeby konieczne człowieka, natomiast ich nadmiar powinien służyć pomocy biedniejszym i chorym oraz gościnności[68].

Kościół jako instytucja również ma prawo do posiadania własności prywatnej i zarządzania nią, zwłaszcza w celu wspomagania potrzebujących z dóbr kościelnych[69]. Ambroży podkreślał prawo Kościoła, jako organizacji religijnej, do indywidualnego posiadania miejsc kultu, co jest zagwarantowane zarówno ludzkim prawem stanowionym, jak i prawem Bożym[70]. W konflikcie z innowiercami, czy z samym cesarzem, biskup nie ma prawa oddawania tym pierwszym posiadanego przez Kościół katolicki budynku świątyni[71], ponieważ jako dom Boży, przynależy on przede wszystkim do Boga, natomiast własność prywatna Ambrożego jako biskupa, przynależy do ubogich[72]. Kościół ma obowiązek płacić podatki władzy, lecz budynki kościelne nie mogą być oddawane władzy cesarskiej, ponieważ świątynia Boża przynależy już do Boga i jego ziemskiej wspólnoty, i dlatego nie należy do jurysdykcji cesarskiej[73]. Stąd też Ambroży

[63] Por. Ambrosius, *De excessu fratris* 1, 55-60, SAEMO 18, 60, POK 21, 128.

[64] Por. Ambrosius, *Exameron* V 3, 9, SAEMO 1, 246, PSP 4, 144; o wpływie homilii moralnych Bazylego Wielkiego na myśl Ambrożego zob. R. Andrzejewski, *Myśl społeczna św. Bazylego Wielkiego w nauce św. Ambrożego*, RTK 27 (1980) z. 4, 179-182; L.J. Swift, *Basil and Ambrose on the six days of creation*, „Augustinianium" 21 (1981) 317-328.

[65] Por. E. Osek, *Wypowiedzi św. Ambrożego przeciwko dewastacji ziemi*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 183-194.

[66] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 245, SAEMO 12, 276, PSP 16, 348; tenże, *Exameron* VI 7, 42.

[67] Por. Ambrosius, *Epistula* 20 (Maur. 77), 1, SAEMO 19, 202, BOK 9, 160.

[68] Por. Ambrosius, *Epistula* 62 (Maur. 19), 6, SAEMO 20, 148, BOK 20, 100-101; *De Nabuthae* 13, 57, SAEMO 6, 176-178, PSP 35, 46-47; *De officiis* II 21, 108, SAEMO 13, 244, tłum. Abgarowicz, s. 148; tamże III 6, 37, SAEMO 16, 296, tłum. Abgarowicz, s. 177.

[69] Por. K. Gurda, *Wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele mediolańskim za czasów św. Ambrożego*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 151-159.

[70] Por. Ambrosius, *Epistula* 76 (Maur. 20), 19, SAEMO 21, 146.

[71] Por. Ambrosius, *Epistula* 76 (Maur. 20), 2, SAEMO 21, 138.

[72] Por. Ambrosius, *Epistula* 76 (Maur. 20), 8, SAEMO 21, 140: „quamquam omnia, quae mea sunt, essent pauperum, verum ea quae divina imperatoriae potestati non esse subiecta".

[73] Por. Ambrosius, *Epistula* 75a (Maur. 21), 35, SAEMO 21, 134.

wyprowadzał swój słynny wniosek, dotyczący w szczególności wierzących władców, iż „cesarz bowiem jest w Kościele, nie ponad Kościołem”[74].

Ambroży nie stworzył własnych zasad korzystania z dóbr materialnych, głosił tylko bardziej zdecydowanie niż inni biskupi, ideę prymatu osoby nad rzeczą, prawo do korzystania z dóbr materialnych na zasadzie miłości bliźniego oraz opieki nad ludźmi słabymi i ubogimi[75]. Uznając prawo jednostki czy instytucji do indywidualnego posiadania i zarządzania majątkiem, Mediolańczyk wskazywał na odpowiedzialny zarząd bogactwem, wynikający z motywacji religijnej. Ograniczenia ludzkiego prawa do posiadania, wynikały z chrześcijańskiego pojmowania Boga, jako źródła wszelkich bogactw oraz celu życia ludzkiego, jakim jest zbawienie w Bogu. Aby chrześcijanin spójnie dążył do celu ostatecznego, dobra materialne powinny być w doczesności administrowane według kryteriów prawa Bożego, a nie ludzkich namiętności.

IV. CNOTY I WADY SPOŁECZNE

Ambroży z Mediolanu był najprawdopodobniej pierwszym autorem chrześcijańskim, który wprowadził do teologii moralnej syntezę nauki o cnotach, zaczerpniętą z tradycji etyki stoickiej[76]. Filozofia stoicka bowiem od II w. prz. Chr. przyjęła się bardzo dobrze w środowisku rzymskim. Za jej założyciela uważa się Panajtiosa z Rodos (185-110 prz. Chr.), którego traktat na temat obowiązków[77] stał się inspiracją dla Cycerona (106-43 prz. Chr.) i jego *De officiis*, na których z kolei wzorował się Ambroży, pisząc swoje *De officiis ministrorum*. Według stoików, cnota sama, bez pomocy tzw. dóbr zewnętrznych (typowych dla filozofii arystotelesowskiej) prowadzi człowieka do życia szczęśliwego, wskutek czego powinna być uważana za jedyne prawdziwe dobro. Do powyższej idei stoicy dodawali jeszcze drugą tezę, że każdy człowiek posiada fundamentalną potrzebę doskonalenia się moralnego poprzez życie cnotliwe, według podstawowych potrzeb, podporządkowanych czterem cnotom fundamentalnym, o których mówił wcześniej Platon. Ambroży połączył ten schemat stoicko-platoński z alegoryczną koncepcją cnót Filona z Aleksandrii (według którego cztery rzeki prowadzące do raju to symbol cnót kardynalnych) oraz teologią moralnego doskonalenia się w ujęciu św. Pawła Apostoła[78].

---

[74] Ambrosius, *Epistula* 75a (Maur. 21), 36, SAEMO 21, 136: „imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est”; por. M. Zelzer, *„Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est” (Ambrosius, Epistula 75a, 36)*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 219-226.

[75] Por. Pankiewicz, *Stosunek św. Ambrożego do własności*, s. 565-566.

[76] Por. P. Cirsis, *Ennoblement of pagan virtues*, Roma 1955; F.E. Consolino, *L’„optimus princeps” secondo s. Ambrogio: virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, „Rivista Storica Italiana” 96 (1984) 1025-1045; P. Daubercies, *Les avatars de la vertu*, „Mélanges de Science Religieuse » 44 (1987) 89-107; Zelzer, *L’etica di Sant’Ambrogio*, s. 47-56.

[77] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. I. Zieliński, Lublin 2004, 439-448.

[78] Por. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, s. 200-214; Zelzer, *L’etica di Sant’Ambrogio*,

Podstawową cnotą dla Ambrożego była jednak pokora, obca filozofii pogańskiej, za to fundamentalna dla etyki chrześcijańskiej. Poprzez pokorę i bojaźń Bożą chrześcijanin, zdaniem Ambrożego, może dojść do właściwej mądrości i błogosławieństwa oraz szczęścia, to jest poznania Boga i życia wiecznego[79]. Na tej drodze do Boga i szczęścia wiecznego chrześcijanin powinien żyć także według szeregu cnót, które posiadają ewidentne znaczenie społeczne: obowiązkowości, milczenia, wolności, cnót kardynalnych (roztropności, sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania), pożyteczności, uczciwości, udzielania jałmużny. Z wad społecznych natomiast Ambroży przestrzegał szczególnie przed popadaniem w egoizm, pychę, chciwość, lichwę, popełnianiem niegodziwości oraz przed obiecywaniem spełnienia złych/nieroztropnych czynów.

1. Cnoty społeczne: • obowiązkowość, związana z pojęciem obowiązku (*officium*)[80], zdaniem Ambrożego, wywodzi się z filozofii greckiej, ale jest obecna także i w Piśmie Świętym[81]. Obowiązek, w ujęciu chrześcijańskim, wypływa z tego, co jest moralnie dobre i pożyteczne, co ma odniesienie do życia wiecznego[82] i to co przystoi czynić (*decorum*)[83]; Ambroży za Cyceronem stwierdza, że w zakres tego terminu wchodzi porządek/karność oraz wytworność, wyklucza natomiast z zakresu tego pojęcia cyceroniańskie piękno cielesne oraz siłę fizyczną[84]. Dzieli obowiązki na zwyczajne (wypełnianie przykazań) i doskonałe (naśladowanie Jezusa w wyrzeczeniu i wypełnianiu prawa Ewangelii, miłość nieprzyjaciół, modlitwa za oszczerców i prześladowców, miłosierdzie wobec ludzi, szczególnie tych potrzebujących)[85]. Młodzieży zaleca jako obowiązek życie w czystości, w bojaźni Bożej oraz wyrabianie innych cnót, zwłaszcza skromności[86]. Wszystkim zaleca skromność i wstydliwość, unikanie gniewu i namiętności[87]. Podstawą dobrego czynu jest, jego

s. 48-50; A.V. Nazzaro, *Ambrogio e Paolo (Ambr. „vid". 13, 79)*, w: *Filologia antica e moderna. Due giornate di studio su tradizione e critica dei testi*, ed. A. Roselli, Soveria Mannelli 1997, 79-90; W. Turek, *Paolo maestro di vita spirituale nelle „Lettere" di Ambrogio*, w: *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Turchia: la Chiesa e la sua storia 12, ed. L. Padovese, Roma 1998, 269-279; zob. Philo Alexandrinus, *Allegoriae legum* 63-87, tenże, *De virtutibus*, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Warszawa 1986, 100-106 i 231-275.

[79] Zelzer, *L'etica di sant'Ambrogio*, 51-53.

[80] Etymologicznie bp Mediolanu próbował wiązać termin *officium* z pojęciem *efficere* (przynosić korzyść), czego jednak z punktu widzenia językoznawstwa nie da się utrzymać, gdyż, jak zaznacza K. Abgarowicz (Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, s. 28, n. 30), „nauka wywodzi ten wyraz z *opifacium* (pełnienie służby); por. wyraz *opifex* (robotnik, rzemieślnik)".

[81] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 8, 25-26, SAEMO 13, 36-38, tłum. Abgarowicz, s. 28.

[82] Por. tamże I 9, 27-28, SAEMO 13, 38, tłum. Abgarowicz, s. 29-30.

[83] Por. tamże I 10, 30-31, SAEMO 13, 40-41, tłum. Abgarowicz, s. 31-32.

[84] Por. tamże I 19, 81-84, SAEMO 13, 72-74, tłum. Abgarowicz, s. 48-49.

[85] Por. tamże I 11, 36-38, SAEMO 13, 44, tłum. Abgarowicz, s. 32-33.

[86] Por. tamże I 17, 65-66 i I 18, 67-80, SAEMO 13, 62-64 i 64-72, tłum. Abgarowicz, s. 43 i 44-48.

[87] Por. tamże I 5, 20-22, SAEMO 13, 32-34, tłum. Abgarowicz, s. 49-55.

zdaniem, zachowanie w postępowaniu trzech postulatów: pożądania/namiętności powinny być podporządkowane rozumowi, w gorliwości winien być zachowany umiar stosownie do wagi sprawy, a dążenie i działanie powinien cechować umiar i przestrzeganie kolejności spraw [88].

• **milczenie**, zalecane przez Ambrożego jako cnota społeczna, gdyż zabezpiecza przed grzechem i nierozważnie wypowiedzianym słowem[89]; milczenie, aby było cnotą w społeczeństwie, nie może być bierne ani stałe, kiedy bowiem istnieje konieczność, należy mówić[90], słowa jednak powinny być nacechowane umiarem, godnością myśli oraz powagą wypowiedzi[91]; umiar i ostrożność, także w słowach, wyrabiają cnoty godności i skromności[92], te zaś z kolei powstrzymują człowieka od gwałtownych słów i ulegania nieuporządkowanym namiętnościom[93]; milczenie powinno się zachować szczególnie wobec przeciwnika, gdyż, zdaniem Ambrożego, w ten sposób uzyskuje się nad osobą wrogą swoistą przewagę moralną, a jednocześnie zachowuje pokorę, będącą cnotą wymaganą wobec wszystkich ludzi[94]; w takim milczeniu i pokorze należy przyjmować wszelkie słowa obelżywe, aby przeciwnikowi nie wydawało się, że strona przeciwna zasłużyła na zniewagę[95].

• **wolność**, jest cnotą wewnętrzną[96], bywa utożsamiana z duchową mądrością, wynika z przyjęcia zasad ewangelicznych i poznania Jezusa Chrystusa[97] oraz z praktykowania cnót i wewnętrznej dyscypliny[98]. Wolność nie jest swawolą, lecz możliwością robienia tego, co się chce, byle były to rzeczy dobre[99]. Duchowo przeżywana cnota wolności prowadzi ostatecznie do Boga i uwalnia człowieka z lęku przed śmiercią, gdyż człowiek wolny dba jedynie o osąd Boży[100]. W doczesności natomiast ludzie będąc posłuszni ludzkim prawom, stają się uczestnikami wolności obywatelskiej[101], stąd Ambroży postulował ideę jedności społecznej i religijnej[102].

---

[88] Por. tamże I 24, 105-115, SAEMO 13, 86-92, tłum. Abgarowicz, s. 56-59.

[89] Por. tamże I 2, 5-8, SAEMO 13, 24-26, tłum. Abgarowicz, s. 20-22.

[90] Por. tamże I 3, 9-10, SAEMO 13, 26-28, tłum. Abgarowicz, s. 22-23.

[91] Por. tamże I 3, 11-13, SAEMO 13, 28, tłum. Abgarowicz, s. 23-24.

[92] Por. tamże I 4, 14, SAEMO 13, 30, tłum. Abgarowicz, s. 24.

[93] Por. tamże I 4, 15-16, SAEMO 13, 30, tłum. Abgarowicz, s. 24-25.

[94] Por. tamże I 5, 17-20, SAEMO 13, 32.34, tłum. Abgarowicz, s. 25-26.

[95] Por. tamże I 6, 21-22, SAEMO 13, 34, tłum. Abgarowicz, s. 26-27.

[96] Por. Ambrosius, *Epistula* 7, 17, SAEMO 19, 80, BOK 9, 72.

[97] Por. tamże 7, 4, SAEMO 19, 74, BOK 9, 68.

[98] Por. tamże 7, 22, SAEMO 19, 84, BOK 9, 75

[99] Por. tamże 7, 19, SAEMO 19, 82, BOK 9, 73.

[100] Por. tamże 7, 45, SAEMO 19, 98, BOK 9, 84.

[101] Por. tamże 7, 32, SAEMO 19, 88, BOK 9, 79; więcej na ten temat zob. P. Nowak, *Pojęcie wolności w Liście 7. św. Ambrożego z Mediolanu (do Symplicjana)*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 129-134; J. Jurkiewicz, *Ambrozjańska koncepcja wolności religii chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006.

[102] Por. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego*

• **cnoty kardynalne**: roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie[103]. Były już cechami patriarchów[104]. **Roztropność** jest źródłem obowiązków i zasila pozostałe trzy cnoty kardynalne. Natomiast podstawą wszystkich cnót, w ujęciu chrześcijańskim, jest miłość należna Bogu, potem ojczyźnie, rodzicom oraz wszystkim innym[105]. **Sprawiedliwość** łączy się z dobroczynnością, a obie te cnoty są podstawą życia społecznego, gdyż z nich wypływa prawo do wspólnej dla wszystkich własności, obowiązek niesienia sobie wzajemnej pomocy oraz zasada sprawiedliwości społecznej[106]. Zachowywanie cnoty sprawiedliwości zapewnia państwu siłę, życzliwość oraz miłość poddanych[107]. Podstawą sprawiedliwości, zdaniem Ambrożego, jest wiara[108] (dla Cycerona ten sam termin łaciński, tj. *fides* oznaczał rzetelność, np. w dotrzymywaniu umów czy przyrzeczeń[109]). Na dobroczynność składa się życzliwość i szczodrobliwość, sprawiedliwość oraz szczerość[110]. Odnośnie cnoty życzliwości, Ambroży zauważa, że dzięki niej wzrasta przynależność do Kościoła, wspólne dążenie do zdobywania cnót, kształtowanie podobnych charakterów[111], życzliwość uśmierza też gniew, rodzi przyjaźń oraz zachęca do niesienia pomocy innym[112]. **Męstwo** występuje łącznie z pozostałymi cnotami[113], zależy od sił moralnych i fizycznych, a zadaniem człowieka mężnego jest opanowywanie wad i obrona słabych[114]. Męstwo zachęca chrześcijan do podobania się Bogu i do męczeństwa za wiarę[115]. To cnota, którą należy wzmacniać w przeciwnościach życiowych, przez bystrość umysłu, stałość moralną, uczciwą refleksję nad własnym postępowaniem oraz dążenie do wewnętrznej równowagi i spokoju[116]. Męstwo zwalcza też chciwość, gdyż sprzeciwia się niesprawiedliwej żądzy zysku i uleganiu namiętnościom[117]. **Umiarkowanie**, przejawia się w spokoju ducha, panowaniu nad sobą, zachowywaniu dobrych obyczajów[118] oraz tego co stosowne (*decorum*) i godziwe (*honestum*)[119].

---

z Mediolanu, Poznań 2001.

[103] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 24, 115, SAEMO 13, 92, tłum. Abgarowicz, s. 59.

[104] Por. tamże I 25, 116-121, SAEMO 13, 92-96, tłum. Abgarowicz, s. 59-62.

[105] Por. tamże I 27, 126-129, SAEMO 13, 100-102, tłum. Abgarowicz, s. 63-65.

[106] Por. tamże I 28, 130-136, SAEMO 13, 102-106, tłum. Abgarowicz, s. 65-67.

[107] Por. tamże II 19, 95, SAEMO 13, 238, tłum. Abgarowicz, s. 144.

[108] Por. tamże I 29, 142, SAEMO 13, 108-110, tłum. Abgarowicz, s. 69.

[109] Por. tamże, tłum. Abgarowicz, s. 69, n. 163.

[110] Por. tamże I 30, 143-159, SAEMO 13, 110-118, tłum. Abgarowicz, s. 70-75.

[111] Por. tamże I 33, 170-172, SAEMO 13, 126-128, tłum. Abgarowicz, s. 80-81.

[112] Por. tamże I 34, 173-174, SAEMO 13, 128, tłum. Abgarowicz, s. 81-82.

[113] Por. tamże I 35, 175-178, SAEMO 13, 130-132, tłum. Abgarowicz, s. 82-83.

[114] Por. tamże I 36, 179-185, SAEMO 13, 132-136, tłum. Abgarowicz, s. 83-86.

[115] Por. tamże I 37, 186-187, SAEMO 13, 136-138, tłum. Abgarowicz, s. 86-87.

[116] Por. tamże I 38, 188-192, SAEMO 13, 138-140, tłum. Abgarowicz, s. 87-88.

[117] Por. tamże I 39, 193-195, SAEMO 13, 140-142, tłum. Abgarowicz, s. 89-90.

[118] Por. tamże I 43, 210-214, SAEMO 13, 150-152, tłum. Abgarowicz, s. 95-96.

[119] Por. tamże I 45, 219-221 i I 47, 225-232, SAEMO 13, 154-158 i 160-162, tłum. Abgarowicz,

• **pożyteczność**; w ujęciu chrześcijańskim, zdaniem Ambrożego, jedynie to co moralnie dobre jest pożyteczne[120]. Mediolańczyk powtórzył tutaj za Cyceronem (*officia perfecta, prima et officia media, secunda*)[121] stoicki podział obowiązków na doskonałe i zwyczajne[122]. Pożyteczny człowiek stara się o pożytek ogółu, na wzór Chrystusa, który przyjął ludzką naturę – człowieczeństwo, aby je wzbogacić przez uświęcenie[123]. Ambroży powtarza też tezę stoika Chryzyppa[124], że bycie pożytecznym dla innych wypływa też z prawa naturalnego, któremu podlegają wszyscy ludzie, stąd nie powinni szkodzić swym bliźnim według natury, ale im pomagać[125].

• **uczciwość**, jest przejawem mądrości, nawet w skrytości zachęca do dobrego postępowania, uchylającego się od haniebnych czynów, pomimo narażania się na niebezpieczeństwo[126]; stąd nie ma pożytku tam, gdzie uczciwość ponosi uszczerbek[127]. To cnota, która obowiązuje przyjaciół, a do obowiązków przyjaźni należy karcenie wad przyjaciela, szczerość, gotowość do usług i poświęceń, wierność, zgodny sposób myślenia, miłość nawet w wytykaniu błędów i bezinteresowność. Przyjaźń łączy człowieka z Bogiem i aniołami[128].

• **jałmużna**, pojmowana jako wspomaganie biedniejszych wynikała dla Ambrożego z zasady ewangelicznego miłosierdzia i pomocy ludziom ubogim[129]. Stąd jałmużna powinna być pomocą bezpośrednią wobec konkretnie jej potrzebujących[130]: winna być dawana z hojnością, radością i pokorą[131], a biedny ją otrzymujący ma obowiązek modlenia się za dobrodziejów[132].

2. Wady społeczne: • **egoizm**, gdyż niszczy wszelkie działanie wspólnotowe, Ambroży przeciwstawia wadzie egoizmu idealny obraz winnicy, będącej wyobrażeniem współpracy w Kościele[133].

• **pycha**, będąc nieposłuszeństwem wobec Boga, kształtuje ludzi w złych

---

s. 97-98 i 101.

[120] Por. tamże III 14, 88, SAEMO 13, 326, tłum. Abgarowicz, s. 194.

[121] Por. tamże, tłum. Abgarowicz, s. 167, n. 21.

[122] Por. tamże III 2, 8-13, SAEMO 13, 278-282, tłum. Abgarowicz, s. 166-169.

[123] Por. tamże III 3, 15-16, SAEMO 13, 282, tłum. Abgarowicz, s. 169.

[124] Por. tamże, tłum. Abgarowicz, s. 173, n. 45.

[125] Por. tamże III 4, 24-28, SAEMO 13, 286-290, tłum. Abgarowicz, s. 172-174.

[126] Por. tamże III 5, 29-35, SAEMO 13, 290-294, tłum. Abgarowicz, s. 174-177.

[127] Por. tamże III 6, 37-44, SAEMO 13, 296-300, tłum. Abgarowicz, s. 177-179.

[128] Por. tamże III 22, 126-138, SAEMO 13, 350-356, tłum. Abgarowicz, s. 207-211.

[129] Ambrosius, *De Nabuthae* 14, 58 oraz 7, 33 i 36-37, SAEMO 6, 178 oraz 154 i 156-158, PSP 35, 47 i 36-38.

[130] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 30, 143, SAEMO 13, 110, tłum. Abgarowicz, s. 70.

[131] Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 8, 40, SAEMO 6, 160-162, PSP 35, 39-40.

[132] Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 14, 58-60 i 16, 66-67, SAEMO 6, 178-180 i 188-190, PSP 35, 47-48 i 51-52.

[133] Por. Ambrosius, *Exameron* III 12, 51; V 1, 2 i VI 8, 51, SAEMO 1, 162-164 oraz 236-238 i 396, PSP 4, 102-103, 139-140 i 213-214.

wyborach, upodabnia do diabła i doprowadza do niesprawiedliwości wobec ludzi i do śmierci[134]; pycha jest u początków grzechu, dlatego chce wykrzywić każde dobro[135]; ukrywa każde zło i odwodzi ludzi od przyznania się do winy i pokuty za grzechy[136]; odwodzi człowieka od uznawania autorytetu Boga, zakłamuje prawdę i jest wroga uczciwości[137]; wyrabia u ludzi fałszywe poczucie wyższości nad innymi[138]; ludzie pełni pychy stale chwalą swoje postępowanie przed innymi, będąc w tym samym czasie aroganccy, obrażający innych, szczególnie ubogich[139]. Pycha jako podstawa i substancja grzechu pierwszych ludzi, prowadząc do niesprawiedliwości, zwodzi wcześniej fałszem, wpływa na ludzkie słabości i doprowadza do przekraczania granic wyznaczonych człowiekowi przez Boga[140]. Pycha obraża i neguje prawdę[141]; zaciemnia intelekt człowieka i jego wrażliwość uczuciową, wzbudzając zazdrość i brak miłosierdzia[142]. Pycha nie znosi pokory, dlatego – przez ludzką mądrość i intelekt cielesny (łac. humana sapientia mens carnis) chwali wszystko co jest odwrotnością cnoty, doprowadzając do degradacji człowieczeństwa[143]. Szczególnie atakuje mądrość, dlatego Ambroży zaleca ludziom mądrym pokorę, na wzór pokory świętego króla Dawida czy świętego patriarchy Józefa[144].

• **chciwość**, wynika ze złego używania dóbr materialnych, gdyż stanowi przejaw bałwochwalstwa człowieka wobec materii oraz sprzeciw chciwca wobec woli Stwórcy o powszechnym przeznaczeniu dóbr materialnych dla wszystkich ludzi[145]. Chciwość i żądza władzy wypaczają i osłabiają sprawiedliwość społeczną[146]. Chciwość jest prastarą wadą niszczącą nie tylko pojedynczych ludzi, ale i wiele starożytnych miast[147]. Stąd Ambroży przestrzegał, by nie naruszać depozytów, szczególnie tych należących do wdów i bronić ich nawet przed chciwymi zakusami rządzących[148]. Przestrzegał przed popełnianiem z chciwości wszelkiego oszustwa, które jest zawsze karygodne i niedozwolone, gdyż niszczy ono umowę społeczną o zachowywaniu wzajemnej

[134] Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi 118*, 3, 34, SAEMO 9, 158.
[135] Por. tamże 3, 35, SAEMO 9, 158-160.
[136] Por. tamże 15, 31, SAEMO 10, 164.
[137] Por. tamże 16, 15, SAEMO 10, 184.
[138] Por. tamże 3, 36, SAEMO 9, 160.
[139] Por. tamże 3, 37, SAEMO 9, 160.
[140] Por. tamże 7, 8, SAEMO 9, 280.
[141] Por. tamże 7, 9, SAEMO 9, 280.
[142] Por. tamże 9, 18, SAEMO 9, 394.
[143] Por. tamże 14, 20, SAEMO 10, 104.
[144] Por. tamże 14, 21, SAEMO 10, 106.
[145] Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 1, 1; 3, 11; 6, 29 i 7, 35, SAEMO 6, 130, 138, 152 i 156, PSP 35, 26, 29, 35 i 37.
[146] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 28, 137-138, SAEMO 13, 106, tłum. Abgarowicz, s. 67.
[147] Por. tamże II 26, 129-132, SAEMO 13, 256-258, tłum. Abgarowicz, s. 155-156.
[148] Por. tamże II 29, 144-151, SAEMO 13, 264-270, tłum. Abgarowicz, s. 160-162.

uczciwości i niewyrządzaniu sobie zła, także w handlu[149]. Dlatego każdy rodzaj oszustwa jest zabroniony, zarówno przez umowę ludzką jak i objawienie Boże[150]. Napominał duchownych, by unikali chciwości, nie zabiegali o spadki pod pozorem bezinteresowności i stateczności, oraz aby nie wyłudzali podstępnie i posługując się kłamstwem pieniędzy innych[151]. Tego typu chciwość Ambroży z Mediolanu nazywał haniebnym oszustwem, które będzie ukarane przez Boga, gdyż, „jeżeli na targu, w stosunkach handlowych, karze się oszustwo, czy może ono pozostać bez nagany w życiu tych, którzy obowiązani są starać się o nabycie cnót? Wołał Salomon: «Waga wielka i waga mała, miara dwojaka, obie obrzydłe są Panu» (Prz 11, 1). Poprzednio również zapewniał: «Obrzydła dla Jahwe waga fałszywa, upodobaniem Jego – ciężarek uczciwy» (Ps 14, 3)”[152].

• **lichwa**, była odrzucana przez Ambrożego jako plaga społeczna[153], gdyż stanowiła niegodny dochód, krzywdzący pożyczkobiorcę[154] oraz była praktyką niemoralną, bo bazującą na oszustwie w posługiwaniu się pieniądzem[155]. Dlatego stwierdzał, że działaniem nieuczciwym, bo wynikającym z chytrości jest podwyższanie cen i przetrzymywanie np. zboża w celach spekulacyjnych[156].

• **niegodziwość**, jest nią np. wypędzanie z miasta obcych (w domyśle: nie-Rzymian, nieobywateli) w czasie głodu w okresie oblężenia. Zrywało się w ten sposób więzy rodzinne, towarzyskie, niczego w zamian się nie zyskując, ulga była pozorna, bo dawała dodatkową żywność na kilka dni, lecz powiększyła ogół cierpień[157]. Dlatego stwierdzał „to co godziwe, jest zarazem pożyteczne, a co pożyteczne, tym samym godziwe. I na odwrót, co szkodliwe, to niestosowne, co zaś niestosowne, to także szkodliwe”[158].

• **obietnica dokonania złego czynu**, nie obowiązuje nawet wtedy, gdy została złożona pod przysięgą, gdyż nie wynika z naturalnego i szczerego usposobienia człowieka, nie wyraża prostoty słowa i czystości czynu, ale zwodzi bliźniego fałszywym słowem, obiecuje co jest niegodziwe i hańbiące sprawcę[159]. Ambroży zalecał, by nie składać takich obietnic, a już przyrzeczonych – nie dotrzymywać, gdyż inaczej można paradoksalnie popaść w złożenie

[149] Por. tamże III 10, 66-69, SAEMO 13, 312-316, tłum. Abgarowicz, s. 186-188.

[150] Por. tamże III 11, 70-75, SAEMO 13, 316-318, tłum. Abgarowicz, s. 188-190.

[151] Por. tamże III 9, 57-66, SAEMO 13, 308-312, tłum. Abgarowicz, s. 183-186.

[152] Por. tamże III 9, 65, SAEMO 13, 312, tłum. Abgarowicz, s. 186.

[153] Por. Ambrosius, *De Tobia* 8, 29-31 i 10, 36, ed. C. Schenkl – F. Gori, SAEMO 6, 224-226 i 230-232, tłum. J. Jundziłł, PSP 35, Warszawa 1986, 92-93 i 94.

[154] Por. tamże 13, 43, SAEMO 6, 238-240, PSP 35, 98-99.

[155] Por. tamże 2, 7; 4, 12; 16, 54, SAEMO 6, 202, 208, 252, PSP 35, 83-85 i 104-105.

[156] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* III 6, 37 i 41, SAEMO 13, 296 i 298-300, tłum. Abgarowicz, s. 177-179.

[157] Por. tamże III 7, 45-51, SAEMO 13, 302-306, tłum. Abgarowicz, s. 180-182.

[158] Por. tamże III 7, 52, SAEMO 13, 306, tłum. Abgarowicz, s. 182.

[159] Por. tamże III 12, 76, SAEMO 13, 320, tłum. Abgarowicz, s. 190.

nierozważnej przysięgi prowadzącej do zguby swoich bliskich, jak np. wódz Jefte, który przyrzekł, że po zwycięstwie złoży Bogu w ofierze całopalnej cokolwiek, co po jego powrocie pierwsze ukaże się mu na progu jego domu. I na spotkanie ojca – wyszła jego własna córka (por. Sdz 11, 31-34). Stąd Biskup Mediolanu stwierdzał: „Lepiej niczego nie przyrzekać niż dawać takie przyrzeczenie, którego dotrzymania nie życzy sobie ten, komu się je składa”[160].

Ambrozjańskie ujęcie cnót i wad nie było jeszcze kompletną chrześcijańską teorią cnót i wad, a tym bardziej jakichś ich odniesień społecznych, gdyż w IV wieku brakowało jeszcze do jej pełności szeregu elementów teologicznych. Jak wykazuje Klaus Zelzer, początki kompletnej teorii cnót chrześcijańskich można zaobserwować dopiero wraz z teologią monastyczną Grzegorza Wielkiego, który na bazie tradycji ascetycznej połączył cztery cnoty kardynalne i trzy cnoty teologalne z koncepcją siedmiu darów Ducha Świętego. O jedności siedmiu cnót moralnych nauczał od XII wieku Piotr Lombard, a pełen wykład systematycznej teorii cnót moralnych podał św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* 2, 2[161].

***

Rozproszone w dziełach Ambrożego uwagi na temat życia społecznego chrześcijan tworzą w miarę spójny obraz poglądów duszpasterskich Doktora z Mediolanu. W kontekście refleksji teologicznych jego rozważania dotyczące małżeństwa i rodziny, pracy i własności oraz cnót i wad posiadają zawsze odniesienie teleologiczne. Celem każdego działania człowieka w społeczności ludzkiej ostatecznie zawsze jest Bóg. Mówiąc o małżeństwie i rodzinie konsekwentnie prezentowania argumentacja teleologiczna doprowadziła Ambrożego do podwójnej perspektywy ujmowania małżeństwa: pozytywnej i negatywnej oraz koncepcji wyższości funkcjonalnej tego co męskie nad tym co kobiece. Pełne wyzwolenie obu płci nastąpi dopiero w wieczności, natomiast w doczesności emancypacja natury kobiecej może mieć miejsce dzięki uświęceniu poprzez religię chrześcijańską, a także poprzez pełnienie roli żony, matki, a także poprzez zachowanie dziewictwa konsekrowanego.

Poruszając tematykę pracy ludzkiej Ambroży również umieszczał ją w perspektywie religijnej: od raju, upadku w grzech do ostatecznego wyzwolenia człowieka w zbawieniu. Praca przynależy do natury człowieka od momentu jego stworzenia jeszcze przed grzechem pierwszych ludzi. Po grzechu staje się ona zarówno karą za grzech (stąd trud i ból), ale także narzędziem do zbawienia (sposobem odkupienia win) oraz środkiem koniecznym do zapewnienia koniecznych potrzeb i środkiem do udoskonalania człowieka poprzez osiągnięcie cnót moralnych. Ambroży doceniał wszystkie rodzaje pracy (fizyczną/

[160] Por. tamże III 12, 79, SAEMO 13, 322, tłum. Abgarowicz, s. 191.

[161] Por. Zelzer, *L'etica di Sant'Ambrogio*, s. 55.

manualną, intelektualną, apostolską), bronił prawa do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę oraz prawa do wypoczynku. Ideałem pracy w społeczności była dla Mediolańczyka solidarna praca zespołowa.

Ambroży uznawał prawo do własności indywidualnej oraz własności wspólnotowej. Ujęcie prawa własności miało również charakter religijny. Własność dóbr ziemskich również była odnoszona do celu religijnego, jakim ostatecznie zawsze jest Bóg. Stąd prawo własności jest ograniczone w rozumieniu i zastosowaniu: przez cel (Bóg), czas użytkowania (doczesność), intencje Ostatecznego Właściciela (dobro wszystkich ludzi), Boże plany wobec każdego człowieka (sprawiedliwość, braterstwo, solidarność, wzajemną miłość).

Biskup Mediolanu wprowadził również do chrześcijańskiej teologii moralnej system oceny czynów ludzkich według stoickiej kategorii cnót i wad. Ten schemat stoicki został połączony przez Ambrożego z alegoryczną koncepcją czterech rzek prowadzących do raju Filona z Aleksandrii oraz teologią moralną św. Pawła apostoła. Na drodze do Boga podstawowymi cnotami dla chrześcijanina powinny być pokora i bojaźń Boża. One dopiero prowadzą do właściwej mądrości i błogosławieństwa, czyli do poznania Boga i do nieba. Na tej drodze do wieczności w doczesności chrześcijanin żyjąc wśród innych ludzi winien kierować się obowiązkowością, milczeniem, wolnością, cnotami kardynalnymi, pożytecznością tego co robi, uczciwością oraz dawaniem jałmużny. W życiu społecznym wierzący winien wystrzegać się szczególnie wady egoizmu i pychy, ale także lichwy, chciwości, niegodziwości oraz składania nieroztropnych obietnic.

Tematyka społeczna poruszana w pismach duszpasterskich św. Ambrożego była zawsze podporządkowana celowi teologicznemu. Biskup Mediolanu starał się tak kierować życiem chrześcijan, aby w codziennych okolicznościach życia, w małżeństwie i rodzinie, w stanie życia konsekrowanego, w pracy i każdym innych spotkaniu z drugim człowiekiem, wierzący zawsze motywował swe działania wyborem Boga i podążaniem za Jego wskazaniami. Ambroży nie opracował syntezy zachowań moralnych życia chrześcijańskiego w społeczeństwie, ale w swoich poglądach poruszył wiele wątków, które z czasem posłużyły innym, jak Piotr Lombard czy Tomasz z Akwinu do opracowania spójnego systemu życia moralnego w kategoriach cnót i wad. Zasługą Ambrożego było niewątpliwie umiejętne połączenie dorobku filozofii stoickiej i myśli Filona Aleksandryjskiego z teologią moralną św. Pawła.

SOCIAL ISSUES IN THE WRITINGS OF SAINT AMBROSE OF MILAN

(Summary)

Numerous remarks which refer to the Christian social life in the writings of St Ambrose (339-397) offer us a relatively homogeneous picture of his pastoral opinions on marriage and family, work, property and virtues as considered in the theological context. God is the single aim of every man's activity in the social activities. A systematic theological analysis led St. Ambrose to the conclusion that: 1) Marriage can have either a positive or negative sense and 2) that the male component in marriage is dominant over the female. He argued that the full liberation of both sexes would come only in Eternal Life. The emancipation of women is possible in this world through the Christian religion, through the role of a wife, mother or the consecrated virginity. Labor is inseparately related to human nature from its creation and before original sin. After original sin, human labor changed in the punishment for sin (pain and hardship) however in the same time became the means of salvation, and the redemption of sins. It is also necessary to sustain living and gives a chance to achieve moral virtues. Work and mutual assistance were made by the Bishop of Milan a model work in the society. St Ambrose accepted both private possession rights and a community property of goods. The earthly goods should be used always with the religious perspective of the sole destiny – God. The main Aim-God, a temporary possession of goods (worldliness) and the purpose of the Main Owner- the good of every man (justice, fraternity, solidarity, mutual love) are the limits of a possession rights. The Bishop of Milan also introduced to the Christian moral theology the system of evaluation of the human deeds based on the Stoic categories of virtues and vices. St. Ambrose combined this system with the allegoric conception of the Four Rivers of the Philo of Alexandria and St. Paul's moral theology. A Christian should be guided by the virtues of humbleness and fear of God. They will lead him to the wisdom and divine blessing, subsequently to the real knowledge of God. In this world the Christians should respect the sense of responsibility, the virtue of silence, freedom, cardinal virtues, honesty, charity and usefulness of his work. In the social life Christians are obliged to denounce the vices of egoism and arrogance, usury, greediness, vice behavior or giving unwise promises. The social problems were always subordinated to the theological purposes in the writings of St. Ambrose. The Christian are always obliged to be guided by Gods Commandments. St. Ambrose did not manage to work out a code of Christian moral behavior in a society, however he discussed many different problems, which were used by others (cf. St. Thomas of Aquino) to construct such a code. A synthesis of the Stoic philosophy, the philosophy of Philo Judaeus and St. Paul's moral theology can be legitimately regarded as his valuable contribution to the studies of ethics.

Daria KEISS-DOLAŃSKA
(Gdańsk, UG)

CEZAREA/WIEŻA STRATONA W WYBRANYCH ŹRÓDŁACH PISANYCH

Pierwszą wzmiankę o Wieży Stratona można odnaleźć pośród papirusowych dokumentów, tworzących tak zwane *Archiwum Zenona*. Dokumenty te zostały odkryte przypadkiem w 1915 r., w miejscu hellenistycznej Filadelfii, koło Oazy Fajum[1]. Obecnie dokumenty te są przechowywane w muzeach w Kairze, Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii[2].

Zenon urodził się w Caunus w Azji Mniejszej[3]. Był z pochodzenia Grekiem, synem Agreofonta[4]. Pełnił funkcję urzędnika przy boku ministra gospodarki Apolloniusza[5], który to znów był mianowany przez Ptolemeusza II Filadelfosa (285-246 prz. Chr.)[6]. Dokument, w języku greckim, zawierający informację o Wieży Stratona, jest datowany na 259 rok prz. Chrystusem[7]. Zenon towarzyszył Apolloniuszowi w podróży do Egiptu przez Jerozolimę[8]. Dokument wspominający Wieżę Stratona jest przechowywany w Muzeum w Ka-

[1] M. Stern, *Zeno (Papyri of)*, *Encyclopaedia Judaica* (= EJ), vol. XXI, ed. F. Skolnik – M. Berenbaum, Detroit 2007[2], 509.

[2] Por. tamże. Muzeum w Kairze prowadzi stronę internetową, gdzie można obejrzeć zdjęcia wraz z opisem przechowywanych tam papirusów, w tym dokumentów z *Archiwum Zenona:* [http://ipap.csad.ox.ac.uk/index.shtml] 2011:09:10 (*Photographic Archive of Papyri in the Cairo Museum*). Także Uniwersytet w Michigan prowadzi stronę dotyczącą *Archiwum Zenona*: [http://www.lib.umich.edu/reading/Zenon/about.html] 2011:09:11 (University of Michigan Papyrus Collection: The Zenon Papyri).

[3] Por. Stern, *Zeno*, EJ XXI 509.

[4] Por. tamże; A. Łukaszewicz, *Świat papirusów*, Warszawa 2001, 170.

[5] Por. Stern, *Zeno*, EJ XXI 509.

[6] Por. G. Foerster, *The early history of Caesarea*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies" 19 (1975) 9 = *The joint expedition to Caesarea Maritima*, ed. Ch.T. Fritsch – G. Downey – G. Foerster – H. Hazard – I. Levey, Studies in the history of Caesarea Maritima 1, Missoula 1975; Łukaszewicz, *Świat papirusów*, s. 170.

[7] Por. M. Avi-Yonah, *Caesarea*, EJ IV 333; Foerster, *The early history of Caesarea*, s. 9; R. Stieglitz, *Stratonos Pyrgos, Migdal Sar, Sebastos: history and archaeology*, w: *Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia*, ed. A. Raban – K. Holum, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 21, Leiden – New York 1996, 593; L. Levine, *Caesarea under Roman rule*, Studies in Judaism in Late Antiquity 7, Leiden 1975, 7.

[8] Por. Stern, *Zeno*, EJ XXI 509; Avi-Yonah, *Caesarea*, EJ IV 333.

irze i jest skatalogowany jako *Papyri Cairo Zenon 59.004*[9]. Dowiadujemy się z niego, że Zenon i Apolloniusz zatrzymali się tutaj w celu zakupu żywności, nabywając pięć artab mąki pszennej[10]. Zenon zaznacza, że Στράτωνος πύργος posiadało wówczas dogodny port[11]. Pieter Pestman zauważa, że podróż Antoniusza i Zenona zaczęła się właśnie od Wieży Stratona[12]. Wylicza także, opierając się na datach podanych przez Zenona, że miała ona miejsce parę dni przed 1. lutego 259 roku[13].

Ciekawe wspomienie o Wieży Stratona pojawia się w papirusowych archiwach starożytnego miasta Oksyrynchos. W 1896 roku Bernard Grenfell i Artur Hunt odnaleźli je prowadząc wykopaliska w Bahr Jusuf (*Kanał Józefa*)[14]. Odkryto tam ponad 10.000 papirusów[15], które są datowane od początku okresu rzymskiego aż do X wieku naszej ery[16]. Były one kiedyś częścią miejskiego archiwum, skąd zostały usunięte[17]. Dokument, w którym pojawia się wzmianka o Wieży Stratona, jest datowany na wczesny II wiek[18], choć Robert Stieglitz zaznacza, że powstał on do II wieku i jest kopią jakiegoś zapisu z wcześniejszego okresu, gdyż pojawia się w nim określenie Στράτωνος πύργος, a nie Καισάρεια[19]. Treścią jego jest lista epitetów i personifikacji, odnoszących się do bogini Izydy (῾Ισις) ze wskazaniem, pod jaką personifikacją była ona czczona w danej krajnie geograficznej[20]. Przejęcie kultu tej egipskiej bogini dowodzi silnego wpływu kultury Egiptu na świat grecko-rzymski[21]. We Wieży Stratona była ona czczona pod dwoma personifikacjami, jako Hellady-Grecji (῾Ελλάδα) oraz Dobroci (᾽Αγαθή)[22].

---

[9] Por. Stieglitz, *Stratonos Pyrgos, Migdal Sar, Sebastos*, s. 593.

[10] Por. Foerster, *The early history of Caesarea*, s. 9. Artaba jest miarą ciał sypkich równą 30-stu litrom, zob. M. Dandamaev – V. Lukonin – P. Kohl, *The culture and social institutions of Ancient Iran*, Cambridge 2004[3], s. 139, przypis 17, oraz s. 145.

[11] Por. *Zenon papyri: Catalogue général des antiquites egyptiennes du Musée du Caire*, vol. 1, Nr 59.004, ed. C.C. Edgar, Le Caire 1925.

[12] Por. P. Pestman, *A guide to the Zenon archive*, Papyrologica Lugduno-Batava 21A, Leiden 1981, 264 (Zenon in Palestine in the years 26 and 27 [260-258]. Journey through Judea and Galilea).

[13] Por. tamże, s. 264. Dokument podaje (*Papyri Cairo Zenon 59.004*: wers 16) datę szóstego dnia miesiąca Audnaios, czyli 6 stycznia; zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 518 (Skorowidze: Kalendarz Macedoński).

[14] Por. Łukaszewicz, *Świat papirusów*, s. 129.

[15] Por. tamże.

[16] Por. tamże, s. 131.

[17] Por. tamże.

[18] Por. *Graeco-Egyptian Literary Papyri 1380*, w: *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, ed. B. Grenfell – A. Hunt, London 1915, 190.

[19] Por. Stieglitz, *Stratonos Pyrgos, Migdal Sar, Sebastos*, s. 593; zob. *Graeco-Egyptian Literary Papyri 1380*, s. 197, nr 1380, col. V: „[...] ἐν Στράτωνος Πύργῳ ῾Ελλάδα, ἀγαθήν [...]".

[20] Por. Stieglitz, *Stratonos Pyrgos, Migdal Sar, Sebastos*, s. 593-594; *Graeco-Egyptian Literary Papyri 1380*, s. 191-192.

[21] Por. tamże, s. 192.

[22] Por. tamże, s. 197: „[...] ἐν Στράτωνος Πύργῳ ῾Ελλάδα, ἀγαθήν [...]"; Stieglitz, *Stratonos*

Warto nadmienić, że periegeta Skylaks Karyjczyk (VI/V w. prz. Chr.) z Kariandy w swym geograficznym dziele pod tytułem Περίπλους, w którym opisuje swoją dwu i pół letnią podróż[23], gdy wspomina o miastach leżących wzdłuż linii brzegowej Syrii i Fenicji, wymieniając Dorę jako miasto sydońskie, milczy o Στράτωνος πύργος[24]; Skylaks został wysłany przez Dariusza Hystaspisa ok. 510 r. prz. Chr., aby sprawdził, gdzie Indus wpada do morza[25]. Można więc przypuszczać, że Wieża Stratona jeszcze wtedy nie istniała.

Tacyt wspomina Cezareę, jako stolicę prowincji Judei, w której często rezydował cesarz Wespazjan[26]. Opis wyglądu Cezarei w I w. po Chr. można natomiast odnaleźć w dwóch monumentalnych dziełach Józefa Flawiusza: *Wojnie Żydowskiej* i *Dawnych dziejach Izraela.* Oba fragmenty zawierające opis Cezarei pochodzą zapewne z okresu, kiedy Flawiusz przebywał w Cezarei jako jeniec wojenny, czyli pomiędzy lipcem 67 a grudniem 69 roku[27]:

> „Uwagę swoją skierował [Herod] również na miasto nadmorskie, które wówczas znajdowało się w opłakanym stanie – nazywało się Zamkiem Stratona – lecz dzięki swemu dogodnemu położeniu mogło stać się przedmiotem szczodrobliwej działalności. Zbudował je całkowicie z białego kamienia i ozdobił wspaniałym pałacem [...]. Całe bowiem wybrzeże od Dory do Joppy, między którymi w środku leży to miasto, nie miało żadnego portu [...]. Jednakże król, nakładem znacznych kosztów i swoją ambitną przedsiębiorczością, przezwyciężył żywioł i zbudował port większy niż w Pireusie, a w jego zatokach dalsze głębokie przystanie. Choć miejsce to z natury było nieprzyjazne, Herod usilnym staraniem pokonał przeszkody [...]. Gdy zbudowano część podmorską, postawił nad wodą nabrzeże, które miało dwieście stóp szerokości. Jego część o szerokości stu stóp służyła do łamania fal, stąd jej nazwa „Prokymia" (Falochron) – a pozostała podtrzymywała mur kamienny okalający port. Wystrzelały zeń w odstępach ogromne wieże, z których najwyniośleja i najwspanialsza otrzymała nazwę od imienia pasierba Cezara – Druzjon. Liczne pomieszczenia sklepione służyły za miejsca zakwaterowania załóg przybijających okrętów, a biegnący przed nimi wokoło mur za szeroką promenadę – dla wychodzących na ląd. Wjazd do portu znajdował się w stronie północnej wiatr północny, bowiem jest w tym miejscu najłagodniejszy. Po obu stronach wjazdu stały trzy potężne posągi wsparte na kolumnach, z których jedne,

Pyrgos, Migdal Sar, Sebastos, s. 594.

[23] Por. M. Cary – E. Warmington, *Starożytni odkrywcy*, tłum. B. Wojciechowski, Warszawa 1968, 144-145.

[24] Por. Scylax Caryandensis, *Periplous* 104d (Σύριας καὶ Φοινικῆς), ed. R. Klausen, Berolini 1831, 229.

[25] Por. Cary – Warmington, *Starożytni odkrywcy*, s. 144.

[26] Por. Tacitus, *Historiae* II 79, 1, ed. Loeb, I, London 1962, 162, tłum. S. Hammer: Tacyt, *Dzieła*, I, Warszawa 1957, 112: rozjechali się Mucjanus do Antiochii, Wespazjan do Cezarei: pierwsza Syrii, druga Judei jest stolicą".

[27] Por. M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd Rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997, 91.

znajdujące się po lewej ręce wpływających, podtrzymywała masywna wieża, drugie, po prawej ręce, spoczywały na dwu prostych, połączonych z sobą blokach i górowały nad przeciwległą wieżą. Przylegające do portu domy były także wzniesione z białego kamienia. Do portu biegły ulice miasta, odmierzone w równej odległości od siebie. Na wzgórzu, naprzeciw wjazdu do portu, stał przybytek Cezara, zdumiewający pięknem i rozmiarami. Znajdował się w nim ogromny posąg Cezara, nie ustępujący swemu pierwowzorowi – posągowi Zeusa Olimpijskiego – i drugi Romy, równy posągowi Hery w Argos. Miasto to ofiarował prowincji, port oddał do użytku płynącym tym szlakiem żeglarzom, a Cezara uczcił całym tym zespołem. Dlatego miejscowość tę nazwał Cezareą. Inne budowle: amfiteatr, teatr i place publiczne zostały zbudowane w stylu godnym jej nazwy. Ustanowił także igrzyska urządzane co pięć lat i tak samo nazwał je według imienia Cezara. [...]"[28].

Pisząc o zabytkach Cezarei nie sposób pominąć jeszcze ważnego spostrzeżenia, iż Herod Wielki budując Cezareę Nadmorską[29] urzeczywistnił pomysły wybitnego rzymskiego architekta i inżyniera Marka Witruwiusza Pollio[30].

---

[28] Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* I 21, 5-8 (I 408-415), ed. Loeb, London 1956, 192, 194, 196, tłum. J. Radożycki: Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, Warszawa 1991, 108-110; por. także Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XV 9, 6 (XV 331-341), ed. B. Niese, III, Berolini 1892, 392, 394, tłum. Z. Kubiak – J. Radożycki, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 738-739. We fragmencie zawartym w *Dawnych dziejach Izraela* odnaleźć można dodatkowo informacje o wieży, która była nazywana Druzjon, od imienia pasierba Cezara, oraz o tym, że Cezarea posiadała podziemne kanały i ścieki.

[29] Cezareę budowano w latach 22-10/9 prz. Chr. Daty te przyjęłam za jedną z hipotez Lee Levine'a. Zauważa on, że inauguracja Cezarei mogła nastąpić również 13/12 r., zamiast 10/9 prz. Chr. Problem tkwi w ustaleniu, od kiedy oficjalnie panował Herod. Uważa on, że władza Heroda została uznana przez Senat Rzymski w 40 r. prz. Chr., ale najczęściej przyjmuje się, że miało to miejsce w roku 37. Paul Lawrence również podaje, że Herod objął urząd w 40 r. prz. Chr. Gideon Foerster podaje obie możliwe daty inauguracji Cezarei: 13/12 oraz 10/9 r. prz. Chr. Michael Avi-Yonah utrzymuje stanowisko, że uroczysta inauguracja nastąpiła w 13 r. prz. Chr. Aleksander Krawczuk podaje datę 9 marca 10 r. prz. Chr., zaś początek prac budowlanych wyznacza na r. 24, a nie na rok 22 prz. Chr., jak to czyni Lee Levine oraz Barbara Burell. Walter Otto w RE zaznacza, że Herod I panował oficjalnie od jesieni 40 r. prz. Chr., a Cezareę wraz z portem, Świątynią Augusta i Romy rozpoczął budować w roku 22 prz. Chr., zaś oficjalną inaugurację wraz z igrzyskami wyznacza na marzec 9 r. prz. Chr., por. Levine, *Caesarea under Roman rule*, s. 11, 149-150, przypis 52; Avi-Yonah, *Caesarea*, EJ IV 333; Foerster, *The early history of Caesarea*, s. 11; A. Krawczuk, *Herod – Król Judei*, Warszawa 1985, 209-210; P. Lawrence, *Herod Wielki*, w: *Atlas historii biblijnej*, Warszawa 2009, 130. B. Burell, *Herod`s Caesarea on Sebastos: urban structures and influences*, w: D. Jacobson – N. Kokkinos, *Herod and Augustus*, „Studies in Judaica" 6 (2009) 217; W. Otto, *Herodes* nr 14, REAuppl II, Stuttgart 1913, 1-158; B. Levick, *Greece and Asia Minor from 43 B.C. to 69 A.D.* oraz D. Kennedy, *Syria*, oraz M. Goodman, *Judea*, w: *The Cambridge Ancient History – second edition*, vol. 10, ed. by A. Lintott – A. Bowman – E. Champlin, United Kingdom 2006[5], ss. 652-654, 719, 725, 727, 749, 754; Broshi, *The archeology of Palestine 63 B.C. to 70 C.E.*, s. 1-37 oraz D. Bahat, *The Herodian Temple*, w: *The Cambridge history of Judaism*, vol. 3: *The early Roman period*, ed. D. Davies – J. Sturdy – W. Horbury, Cambridge 1999, 38-58.

[30] Por. Ch. Brandon, *Cements, concrete, and settling barges at Sebastos: comparisons with*

Decyzja Heroda była bardzo przemyślana, gdyż Witruwiusz dedykował swe dzieło Augustowi[31], a Cezarea miała być pomnikiem ku jego czci[32]. Chciał dzięki temu bardziej okazać swoją przychylność wobec Oktawiana. Witruwiusz podkreśla we wprowadzeniu do I księgi, że Oktawian dbał nie tylko o bezpieczeństwo i ustrój państwa, lecz także o estetyczny wygląd budowli publicznych, tak w samym Rzymie, jak i w prowincjach, aby dzięki nim ukazać majestat Imperium Romanum[33].

W *Historii Naturalnej* Pliniusza Starszego (23-79) można odnaleźć informację, że *Stratonis Turris* nazywana jest także Cezareą, którą to pobudował Herod, a Wespazjan podniósł do godności kolonii, jako *Prima Flavia*[34].

Euzebiusz z Cezarei był naocznym świadkiem prześladowań chrześcijan w Cezarei Palestyńskiej; najbardziej dotkliwe miały miejsce za panowania cesarza Diolecjana w latach 303-311[35]. Właśnie im poświęcił swe dwa dzieła o tym samym tytule *De martyribus Palaestinae* (Περὶ τῶν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων). Jedno krótsze (*De martyribus Palaestinae recensio brevior*) było dodatkiem do zakończenia VIII księgi *Historii Kościelnej*[36], drugie zaś samodzielnym opracowaniem (*De martyribus Palaestinae recensio prolixior*). Krótsze zachowało się w całości, z dłuższego posiadamy pojedyncze fragmenty[37]. Oba dzieła powstały zanim Euzebiusz objął biskupstwo (ok. 315)[38]. A oto najbardziej realistyczny, a zarazem wstrząsający obraz Cezarei z 13 listopada 308 roku[39]:

---

other Roman harbor examples and the descriptions of Vitruvius, w: *Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia*, s. 25-40; H.F. Mallgrave, *Architectural theory*, vol. 1: *An Anthology from Vitruvius to 1870*, part IA: *Classicism and the Renaissance. The classical and medieval traditions*, Oxford 2006, 3-14.

[31] Por. Vitruvius, *De architectura* I praef. 1, ed. V. Rose, Lipsiae 1899, 1: „...Imperator Caesar [...] de his rebus ea ediderem".

[32] Por. *Introduction*, w: *Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia*, s. XXVII.

[33] Por. Vitruvius, *De architectura* I praef. 2, ed. V. Rose, s. 1, tłum. K. Kumaniecki: Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, wyd. 2, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2004, 23.

[34] Por. Plinius Secundus Maior, *Historia naturalis* V 17, 75, ed. Loeb, II, London 1961, 278: „Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Herode rege condita, nunc colonia Prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta".

[35] Por. Levine, *Caesarea under Roman rule*, s. 131.

[36] Por. A. Lisiecki, *Wstęp*, POK 3, Poznań 1924, s. XII; Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* VIII 4-13; *De martyribus Palestinae*, ed. G. Bardy, SCh 55, 120-174, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 364-380, 463-495.

[37] Por. Zachowane fragmenty większej recenzji pisma Euzebiusza z Cezarei *O męczennikach palestyńskich* w przekładzie A. Lisieckiego zob. POK 3, 496-512.

[38] Por. *De martyribus Palaestinae recensio prolixior* powstało w 311 r., *De martyribus Palaestinae recensio brevior* powstało na przełomie 313/314 r.; zob. A. Carriker, *Eusebius' use of sources*, w: tegoż, *The library of Eusebius of Caesarea*, Leiden – Boston 2003, 38. Paul Carriker zaznacza (s. 39), że Euzebiusz został wybrany biskupem Cezarei w 315 roku.

[39] Por. A. Lisiecki, POK 3, 481, przypis 3.

„Trybun oddziału wojska imieniem Maksys [...] prawdziwy okrutnik [...] rozebrał błogosławioną Ennatas ze wszystkich szat, tak że tylko od bioder do nóg była okryta [...] oprowadzał ją po całym mieście Cezarei (τὴν τε πᾶσαν Καισαρέων πόλιν κύκλω περιαγαγών), wlokąc ją po wszystkich rynkach, kazał ją smagać rzemieniami [...]. Otóż rozporządził też, by w nocy i we dnie straże pilnowały zwłok, porzuconych pod gołym niebem na pastwę dzikich zwierząt. Można było istotnie widzieć przez długi szereg dni niemałą liczbę mężczyzn, którzy stanęli do usług tego zwierzęcego i barbarzyńskiego rozkazu. Z daleka tedy, jak gdyby chodziło o rzecz wielkiej wagi, dawali baczenie, by ciał nie wykradziono. Dzikie zaś zwierzęta, psy i ptactwo drapieżne na wszystkie strony ludzkie rozrzucały członki. Całe miasto było dookoła zasiane wnętrznościami i kośćmi ludzkimi, tak że nawet tym, co się dawniej z nienawiścią do nas odnosili, nigdy się nic nie wydawało więcej okrutne i groźne, i nie tyle biadali nad nieszczęściem tych, których to spotkało, ile nad sponiewieraniem swej własnej, wszystkim ludziom wspólnej natury. U samych bowiem bram miasta można było oglądać widowisko, przewyższające wszelki opis i wszelkie tragiczne przedstawienie. Nie w jednym tylko miejscu zwierzęta pożerały ludzkie mięso, jakieś kawały wnętrzności widzieli podobno ludzie także wewnątrz bram miejskich”[40].

Klementyny, zwane również *Pseudoklementynami*, będące zbiorem homilii, z których przetrwało dwadzieścia, a których autorstwo przypisuje się papieżowi Klemensowi Rzymskiemu (92-101)[41], co jednak jest bardzo wątpliwe, gdyż przypuszcza się, że powstały one w III wieku[42], także wspominają Cezareę: w *Homilii* pierwszej pojawia się wzmianka o Klemensie, że gdy odbywał podróż morską do Judei w pięćdziesiątym dniu przybył do Καισάρεια Στράτωνος[43].

W innym dziele pod zachowanym tytułem *Totius orbis descriptio*, które ocalało pod postacią późniejszego tłumaczenia łacińskiego, przedstawiony jest także obraz Cezarei z ok. 350/353 roku. Przetrwały dwie wersje tego tłumaczenia: oznaczone symbolem *A* jest autorstwa Filozofa Młodszego (*Junior Philosophus*)[44], drugie z symbolem *B* – Franciszka Jureta (*Franciscus Juretus*), zwane także *Juretianum*[45]. Pierwsze z nich tak opisuje Cezareę:

---

[40] *De martyribus Palestinae* 9, 7-11, SCh 55, 150-151, POK 3, 482-483.

[41] Por. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 2001, 148 (*Clementinae [Klementyny*, *Pseudoklementyny]*).

[42] Por. tmże.

[43] Por. Ps-Clemens Romanus, *Clementinae hom.* I 15, PG 2, 70: „καὶ αὐτὸς εἰς Ἰουδαίαν ἀπέπλεουσα καὶ δεκαπέντε ἡμερῶν εἰς Καισάρειαν κατήντησα τὴν Στράτωνος”. Inne wspomnienia Klemensa związane z Cezareą, odnaleźć można także w kolejnych homiliach *Klementyn*: hom. I 20, IV 1, VI 26, XII 5, XIII 7, PG 2, 74, 215, 306, 334, 458.

[44] Por. Junior Philosophus, *Totius orbis descriptio*, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, ed. C. Müller, Parisiis 1861 (repr. Hildesheim 1965), 513.

[45] Por. tamże.

„Similiter et Caesarea civitas deliciossisima, cuius tetrapylum nominatur ubique, quod unum et novum spectaculum praebet[46] […]. Sarepta vero, Caesarea, Neapolis et Lydda purpuram praestant[47].

Drugie zaś następująco:

„Iam etiam Caesarea civitas est similiter deliciosior et abundans omnibus, et dispositione civitatis in multa eminens. Tetrapylon enim ejus nominatur ubique, quod unum et novum aliquod spectaculum praebet[48] […]. Quae linteamen omni orbi terrarum emittunt et sunt eminentes in omni abundantia. Similiter autem et Sarepta et Caesarea et Neapolis, quomodo et Lydda, purpuram, altithinam[49].

Według obu przekazów Cezarea była miastem o wysokich zabudowaniach, opływającym we wszelkie dostatki, w którym, tak jak w Sarepcie i Lyddzie, produkowano tkaniny purpurowe, sprzedawane na cały świat; była miastem, które można porównać do najdroższego klejnotu. Interesujący element stanowi tu wzmianka o budowli zwanej *tetrapylum*, którą nazywa się także *tetrapylon*, *arcus quadrifrons*, *ianus quadrifrons*, *łukiem czwórbramnym.* Ta budowla w Cezarei, miała być jedyna w swoim rodzaju i znana wszystkim ówcześnie żyjącym. Warto zwrócić uwagę, że Józef Flawiusz, choć pisze o wielu zabudowaniach w Cezarei, nic o niej nie wspomina, więc prawdopodobnie powstała już po jego śmierci[50].

Kolejnym źródłem wspominającym tę budowlę w Cezarei jest *Midrasz Miszle*, z której można się dowiedzieć, że gdy odprowadzano zwłoki Rabbiego Akivy, kondukt pogrzebowy po całonocnym marszu doszedł do tetrapylonu, koło którego znajdowały się komory grzebalne[51]. Rabi Akiva ben Josif został stracony podczas prześladowań za cesarza Hadriana w 135 roku[52].

Z kolei Eutropiusz, historyk rzymski z IV wieku po Chr., w swym zarysie historii *Breviarium ab Urbe condita*[53], ukazuje Cezareę jako „obecnie bardzo sławne miasto w Palestynie”[54]; określenie to dowodzi świetności i roli, jaką pełniła ona w tym wieku.

---

[46] Por. Junior Philosophus, *Totius orbis descriptio* A 23 (26), *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, 517-518.

[47] Por. tamże A 31 (30), s. 518-519.

[48] Por. tamże B 23 (26), s. 517-518.

[49] Por. tamże B 31 (30), s. 518-519.

[50] Por. aparat krytyczny wraz z przypisami w: *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, s. 517-518, § 26: *tetrapylum.*

[51] Por. Levine, *Caesarea under Roman rule*, s. 44, 179, przypis 117; *Midrash Mishle* IX 17-20, ed. S. Buber, Vilno 1893, 31b.

[52] Por. *Polski Słownik Judaistyczny*, red. Z. Borzymińska – R. Żebrowski, t. 1, Warszawa 2003, 61-62, 358; H. Freedman – S. Wald, *Akiva (50-135 C.E.)*, EJ I 562-563.

[53] Por. *Słownik pisarzy antycznych*, s. 206 (*Eutropius*).

[54] Por. Eutropius, *Breviarium ab Urbe condita* VII 10, 3, ed. H. Droysen – P. Landolfique,

Podobnie Prokopiusz z Gazy (ok. 465-568)[55] w swoim panegiryku ku czci cesarza Anastazjusza (Πανηγυρικός εἰς Ἀναστάσιον)[56] zachęca go, aby odnowił już podupadający port w Cezarei. Zaznacza, że z okresu świetności tego portu pozostała już tylko jego nazwa, dedykowana Oktawianowi Augustowi. Falochrony portowe, według opisu Prokopiusza, były już tak zniszczone, że nawet, gdy okręt uniknął rozbicia na morzu wskutek gwałtownej burzy i szczęśliwie zakotwiczył w porcie Cezarei, to jednak miotany w nim falami, roztrzaskiwał się. Dodaje też, że jeśli Anastazjusz nie odbuduje portu, zginie coś, co można było nazwać „dziełem"[57]. Słowa Prokopiusza można uznać za przytyk skierowany do cesarza Anastazjusza, gdyż wiadomo, że w V wieku okręty cumowały i wypływały z Cezarei: sam Prokopiusz żeglował z Cezarei na Rodos, a następnie do Konstantynopola[58].

Prawie współczesny Prokopiuszowi periegeta Hierokles, w swoim przewodniku pod tytułem Συνήκδημος) przeznaczonym dla podróżujących po wschodnich prowincjach Imperium Romanum[59], wymienia Cezareę, jako Καισάρεια μητρόπολις[60], którą przypisuje do eparchii palestyńskiej[61], tak samo jak Dorę[62]. Przewodnik ten, datowany na początek VI w., zawiera listę 64 rzymskich eparchii leżących na Wschodzie oraz omawia 935 innych miast[63].

Podobnie współczesny im Stephanos z Bizancjum, erudyta grecki z VI w.[64], autor olbrzymiego 60-księgowego leksykonu geograficznego pt. *Ethnica*[65],

---

MGHaa II, Berolini 1879, 120: „[…] quas Caesareas nominarent, sicut in Mauretania a rege Iuba et in Palaestina, quae nunc urbs est clarissima".

[55] Por. *Słownik pisarzy antycznych*, s. 425 (*Prokopios*).

[56] Por. Procopius Gazaeus, *Panegyricus in imperatorem Anastasium*, ed. I. Bekkerus – B.G. Niebuhrius, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (= CSHB), XII/1, Bonnae 1829, 489-516, lub ed. C. Kempen, Bonn 1918, 1-17.

[57] Por. tamże 19, CSHB XII/1, 509: „Τοῦ Καίσαπος πόλιν ἐπώνυμον, ἀπειρηκότος αὐτῇ τοῦ λιμένος τῷ χρόνῳ, καὶ πρὸς πᾶσαν ἀπειλεὴν θαλάττης ἠνεῳγμένου, καὶ μηκέτι σώζοντος τὴν κατηγορίαν τοῖς ἔργοις, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς παλαιᾶς τύχης ψιλὸν τοὔνομα κεκτημένου, οὐ περιεῖδες δεομένην καὶ θρηνοῦσαν ἀεὶ τὰς ὁλκαδάς, αἳ πολλάκις διαφυγοῦσαι τὸ πέλαγος ἐν τῷ λιμένι τὴν ναυαγίαν ὑπέμειναν. καὶ οἱ δεόμενοι τῶν φορτίων ἐλεεινότερον εἶχον τὸ πάθος· διαφθειρόμενα γὰρ ἑώρων ὧν ἐν χρείᾳ τυγχάνοντες ἀνόνητον εἶχον τὴν θέαν. Ἀλλὰ γὰρ σοῦ βουληθέντος νεάζει, καὶ θαρσοῦσα δέχεται ναῦς· καὶ πλήρης τῶν ἐπιτηδείων ἡ πόλις".

[58] Por. Levine, *Caesarea under Roman rule*, s. 137, 240, przypis 12.

[59] Por. *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, ed. W. Smith, II, London 1846, 453 (*Hierocles* nr 6).

[60] Por. Hierocles, *Synecdemus* 718, 1, ed. A. Burckhardt, Lipsiae 1893, 41: „Καισάρεια μητρόπολις".

[61] Por. tamże 717, 8, s. 41: „νγ. Ἐπαρχία Παλαιστίνης, [...] πόλεις κβ.". Eparchia palestyńska jest skatalogowana przez Hieroklesa pod numerem 53 (νγ.), a należały do niej 22 (κβ.) miasta.

[62] Por. tamże 718, 2, s. 41: „Δῶρα".

[63] Por. *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, vol. 2, s. 453.

[64] Por. *Słownik pisarzy antycznych*, s. 474 (*Stephanos*).

[65] Por. Stephanus Byzantinus, *Ethnica*, ed. A. Meinekius, Berolini 1849 (repr. Graz 1958), 1-713.

wspomina o Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης pod hasłem Καισάρεια[66] oraz umiejscawia koło niej miasto Dorę, określając ją jako mniejsze miasteczko[67].

Natomiast Prokopiusz z Cezarei, urodzony prawdopodobnie w 507 r., miał studiować prawo w tak zwanym cezareńskim *kolegium prawników* w Cezarei[68]. Kolegium to znane było, jako *Caesarienses advocati* lub *Caesariensis advocatio* oraz *Palaestina advocatio*[69]. Termin *advocatio* jest tutaj użyty, jako synonim słowa *collegium.* Szkoła w Cezarei miała większe znaczenie od tej w Berytos (dzisiejszy Bejrut), i jest często wspominana w zbiorze praw Justyniana[70].

W 2. poł. VI wieku Jan Malalas napisał *Kronikę świata* (*Chronographia*), która choć uważana jest za dzieło nieudolne kompozycyjnie i nacechowane brakiem krytycyzmu[71], zawiera cenne informacje dotyczące również Cezarei Palestyńskiej. Posiada ona m.in. informację, że Wespazjan zbudował w niej teatr i odeon w miejscu zburzonej synagogi, a budowę tych obiektów ufundował z łupów wojennych zagrabionych Żydom[72].

Powstała w VII w. *Kronika Wielkanocna* (*Chronicon Paschale*, *Chronicon Alexandrinum*, *Chronicon Constantinopolitanum*, napisana przez anonimowego autora należącego do otoczenia patriarchy Sergiusza (610-638)[73], zawiera datę fundacji Cezarei przez Heroda wyznaczając ją na 742 *ab Urbe condita*[74,] a według greckiego systemu olimpiad, na pierwszy rok 192 Olimpiady.

---

[66] Por. tamże, s. 347: „Καισάρεια".

[67] Por. tamże, s. 255: „μετὰ Καισάρειαν Δῶρα κεῖται βραχεῖα πολίχνη".

[68] Por. Levine, *Caesarea under Roman rule*, s. 59-60.

[69] Por. *Advocatio* nr 4, *Contributions to Latin lexicography*, ed. H. Netteleship, New York 2010 (first published 1889), 51 (*Advocatio* nr 4); A. Konarek, *Wstęp*, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, tłum. tenże, Warszawa 1998, 6. To ostatnie określenie wynika stąd, że Caesarea była ówcześnie stolicą prowincji *Palaestina Prima*, czyli *Palaestinae Primae Metropolis*, zob. Iustinianus, *Institutiones* II 8, § 2 (*Quibus alienare licet vel non*), ed. E. Schrader – T. Tafel – G. Clossius – C. Maier, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, Berolini 1832, 273. Informacja ta znajduje się w przypisach do powyższego fragmentu pod hasłem *ad Caesarienses advocatos*.

[70] Por. Iustinianus, *Institutiones* II 8, § 2 (*Quibus alienare licet vel non*); III 19 (20), § 12 (*De inutilibus stipulationibus*), s. 273 i 517; Iustinianus, *Digesta*, ed. T. Mommsen, w: Iustinianus, *Institutiones. Digesta*, ed. P. Krueger – T. Mommsen, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, Berolini 1889, s. XVI (*Omnem rei publicae nostrae sanctionem iam esse purgatam*). Warto zauważyć, że w edycji E. Schradera pojawia się forma przymiotnika *Caesarienses*, zaś w edycji P. Kruegera i T. Mommsena: *Caesareenses*.

[71] Por. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, Warszawa 1990, 443-444 (Malalas Jan).

[72] Por. Joannes Malalas, *Chronographia* X 5 111, ed. L. Dindorfius, CSHB XIX, Bonn 1831, 261: „Ἔκτισε δὲ καὶ ἐν Καισάρειᾳ τῆς Παλαιστίνης ἐκ τῆς αὐτῆς Ἰουδαικῆς πραίδας ὁ αὐτὸς Οὐεσπασιανὸς ᾠδεῖον μέγα πάνυ, θεάτρου ἔχον διάστημα μέγα, ὄντος καὶ αὐτοῦ τοῦ τοποῦ πρῴην συναγωγῆς τῶν Ιουδαίων".

[73] Por. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław 1984, 113.

[74] Por. *Chronicon Paschale* XXIX Ind. IV: „Messala et Cyrinio Coss." = „Ἰνδ. δ΄. κθ. ὑπ. Μεσσάλα καὶ Κυρινίου", ed. L. Dindorfius, CSHB VI, Bonn 1832, 367. Cezarea zatem według *Kroniki Wielkanocnej*, powstała 742 lata po założeniu Rzymu, czyli 742 lata po roku 753. Przyjmując, że rok 753 będzie liczony, jako pierwszy, otrzymamy 12 r. (prz. Chr.). Biorąc zaś pod uwagę rok,

Przypisywane Euzebiuszowi *Tablice chronologiczne* (*Chronicon*) podają datę założenia Cezarei różną od powyższej o jeden rok, wyznaczając ją na 741 r. *ab Urbe condita*, a po 2005 latach od narodzin Mojżesza; zgadza się zaś chronologia, według systemu olimpiad, czyli w pierwszym roku 192 Olimpiady[75].

Wreszcie prawie dwa wieki później chronograf Jerzy Synkellos w swej kronice *Chronographia*, powstałej ok. 800 r. po Chr.[76], wspomina o dokonanej przez Heroda zmianie nazwy ze Στράτωνος πύργος na Καισάρεια[77].

Na podstawie powyższych uwag źródłowych można zauważyć, jak ważną rolę pełniła w świecie starożytnym Wieża Stratona, zwana później Cezareą: była miejscem nie tylko odpoczynku dla żeglarzy i garnizonem dla rzymskich żołnierzy, ale również miejscem, gdzie odbywały się krwawe prześladowania chrześcijan. Posiadała największy sztuczny port w obszarze basenu Morza Śródziemnego[78], pozostawiając w historii niezatarty ślad swojego istnienia i świetności.

CAESAREA/STRATON'S TOWER IN THE SELECTED GREEK AND LATIN SOURCES

(Summary)

In my paper I have tried to present briefly a history of Caesarea in Palestine, relying on the Greek and Latin sources. Originally, the city was called Straton's Tower, but it became famous in the Roman Empire as Caesarea. I have described briefly how did Caesarea change from a small village to the capital of province *Palestina Prima* Metropolis. Among the authors who were used as the sources

w którym sprawowali swe rządy konsulowie: Marek Waleriusz Messala Barbatus Appianus i Publiusz Sulpicius Quirinius, których przyporządkowuje *Kronika Wielkanocna*, jako sprawujących urząd w roku 742 ab Urbe condita, potwierdza się wyznaczony rok, por. *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, vol. 3, ed. W. Smith, London 1849, 1398 (*Parallel Tabels*); *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, s. 650. R. Hanslik, *M. Valerius Messala Barbatus Appianus* nr 260, w: RE XV, Stuttgart 1955, 126.

[75] Por. Eusebius, *Chronicorum libri duo*, ed. A. Schoene, vol. 2, Berolini 1866, 142. Różnica pomiędzy *Kroniką Wielkanocną*, a *Tablicami chronologicznymi*, wynika z tego, iż *Kronika Wielkanocna* za pierwszy rok istnienia Rzymu przyjmuje 753 (prz. Chr.), a *Tablice chronologiczne* rok 752. Cezarea zatem według *Tablic chronologicznych*, powstała w 741 r. po założeniu Rzymu, czyli 741 lat po roku 753 (prz. Chr.), a w pierwszym roku 192 Olimpiady. Tak licząc otrzyma się również 12 r. prz. Chr., zob. *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, vol. 3, s. 1398 (*Parallel Tabels*).

[76] Por. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, s. 715 (*Synkellos Gregorios* nr 3).

[77] Por. Georgius Syncellus, *Chronographia* 314c, ed. G. Dindorfius, CSHB XXXII/1, Bonn 1829, 595: „Ἡρώδης τὸν πάλαι Στράτωνος πύργον Καισάρειαν εἰς τιμὴν τοῦ Καίσαρος ἐπικτίσας ὠνόμασεν" (= *Veterem Stratonis turrim aedificiis auctam de Caesaris nomine Caesarem Herodes apellavit*).

[78] Por. P. Lawrence, *Atlas historii biblijnej*, tłum. E. Czerwińska, Warszawa 2009, 130.

are Flavius Josephus, Georgios Synkellos, Eusebius of Caesarea, Procopius of Caesarea, Procopius of Gaza and Johannes Malalas.

Piotr KOCHANEK
(Lublin, KUL)

UDZIAŁ POLAKÓW W 21 MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESACH BIZANTYNISTÓW W LATACH 1924-2006

W aktach XXII Międzynarodowego Kongresu Bizantynistów[1], który odbył się w Sofii w dniach 22-27 sierpnia 2011 r., zamieszczono dwa artykuły, które zostały również wygłoszone w formie referatów podczas sesji inauguracyjnej tegoż kongresu w auli Uniwesytetu Sofijskiego im. św. Klemensa Ochrydzkiego w poniedziałek 22 sierpnia przed południem. Chodzi konkretnie o wystąpienia Marii Nystazopoulou-Pélékidou[2] i Vassilki Tăpkovej-Zaimovej[3]. Oba opracowania są poświęcone historii kongresów bizantynologicznych. Do nich należy jeszcze dodać wcześniejszy artykuł M. Nystazopoulou-Pélékidou, opublikowany w 2008 roku[4]. W przypisach tych publikacji można znaleźć bogatą literaturę przedmiotu.

Niniejszy artykuł jest pomyślany jako swoiste uzupełnienie tych prac. Jego tematem jest wyłącznie udział polskich badaczy w kongresach bizantynistycznych. W tej materii bowiem publikacje obu wyżej wymienionych badaczek zawierają pewne nieścisłości, które są konsekwencją każdego ujęcia syntetycznego.

I. MIĘDZYNARODOWE KONGRESY BIZANTYNISTÓW W STATYSTYKACH

Owo statystyczne ujęcie kongresów opiera się na dwóch tabelach sporządzonych przez cytowaną już wyżej grecką bizantynistkę prof. M. Nystazopo-

---

[1] Por. P. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Sofia, 22-27 VIII 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 942-951.

[2] Por. M. Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines face à la conjoncture historique*, w: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies* (Sofia, 22-27 August 2011), vol. 1: *Plenary papers*, ed. I. Iliev, Sofia 2011, 17-35.

[3] Por. V. Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, w: tamże, vol. 1, s. 37-66.

[4] Por. M. Nystazopoulou-Pélékidou, *L'Histoire des Congrès Internationaux des Études Byzantines – Première Partie*, „Byzantina Symmeikta" 18 (2008) 11-33 (tekst tego artykułu jest dostępny również w internecie: www.byzsym.org/index.php/bz/article/view/528/832 [sprawdzono: 26.06.2012]).

ulou-Pélékidou, które to cyfry pretendują dziś do bycia miarodajną syntezą statystyczną wszystkich dotychczasowych kongresów bizantynistów. Jednak, jak już wyżej wspomniano, dane zawarte w tych wykazach, a odnoszące się do polskich uczestników kongresów, zawierają pewne nieścisłości.

Na szczególną uwagę zasługuje tabela nr 1, która ma za zadanie dokładne podanie liczby uczestników pięciu kongresów bizantynistycznych, jakie miały miejsce w okresie międzywojennym. *Polską sekcję* tej tabeli ma uzupełnić drugi paragraf niniejszego artykułu, opatrzony tytułem *Polacy na kongresach bizantynistycznych w okresie międzywojennym*. Tutaj została przedstawiona jedynie *spolszczona* wersja tej statystyki, z której jasno wynika, że pięć przedwojennych kongresów to okres zdecydowanej *statystycznej* hegemonii Bułgarii, Francji, Grecji, Jugosławii, Rumunii i Włoch; sprzyjała temu już sama lokalizacja tych zjazdów na Bałkanach. Drugim czynnikiem był oczywiście poziom studiów bizantynistycznych w poszczególnych krajach. Nie należy również zapominać o tym, że z wyjątkiem Francji, dla wszystkich pozostałych w/w krajów dzieje Bizancjum są integralną częścią ich własnej historii.

Tabela I: Liczba uczestników pięciu pierwszych kongresów (1924-1936)[5]

Kraj	1924 Bukareszt	1927 Belgrad	1930 Ateny	1934 Sofia	1936 Rzym
Austria	-	15	16	1	-
Belgia	2	-	4	5	14
Bułgaria	1	13	10	53	17
Czechosłowacja	3	22	11	10	14
Cypr	-	-	1	-	-
Dania	-	2	3	1	3
Egipt	-	-	2	-	-
Francja	12	18	37	10	37
Grecja	2	13	88	14	31
Hiszpania	2	2	3	-	1

[5] Tabela podaję za: Nystazopoulou-Pélékidou, *L'Histoire des Congrès*, s. 32. Zmieniono tylko kolejność alfabetyczną państw z francuskiej na polską i dodano wiersz podsumowujący poszczególne kolumny tabeli. Pod tabelą w wersji oryginalnej znajduje się pięć przypisów. Pierwszy z nich mówi o tym, że na kongresie w Rzymie dwóch francuskich uczonych nie reprezentowało Francji: Marius Canard (1888-1982) występował jako przedstawiciel Algierii, a Gabriel Millet (1867-1952) reprezentował Tunezję; kraje te nie są jednak ujęte w tabeli. Drugi i trzeci przypis odnosi się do skromniej ekipy tureckiej w Sofii i w Rzymie: Turcy bowiem w każdym z tych spotkań brali udział nieoficjalnie, a w Sofii ich przedstawiciel miał status obserwatora. Natomiast nota czwarta i piąta mówi o ZSRR: przyczyny polityczne są tam podawane jako powód bardzo skromnego udziału Rosjan w kongresach przedwojennych; ponadto odnotowuje się obecność w Rzymie jednego nieoficjalnego przedstawiciela ZSRR o nazwisku V. Valdenberg, pochodzącego z Leningradu, por. też Nystazopoulou-Pélékidou, *L'Histoire des Congrès*, s. 23. 25 oraz s. 25, przyp. 54 i 56.

Holandia	-	-	1	1	2
Irlandia	-	-	-	-	1
Jugosławia	8	56	37	35	38
Kanada	-	-	-	-	1
Liban	-	-	-	-	1
Niemcy	-	9	22	12	28
Norwegia	-	-	1	-	1
Palestyna	-	-	-	-	1
Polska	-*	2*	3	5*	8
Rumunia	24	26	31	23	51
Syria	-	-	1	-	-
Szwajcaria	1	-	2	-	3
Turcja	-	-	-	1	2
USA	1	-	3	3	2
Watykan	-	2	-	-	-
Węgry	-	3	8	3	9
Wielka Brytania	2	3	2	2	14
Włochy	2	11	10	13	167
ZSRR	-	2	-	-	1
Patriarchat Aleksandrii	-	-	1	-	-
Patriarchat Jerozolimy	-	-	1	-	-
Patriarchat Konstantynopola	-	-	1	-	-
SUMA	60	199	299	192	447

***** oznacza rozbieżności pomiędzy danymi M. Nystazopoulou-Pélékidou a stanem faktycznym

Tabela II ma charakter o wiele bardziej ogólny: zestawienie to nie stanowi zatem punktu wyjścia do jakichkolwiek korekt statystycznych, związanych z udziałem Polaków w światowych spotkaniach bizantynistów po II wojnie światowej. Może jednak być traktowane jako swoiste szerokie tło dla szczegółowej, *polskiej* statystyki; ma też zwrócić uwagę na fakt, że ogólna liczba uczestników poszczególnych kongresów nie jest *pewna*. W tej materii bowiem zachodzą znaczne rozbieżności, o czym będzie mowa niżej (por. przyp. 14, 37-39, 58). Rozbieżności te ukazują pewne problemy, związane ze sposobami liczenia uczestników poszczególnych kongresów. Nie wszyscy bowiem zgłoszeni *de iure* „*kongresmeni*", przybywali *de facto* na dane spotkanie. Nie wszyscy również musieli brać czynny udział w kongresie. Wielu z nich było tylko jego obserwatorami. Ponadto kongresy odbyte w okresie międzywojennym, dzieliły uczestników na oficjalnych przedstawicieli danych państw oraz na *resztę*, co zdaje się wynikać z akt kongresowych (por. przyp. 9. 15. 20. 46).

Tabela II: Zestawienie wszystkich dotąd odbytych kongresów bizantynistów[6]

Kongres	Miejsce	Data	Liczba krajów	Liczba osób
I	Bukareszt	14-20 IV 1924	12	60
II	Belgrad	11-16 IV 1927	16	200
III	Ateny	12-18 X 1930	25	300
IV	Sofia	9-15 IX 1934	17	192
V	Rzym	20-26 IX 1936	24	450
VI	Paryż	27 VII-2 VIII 1948	20	330
VII	Bruksela	4-15 VIII 1948	20	330
VIII	Palermo	3-10 IV 1951	22	320
IX	Saloniki*	12-19 IV 1953	23	414
X	Stambuł	15-21 IX 1955	19	105
XI	Monachium	15-20 IX 1958	26	353
XII	Ochryda	10-16 IX 1961	26	400
XIII	Oksford	5-10 IX 1966	ok. 30	brak danych
XIV	Bukareszt	6-12 IX 1971	32	564
XV	Ateny	5-11 IX 1976	31	874
XVI	Wiedeń	4-9 X 1981	35	751
XVII	Waszyngton	3-8 VIII 1986	30	413
XVIII	Moskwa	8-15 VIII 1991	36	1300
XIX	Kopenhaga	18-24 VIII 1996	34	430
XX	Paryż	19-25 VIII 2001	33	995
XXI	Londyn	21-26 VIII 2006	40	948
XXII	Sofia	22-27 VIII 2011	46	1106

II. POLACY NA KONGRESACH BIZANTYNISTYCZNYCH W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

W okresie międzywojennym, jak to pokazuje powyższa tabela nr 1, odbyło się pięć kongresów bizantynistycznych. Odrodzona Polska była tam dość skromnie reprezentowana, choć z drugiej strony ilość polskich uczestników kongresów z tamtych lat jest porównywalna z okresem PRL-u.

[6] Poniższa tabela jest nieznacznie tylko zmodyfikowaną wersją (dodano daty dzienne poszczególnych kongresów oraz dane dotyczące ostatniego kongresu w Sofii) tabeli, która znajduje się w: Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines*, s. 32. Natomiast dokładne daty trwania poszczególnych kongresów (z wyjątkiem spotkań międzywojennych) pochodzą *grosso modo* z: Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, s. 37-66. W przypisach cytowanych tu artykułów znajduje się bogata literatura przedmiotu.

* Kongres w Salonikach odbył się w wigilię 500-nej rocznicy zdobycia Konstantynopola (29 V 1453), por. Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines*, s. 26.

*

Według prof. M. Nystazopoulou-Pélékidou, Polacy nie brali udziału w **I** kongresie w Bukareszcie (14-20 IV 1924). Konstatację tę potwierdzają akta kongresowe[7]. W sprzeczności z tymi danymi stoi biografia naukowa prof. dr hab. Jana Sajdaka (1882-1967) z Uniwersytetu Poznańskiego, który miał brać udział m.in. w kongresie bukaresztańskim[8], choć być może nie występował tam jako oficjalny delegat z Polski, co by tłumaczyło brak jego nazwiska w dokumentach kongresowych i usprawiedliwiało opinię prof. M. Nystazopoulou-Pélékidou, dla której owe akta kongresowe stanowiły podstawowe, a w zasadzie jedyne, źródło informacji. Rozstrzygnięcie tej kwestii utrudnia również to, że w polskiej bibliografii przedmiotu nie ma żadnego sprawozdania z tego wydarzenia.

*

W **II** Międzynarodowym Kongresie Bizantynistów w Belgradzie (11-16 IV 1927) brało, zdaniem cytowanej tu greckiej badaczki, udział 2 Polaków. Problem uczestnictwa Polaków w kongresie belgradzkim jest jednak nieco bardziej skomplikowany. Akta kongresowe bowiem zawierają aż 9 nazwisk obywateli polskich. W kolejności alfabetycznej są to: 1) prof. dr hab. Wojsława Molè (1886-1973) – UJ, 2) prof. dr hab. Ludwik Piotrowicz (1886-1957) – UJ, 3) T. Popiel – Towarzystwo Naukowe im. Tarasa Szewczenki (Lwów), 4) prof. dr hab. Jan Sajdak – Uniwersytet Poznański, 5) prof. dr hab. Leon Sternbach (1864-1940) – UJ, 6) dr Cyryl Studziński (1864-1941) – UJK we Lwowie, 7) dr Hilarion Święcicki (1876-1956) – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki (Lwów), 8) M. Terecki – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki (Lwów), 9) prof. dr hab. Kazimierz Zakrzewski (1900-1941)[9] – UJK we Lwowie. Jednak obok kilku z nich umieszczono asteriks (*), którym oznaczono osoby zgłoszone, lecz *de facto* nieobecne na kongresie. Spośród owych

[7] Por. *Compte-rendu du premier Congrès International des Études Byzantines* (Bukarest, 14-20 April 1924), ed. C. Marinescu, Bukarest 1925 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], 94-96 (Liste des membres).

[8] Por. *Sajdak Jan*, w: *Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie*, *TNW*, *PAU*, *PAN*, cz. I: *Nauki społeczne*, z. 3: *P-Z*, oprac. A. Śródka – P. Szczawiński, Wrocław –Warszawa 1985, 212: „[...] brał czynny udział w obradach komisji patrystycznych i bizantynistycznych podczas międzynarodowych kongresów w Bukareszcie, Belgradzie, Atenach, Monachium i Oslo"; R. Skręt, *Sajdak Jan*, PSB XXXIV, Wrocław – Warszawa 1992-1993, 333: „Brał udział w kilku międzynarodowych kongresach bizantynistów, od r. 1924 w Bukareszcie poczynając"; por. niżej przyp. 130.

[9] Por. *Deuxième Congrès International des Études Byzantines* (Belgrad, 11-16 April 1927), sous le haut patronage de sa Majesté le Roi des Serbes, Croates et Slovènes. *Compte-rendu* par D. Anastasijević – Ph. Granić, Belgrad 1929 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. 200 i 205 (W. Molè), s. 200 i 206 (L. Sternbach), s. 200-201 i 206 (T. Popiel, C. Studziński, H. Święcicki, M. Terecki, K. Zakrzewski), s. 206 (L. Piotrowicz, J. Sajdak). Warto zaznaczyć, że pisownia niektórych nazwisk w aktach kongresowych odbiegała od przyjętej pisowni polskiej: T. Popiel = Th. Popel, C. Studziński = K. Studynskyj, H. Święcicki = I. Świencicki, M. Terecki = M. Teretski.

9-ciu nazwisk asteriksem stygmatyzowano pięć: 1) T. Popiel, 2) L. Sternbach, 3) C. Studziński, 4) H. Święcicki, 5) M. Terecki. Oznacza to, że w rzeczywistości do Belgradu przybyły 4 osoby: 1) W. Molè, 2) L. Piotrowicz, 3) J. Sajdak, 4) K. Zakrzewski. Z tego grona prelekcje miały wygłosić trzy osoby: J. Sajdak – *Die Scholiasten des Gregor von Nazianz*[10]; W. Molè – *Zur Stilentwicklung der älteren byzantinischen Malerei*[11]; oraz nieobecny H. Święcicki – *L'art ancien des pays ukraïniens sur le Dniestre dans l'histoire de l'art byzantinoslave*[12].

Dane przytoczyne przez prof. M. Nystazopoulou-Pélékidou są zatem dalekie od ścisłości. Ekipa polska liczyła bowiem oficjalnie 9 osób, z których do Belgradu przybyły 4, a referaty wygłosiły *de facto* dwie osoby. Autorem sprawozdania z tego kongresu był prof. W. Molè, który stwierdził m.in., że liczba „kongresmenów" dochodziła do 300 osób[13], podczas gdy tabela nr I mówi o 199 uczestnikach kongresu belgradzkiego.

*

W obradach **III** kongresu w Atenach (12-18 X 1930) miało, zdaniem cytowanej wyżej greckiej badaczki, uczestniczyć trzech Polaków. Tym razem liczba polskich uczestników kongresu została podana prawidłowo. Wymaga ona jednak pewnych uściśleń. Polskę w Atenach reprezentowali: prof. dr hab. Witold Klinger (1875-1962) – Uniwersytet Poznański, prof. dr hab. J. Sajdak – Uniwersytet Poznański oraz doc. dr hab. Aleksander Turyn (1900-1981) – Uniwersytet Warszawski; przy czym W. Klinger i J. Sajdak mieli na przedmiotowym kongresie status oficjalnych delegatów polskich[14].

Zgodnie z programem obrad prof. W. Klinger wygłosił prelekcję na temat: *Die neugriechischen Fluchmale und die antike Tradition*[15]. Natomiast swoisty rekord „aktywności prelekcyjnej" pobił prawdopodobnie na kongresie ateńskim prof. J. Sajdak, który miał tam mieć aż trzy wystąpienia: 1) w środę, 15 października, w czasie przedpołudniowej sesji (9:00-13:00) sekcji archeolo-

[10] Por. tamże, s. XVI. Referat prof. J. Sajdaka został wygłoszony we wtorek, 12 kwietnia, na sesji przedpołudniowej.

[11] Por. tamże, s. XVII. Prof. W. Molè miał wystąpienie w piątek, 15 kwietnia, ok. godz. 9:30.

[12] Por. tamże, s. XVIII. Dr H. Święcicki miał mówić również w piątek, 15 kwietnia, na sesji przedpołudniowej. Jego jednak wystąpienie nie miało się odbyć w tej samej sekcji tematycznej, co referat prof. W. Molè. Przy tytule tego wystąpienia znajduje się podana w nawiasie notka: „(en allemand ou en russe)". Ostatecznie, jak podano wyżej, wystąpienie to nie doszło do skutku z powodu nieobecności prelegenta.

[13] Por. W. Molè, *Drugi Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantynologicznych w Belgradzie*, „Przegląd Współczesny" 6 (1927) t. 22, nr 63, s. 134-137. W tekście tego sprawozdania znajduje się również następująca wzmianka: „Liczba uczestników dochodziła do trzystu" (s. 134).

[14] Por. *III^me^ Congrès International des Études Byzantines* (Athènes 1930). Compte-rendu par A.C. Orlandos, Athènes 1932 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. 417.

[15] Por. tamże, s. 19. Wykład ten miał miejsce we wtorek, 14 października, na sesji przedpołudniowej.

gicznej wygłosił referat pt. *Die Miniaturen einer Baseler Handschrift*[16]; 2) natomiast w sobotę, 18 października, również w czasie sesji przedpołudniowych, wygłosił dwie prelekcje: jedną w ramach obrad sekcji filologicznej na temat: *Was bedeutet «Johannes Geometres»*?" (w: Grand Salle de l'Académie)[17], drugą zaś podczas obrad sekcji historycznej pt. *Les poésies lyriques de Jean Géomètre comme source historique* (w: Aula de l'Université)[18]. Z kongresu tego nie pozostawiono w polskiej literaturze przedmiotu żadnego sprawozdania.

*

W **IV** kongresie w Sofii (9-15 IX 1934) miało, według M. Nystazopoulou-Pélékidou, oficjalnie reprezentować Polskę pięciu badaczy. Tymczasem z akt kongresowych wynika, że było ich tylko czterech: 1) prof. dr hab. W. Molè (UJ), 2) dr Jozafat I. Skruteń (1894-1951) – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki (Lwów), 3) dr Hilarion Święcicki – Ukraińskie Muzeum Narodowe we Lwowie, 4) prof. dr hab. Aleksander Turyn (UW)[19]. Błąd greckiej badaczki można tłumaczyć tym, że w przedmiotowych aktach W. Molè figuruje dwa razy: jako oficjalny reprezentant PAU i jako oficjalny przedstawiciel UJ.

Wszyscy oni zapowiedzieli swój czynny udział w kongresie. Ostatecznie oficjalni przedstawiciele nauki polskiej wygłosili trzy referaty: 1) w poniedziałek, 10 września, podczas przedpołudniowej sesji (9:00-13:00) sekcji historycznej prof. A. Turyn przedstawił wywód: *Zur Geschichte der griechischen Abstracta in dem europäischen Sprachen*[20]; 2) w czwartek, 13 września, w ramach przedpołudniowych obrad sekcji *Byzance et le monde slave* prof. W. Molè rozważał kwestię: *Gibt es ein Problem der Renaissance in der Kunstgeschichte der slavisch-byzantinischen Länder*[21]; 3) w czasie tychże czwartkowych, przedpołudniowych obrad tej samej sekcji obok prof. W. Molè miał swoje wystąpienie także dr H. Święcicki – *Die Kultur- und Kunstbeziehungen Westukraina's mit Byzanz*[22]. Nie przybył natomiast do Sofii dr J.I. Skruteń. Jego komunikat pt. *᾽Απολογία des Mönchpriesters Job gegen die Argumente zugunsten der Lateiner*, który miał być wygłoszony w ramach obrad sekcji historycznej, nie został

[16] Por. tamże, s. 27.

[17] Por. tamże, s. 21.

[18] Por. tamże, s. 23.

[19] Por. *Actes du IVe Congrès International des Études Byzantines* (Sofia, septembre 1934), publiés sous la rédaction de B.D. Filov, vol. 2, Sofia 1936 (= „Bulletin de l'Institute Archéologique Bulgare" 10:1936) [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. 311; zob. A. Zięba, *Skruteń Jozafat Iwan*, PSB XXXVIII, Warszawa – Kraków 1997-1998, 406-407. Jeśli chodzi o stopień naukowy J.I. Skrutnia, warto dodać następujące wyjaśnienie: „W r. 1920 [...] zdał egzamin przed komisją zakonną [Bazylianów], równoznaczny wówczas w kołach kościelnych z uzyskaniem stopnia doktorskiego" (tamże, s. 406).

[20] Por. *Actes du IVe Congrès International des Études Byzantines* (Sofia, septembre 1934), vol. 1 (= „Bulletin de l'Institute Archéologique Bulgare" 9:1935), s. 12.

[21] Por. tamże, s. 15.

[22] Por. tamże.

tam odczytany[23]. Należy dodać, że dr H. Święcicki współprzewodniczył wraz z Valerijem A. Pogorélovem (1872-1955) popołudniowym (15:00-18:00) obradom sekcji: *Byzance et le monde slave*, w piątek, 14 września[24]. Nie sporządzono żadnego sprawozdania z tego kongresu w języku polskim.

*

Najwięcej, bo aż ośmiu oficjalnych przedstawicieli Polski przybyło na **V** Międzynarodowy Kongres Bizantynistów do Rzymu (20-26 IX 1936). Skład tej ekipy był następujący (w porządku alfabetycznym): 1) prof. dr hab. Oskar Halecki (1891-1973) – UW, 2) dr Celina Filipowicz-Osieczkowska (1891-1940) – UJ[25], 3) prof. dr hab. J. Sajdak – Uniwersytet Poznański, 4) dr Włodzimierz Sas-Zaloziecki (1896-1959) – UJK we Lwowie, 5) dr J.I. Skruteń – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki (Lwów), 6) dr H. Święcicki – Ukraińskie Muzeum Narodowe we Lwowie; 7) prof. dr hab. K. Zakrzewski – UW, 8) prof. dr hab. Tadeusz Zieliński (1859-1944) – UW. Akta kongresowe podają również, że prof. J. Sajdakowi towarzyszyła żona i syn, że dr H. Święcicki przybył wraz z małżonką oraz to, że prof. T. Zieliński był na kongresie w towarzystwie córki[26].

Ekipa ta wygłosiła następujące referaty: 1) O. Halecki – *La Papauté et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*[27], 2) dr C. Filipowicz-Osieczkowska (dwa wystąpienia) – *Gli avorî a cinque placche e l'arte imperiale romana* (Traduzione dal francese di Silvestra T. Sesini)[28] i *Notes sur la décoration du manuscrit grec Czartoryski 1801 et sur l'ornement byzantin* (Resumé)[29], 3) W. Sas-Zaloziecki (dwa wystąpienia) – *Ein stilgeschichtlicher Vergleich der Sergius-Bachus Kirche in Konstantinopel und S. Vitale in Ravenna*[30] i *Byzanz und Okzident in der bildenden Kunst des Mittelalters*[31], 4) H. Święcicki

[23] Por. tamże, s. 13.

[24] Por. tamże, s. 15.

[25] Por. L. Kalinowski, *Osieczkowska z Filipowiczów Celina Anna*, PSB XXIV, Wrocław – Warszawa 1979, 329.

[26] Por. *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (Roma, 20-26 settembre 1936), vol. 2: *Archeologia e storia dell'arte*, *liturgia e musica*, *cronaca del congresso*, Studi Bizantini e Neoellenici 6, Roma 1940 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. 610 (O. Halecki), s. 613 (C. Osieczkowska), s. 615 (J. Sajdak), s. 616 (J.I. Skruteń i H. Święcicki), s. 618 (W. Zaloziecki, K. Zakrzewski, T. Zieliński). W przypadku córki prof. T. Zielińskiego chodzi zapewne o Monikę Zielińską (1893-1942). Natomiast żoną prof. J. Sajdaka była od roku 1908 Stefania „z domu Pazdro (zm. 1966), z którą miał synów: Jana (zm. 1991), adwokata, Stefana (zm. 1964), prawnika, i Jerzego, adwokata", zob. Skręt, *Sajdak Jan*, s. 334.

[27] Por. *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (Roma, 20-26 settembre 1936), vol. 1: *Storia*, *filologia*, *diritto*, Studi Bizantini e Neoellenici 5, Roma 1939 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. V i s. 185-187.

[28] Por. *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, vol. 2, s. VI i s. 306-333.

[29] Por. tamże, s. VI i s. 334-339.

[30] Por. tamże, s. 452-455.

[31] Por. tamże, s. 456-459.

– *Die Friedensverträge der Bulgaren und der Russen mit Byzanz*. (*Ein Beitrag zur Geschichte der Diplomatik und der Politik der Slaven*)[32], 5) T. Zieliński – *Projet de la création d'un* «*Corpus scriptorum juris graeco-romani tam canonicis quam civilis*»› (*en abrégé CSJ*)[33]. Z powyższych danych kongresowych wynika, że J. Sajdak, J.I. Skruteń i K. Zakrzewski nie mieli w czasie obrad kongresu żadnej prelekcji. Nie można jednak wykluczyć, że opublikowali oni swe wystąpienia w innych opracowaniach. Autorowi zaś niniejszego artykułu nie jest znane żadne polskojęzyczne sprawozdanie z kongresu rzymskiego.

*

Należy nadmienić, że na rok 1939, a dokładnie między 2 a 7 listopada, zaplanowano **VI** Międzynarodowy Kongres Bizantynistów, który miał się odbyć w Algierze. Jednak wybuch wojny pokrzyżował plany organizatorów i szóste spotkanie bizantynistów odbyło się dopiero w Paryżu w 1948 (27 VII - 2 VIII) roku[34]. W kongresie algierskim miał zamiar wziąć udział prof. dr hab. W. Molè, czego dowodem jest streszczenie jego wystąpienia, zamieszczone w wydanych częściowo aktach tego niedoszłego kongresu[35].

*

Warto również zwrócić uwagę na całkowitą liczbę uczestników poszczególnych kongresów, która wynika z danych, przytoczonych przez M. Nystazopoulou-Pélékidou (patrz: Tabela I: Suma). I tak w kontekście I kongresu w Bukareszcie V. Tăpkova-Zaimova niuansuje nieco tę statystykę: „Les inscrits étaient au nombre de 64, dont quelques personnes accompagnantes et 4 absents qui firent lire par des collèques leurs communications"[36]. W przypadku II spotkania w Belgradzie bułgarska badaczka zmienia nieco liczbę uczestników, pisząc o „150 délégués qui ont participé aux six sections" kongresu[37]. Natomiast W. Molè twierdził, że „liczba uczestników dochodziła do trzystu" (por. przyp. 14). Odnośnie IV kongresu w Sofii V. Tăpkova-Zaimova również koryguje swą grecką koleżankę: „On comptait en tout 167 participants (y compris les personnes accompagnantes) et il y a eu 105 exposés dont 8 présentés *in absentia*"[38]. Różnice te mogą wynikać, jak już wyżej zasygnalizowano, ze sposobu liczenia, np. z przyjęcia podziału zgromadzonych na biernych uczestników (bez odczytu) i prelegentów *sensu stricto*. Istniała też zwykle spora różnica pomiędzy liczbą oficjalnie zarejestrowanych uczestni-

[32] Por. *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, vol. 1, s. VI i s. 322-326.

[33] Por. tamże, s. VIII i s. 735-740.

[34] Por. Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, s. 46-47.

[35] W. Molè, *Les éléments créateurs de mythes dans l'art byzantin*, w: *Sixième Congrès International d'Études Byzantines* (Alger, 2-7 octobre 1939). *Résumés des rapports et communications*, préface de G. Millet, Paris 1940, 205-208 ; zob. L. Kalinowski, *Wojsław Molè 1886-1973*, „Folia Historiae Artium" 11 (1975) 15 (bibliografia W. Molè).

[36] Por. Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, s. 39.

[37] Por. tamże, s. 40.

[38] Por. tamże, s. 42.

ków, a liczbą osób *de facto* obecnych na kongresie. W ten sposób same akta kongresowe nie do końca mogą pełnić funkcję miarodajnego źródła informacji. Z kolei sprawozdania poszczególnych uczestników odwołują się często do ich pamięci, a ta bywa niekiedy zawodna.

III. POLACY NA KONGRESACH BIZANTYNISTYCZNYCH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Liczba Polaków uczestniczących w kongresach bizantynistycznych po roku 1945 była *grosso modo* zbliżona do tej, jaką odnotywywano w okresie międzywojennym. Należy przy tym brać pod uwagę zmiany ustrojowe, jakie zaszły po II wojnie światowej, których konsekwencją było z jednej strony duże utrudnienie kontaktów z krajami tzw. Zachodu, z drugiej zaś marginalizacja *ideologiczna* bizantynistyki. Przedstawiciele tej dyscypliny z bloku wschodniego pojawili się dopiero na X kongresie w Stambule w 1955 roku. Było to niewątpliwie związane ze śmiercią Stalina (1879-1953), która przyniosła pewne osłabienie walki ideologicznej. W kongresie tym wzięły udział trzy tzw. państwa socjalistyczne: Bułgaria, Niemiecka Republika Demokratyczna (NRD) i Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (ZSRR)[39].

Warto w tym kontekście przypomnieć, że w niektórych powojennych kongresach bizantynistycznych uczestniczyli polscy badacze przedwojenni, którzy po 1945 r. pozostali na obczyźnie. I tak w aktach **VI** kongresu, który odbył się w Paryżu (27 VII – 2 VIII 1948), figuruje nazwisko byłego adiunkta Uniwersytetu Lwowskiego prof. dr hab. W. Sas-Zalozieckiego[40], pracującego już wówczas w Austrii, który wygłosił tam prelekcję na temat: *Monuments de l'art byzantin en Autriche*[41].

Podobnie rzecz się miała na **VII** kongresie w Brukseli (4-15 VIII 1948). Jego uczestnikami było dwóch polskich nauczycieli akademickich z okresu II Rzeczypospolitej: 1) prof. dr hab. O. Halecki, który reprezentował wówczas Fordham University i Université de Montréal, wygłaszając referat: *Les trois Romes*[42] oraz prof. dr hab. W. Sas-Zaloziecki, będący wówczas pracownikiem uniwersytetu w Wiedniu, który wygłosił tam prelekcję pt. *Les rapports entre Byzance et l'Autriche à l'époque des croisades*[43].

*

[39] Por. Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines*, s. 26.

[40] Por. *Actes du VI^e Congrès International d'Études Byzantines* (Paris, 27 juillet - 2 août 1948), t. 2, Paris 1951 [Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1978], s. 426. Pisownia nazwiska w aktach kongresu: W. Sas-Zaloziecky.

[41] Por. tamże, s. 365-372.

[42] Por. *VII^e Congrès International des Études Byzantines* (Bruxelles, 4-15 août 1948), Bruxelles 1948, 8.

[43] Por. tamże, s. 12. Pisownia nazwiska w aktach kongresu: W. Sas-Zaloziecky.

Po II wojnie światowej Polska była reprezentowana oficjalnie po raz pierwszy dopiero w **XI** kongresie w Monachium (15-20 IX 1958)[44]. Jako oficjalny reprezentant PRL-u figuruje w aktach kongresu prof. dr hab. Kazimierz F. Kumaniecki (1905-1977) – UW[45]. W aktach tych nie ma jednak żadnego śladu jego ewentualnego wystąpienia. Nie ma również w aktach kongresowych śladu udziału prof. dr hab. J. Sajdaka, choć biografowie uczonego sugerują jego uczestnictwo w tym wydarzeniu (por. przyp. 9). Nie należy też zapominać o tych Polakach, czy też obywatelach II Rzeczypospolitej, którym po roku 1945 przyszło pracować poza granicami kraju. Z tej grupy w kongresie monachijskim uczestniczył prof. dr hab. O. Halecki[46], który wystąpił z referatem na temat: *Angora*, *Florence*, *Varna*, *and the fall of Constantinople*[47]. Drugim reprezentantem był wspomniany już kilkakrotnie prof. dr hab. W. Sas-Zaloziecki, pracujący wtedy na austriackim uniwersytecie w Grazu[48].

*

Na kolejny **XII** kongres w Ochrydzie (10-16 IX 1961) przybyły znad Wisły w charakterze oficjalnej reprezentacji trzy osoby: doc. dr hab. Halina Evert-Kappesowa (1904-1985) – UŁ[49], prof. dr hab. W. Molè (UJ)[50] i mgr Tadeusz Wasilewski (1933-2005) – UW[51]. Doc. H. Evert-Kappesowa wygłosiła tam komunikat pt. *Quelques remarques sur la colonisation slave*[52], zaś prof. W. Molè wystąpił również z komunikatem, którego tytuł brzmiał: *Les fresques de l'église de S^te^ Sophie à Ochride du XI^e^ siècle*, *monument de l'humanisme de l'art byzantin*[53]. Natomiast rozpoczynający wówczas swą karierę naukową

---

[44] Por. Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines*, s. 26-27. Obok Polski udział w kongresie brały także: Bułgaria, Czechosłowacja, NRD, Węgry i ZSRR; zob. też *Kronika – XI Międzynarodowy Kongres Bizantynologów*, „Przegląd Historyczny" 49 (1958) nr 1, s. 196. Jest to tylko informacja o mającym się odbyć kongresie.

[45] Por. *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses*, München 1958, hrsg. von F. Dölger –H.G. Beck, München 1960, s. XXI.

[46] Por. tamże, s. XX.

[47] Por. tamże, s. 217-220.

[48] Por. tamże, s. XXIII. Pisowania nazwiska w aktach kongresu: W. Sas-Zaloziecky.

[49] Por. W. Ceran, *Les études byzantines au cours des 25 années de la Pologne Populaire*, w: *L'Antiquité classique au cours des 25 années de la République Populaire de Pologne*, Wrocław – Warszawa 1974, 124; tenże, *Bizantynistyka w Polsce Ludowej w okresie 25-lecia*, w: *Bałkanistyka polska.* Materiały z posiedzeń naukowych Komisji Bałkanistycznej przy Komitecie Słowianoznawczym PAN w latach 1972-1973, Wrocław –Warszawa 1974, s. 13, przyp. 34.

[50] Por. L. Kalinowski, *Molè Wojsław*, PSB XXI, Wrocław – Warszawa 1976, 619.

[51] Por. W. Ceran – H. Evert-Kappesowa, *Les études byzantines en Pologne*, „Byzantion" 44 (1974) 546, przyp. 1; Ceran, *Les études byzantines au cours des 25 années*, s. 126, przyp. 47; tenże, *Bizantynistyka w Polsce Ludowej*, s. 15, przyp. 48.

[52] Por. *Actes du XII^e^ Congrès International d'Études Byzantines* (Ochride, 10-16 septembre 1961), t. 2, Belgrad 1964, 79-81.

[53] Por. *XII^e^ Congrès International des Études Byzantines* (Ochride 1961). *Résumés des communications*, Belgrad 1961, 76.

mgr T. Wasilewski podjął w swym wystąpieniu zagadnienie: *Les titres de duc, de catépan et de promoétès dans l'Empire Byzantine du IX^e^ jusqu'au XII^e^ siècle*[54]. Na temat uczestnictwa Polaków w tym kongresie istnieje w rodzimej literaturze kilka wzmianek (por. przyp. 50-52).

*

W **XIII** kongresie w Oksfordzie (5-10 IX 1966) z Polski brały oficjalnie udział dwie osoby: doc. dr hab. H. Evert-Kappesowa (UŁ)[55] i mgr Beatrysa Hirszenberg (ur. 1910) – Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku (gdzie pracowała od 1964 do 1966)[56]; ta ostatnia jest również autorką krótkiego sprawozdania z tego wydarzenia[57]. Wystąpienie (najprawdopodobniej chodzi o komunikat) doc. H. Evert-Kappesowej pt. *Société et organisation intérieure au XI^e^ siècle*" znajduje się w aktach kongresowych[58]. Natomiast o pobycie w Oxfordzie B. Hirszenberg i o komunikacie autorstwa Wojciecha Kurpika[59], który tam wygłosiła, informuje wyłącznie napisane przez nią samą sprawozdanie (por. przyp. 58).

*

W obradach **XIV** kongresu w Bukareszcie (6-12 IX 1971) brała oficjalnie udział pięcioosobowa grupa badaczy polskich: 1) mgr B. Hirszenberg (nie udało się ustalić, jaką instytucję wówczas reprezentowała), 2) prof. dr hab. Oktawiusz Jurewicz (UW), 3) dr Janina Kłosińska (1920-2007) – Muzeum Narodowe w Krakowie, 4) doc. dr hab. T. Wasilewski (UW) i 5) dr Anna Różycka-Bryzek (1928-2005) – UJ[60]. W kongresie tym brała także udział dr

---

[54] Por. *Actes du XII^e^ Congrès International d'Études Byzantines*, s. 233-239.

[55] Por. Ceran – Evert-Kappesowa, *Les études byzantines en Pologne*, s. 543, przyp. 2; Ceran, *Les études byzantines au cours des 25 années*, s. 124; tenże, *Bizantynistyka w Polsce Ludowej*, s. 13; tenże, *Profesor dr Halina Evert-Kappesowa i jej dorobek w badaniach nad Bizancjum*, „Eos" 75 (1987) fasc. 2, s. 238.

[56] Informacje te pochodzą z zasobów archiwalnych Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku.

[57] Por. B. Hirszenberg, *XIII Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantyńskich*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku" 4 (1966) 80: „W skład uczestników tegorocznego Kongresu, w którym brało udział 600 osób z całego świata, weszła także Beatrysa Hirszenberg przedstawicielka Muzeum Budownictwa w Sanoku. Wygłoszony przez nią komunikat, przygotowany przez mgr-a Wojciecha Kurpika, pt. *Próby ustalenia na podstawie właściwości technicznych i stylistycznych pochodzenia niektórych ikon z południowo-wschodnich okolic Polski* wzbudził zainteresowanie [...]". Sprawozdanie to nie jest cytowane w: W. Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej* (*1800-1998*), t. 1-2, Byzantina Lodziensia 6, Łódź 2001.

[58] Por. *Proceedings of the XIII^th^ International Congress of Byzantine Studies* (Oxford, 5-10 September 1966), ed. by J.M. Hussey – D. Obolensky – S. Runciman, London – Oxford 1967, 397-400.

[59] Chodzi o prof. dr. W. Kurpika, który od roku 1962 pracował przez pewien czas w Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, por. http://pl.wikipedia.org/wiki/Wojciech_Kurpik [sprawdzono: 20.05.2012].

[60] Por. *Actes du XIV^e^ Congrès International des Études Byzantines* (Bucarest, 6-12 septembre 1971), publiés par les soins de M. Berza – E. Stănescu, vol. 1, Bucareşti 1974, 13-28 (Liste des participants).

Wanda Wolska-Conus (1919-2012), lecz reprezentowała tam bizantynistykę francuską[61]. W aktach kongresowych można znaleźć tylko tekst komunikatu T. Wasilewskiego – *Le katepanikion et le duché de Paristrion au XI^e siècle*[62] oraz referat W. Wolskiej-Conus – *À propos des* Scolies *de Stéphanos à la* Rhétorique *d'Aristote*: *l'auteur*, *l'oeuvre*, *le milieu*[63]. Nikt z Polaków uczestniczących w kongresie nie napisał sprawozdania z jego obrad.

*

XV kongres, który odbył się w Atenach (5-11 IX 1976), miał wśród swych uczestników szóstkę Polaków: 1) dr Waldemar Ceran (1936-2009) – UŁ, 2) prof. dr hab. H. Evert-Kappesowa (UŁ), 3) mgr B. Hirszenberg (nie udało się ustalić, jaką instytucję wówczas reprezentowała), 4) doc. dr hab. Irena Malinowska-Kwiatkowska (1925-1994) – UJ, 5) doc. dr hab. Andrzej Poppe (ur. 1926) – UW i 6) doc. dr hab. T. Wasilewski (UW)[64].

W aktach tego kongresu znajdują się dwa streszczenia komunikatów, wygłoszonych przez polskich uczestników tego spotkania. Autorką pierwszego z nich jest B. Hirszenberg – *Quelques remarques sur l'architecture non-typique d'une icône du Musée de Jaslo*, *Pologne*[65] (w aktach jest również wersja angielska tegoż komunikatu: *About atypical architecture on a icon of St. Nicholas*[66]). Natomiast drugi komunikat pochodził od I. Malinowskiej-Kwiatkowskiej – *Byzantine Law as viewed by Polish legal historians*[67]. W programie kongresu figuruje też francuska wersja tego komunikatu – *Le droit byzantin vu*

---

[61] Por. tamże.

[62] Por. *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*, vol. 2, Bucareşti 1975, 641-645.

[63] Por. *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*, vol. 3, Bucareşti 1976, 599-606. Nieco inny tytuł tego komunikatu figuruje w: *XIV^e Congrès International des Études Byzantines* (Bucarest, 6-12 septembre 1971). *Resumés – Communications*, Bucareşti 1971, 313, gdzie brzmi tam następująco: *Stéphanos – auteur des* Scolies *à la* Rhétorique *d'Aristote*: *essai de datation et d'identification*.

[64] Por. *XV^e Congrès International d'Études Byzantines*. *Programme*, Athènes 1976, s. 22 (A. Poppe), s. 24 (B. Hirszenberg), s. 40 (I. Malinowska-Kwiatkowska); *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines* (Athènes, Septembre 1976), vol. 1: *Chronique du Congrès*. *Art et archéologie*, Athènes 1979, s. 23 (W. Ceran), s. 60 (B. Hirszenberg), s. 65 (T. Wasilewski), s. 75 (I. Malinowska-Kwiatkowska).

[65] Por. *XV^e Congrès International d'Études Byzantines*. *Résumés des communications*, vol. II/B: *III. Art et archéologie* (Athènes, 5-11 septembre 1976), Athènes 1981 – nie ma numeracji stron, a tylko kolejność alfabetyczna nazwisk. Komunikat ten został wygłoszony w środę, 8 września, ok. godz. 18:30 – *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines* (Athènes, Septembre 1976), vol. 1: *Chronique du Congrès*, s. 60.

[66] Por. *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines* (Athènes, Septembre 1976), vol. II/A: *Art et archéologie*. *Communications A*, Athènes 1981, 203-206.

[67] Por. *XV^e Congrès International d'Études Byzantines*. *Résumés des communications*, I: *Histoire*; II: *Langue*, *littérature*, *philologie*; IV: *Pensée*, *philosophie*, *histoire des idées*; V: *Cypre dans le monde byzantin* (Athènes, 5-11 septembre 1976), Athènes 1980 – nie ma numeracji stron, a tylko kolejność alfabetyczna nazwisk.

par les historiens du droit en Pologne[68] oraz wystąpienie T. Wasilewskiego – *La disparition des tagmata impériaux à Byzance dans la deuxième moitié du XI^e siècle*[69].

O udziale Polaków w tym kongresie wspominają autorzy polskiego sprawozdania z tego wydarzenia[70]. Istnieje jednak wyraźna rozbieżność, co do liczby polskich uczestników tego kongresu, pomiędzy danymi oficjalnymi (por. przyp. 65), a sprawozdaniem W. Cerana (por. przyp. 71), gdzie widnieją tylko trzy nazwiska (brak B. Hirszenberg, I. Malinowskiej-Kwiatkowskiej i A. Poppe). Można to tłumaczyć tym, że nie wszystkie osoby, które zgłosiły swój udział w kongresie, przybyły do Aten.

*

Nieco większa ekipa z Polski przybyła w roku 1981 do Wiednia (4-9 X 1981), aby wziąć udział w **XVI** kongresie bizantynistów. W jej skład wchodzili: 1) doc. dr hab. W. Ceran (UŁ), 2) dr Helena Cichocka (UW), 3) dr Włodzimierz Godlewski (UW), 4) prof. dr hab. O. Jurewicz (UW), 5) I. Malinowska-Kwiatkowska (UJ), 6) doc. dr hab. Andrzej Poppe (UW), 7) dr hab. A. Różycka-Bryzek (UJ), 8) doc. dr hab. T. Wasilewski (UW)[71].

W aktach kongresowych znajdują się natomiast wystąpienia (w formie ko-

---

[68] Por. *Actes du XI^e Congrès International d'Études Byzantines* (Athènes, Septembre 1976), vol. I: *Chronique du Congrès*, s. 75. Komunikat ten został wygłoszony w sobotę, 11 września, ok. godz. 11:45.

[69] Por. tamże, s. 65. Komunikat ten został wygłoszony w piątek, 10 września, na sesji przedpołudniowej.

[70] Por. W. Ceran – H. Evert-Kappesowa, *XV Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Ateny, 5-11 IX 1976), „Studia Źródłoznawcze" 23 (1978) 265-268. W kontekście niniejszego sprawozdania ważna jest następująca uwaga Autorów: „Polskich uczestników Kongresu było tylko troje: doc. dr Tadeusz Wasilewski z Uniwersytetu Warszawskiego i niżej podpisani [tj. W. Ceran i H. Evert-Kappesowa] z Uniwersytetu Łódzkiego" (s. 268).

[71] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*. *Programm*, Wien 1981, s. 44 (W. Godlewski), s. 46 (I. Malinowska-Kwiatkowska); *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*. *Verzeichnis der Theilnehmer* (Wien, 4.-9. Oktober 1981), Wien 1981; zob. też W. Ceran, *XVI Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Wiedeń, 4-9 X 1981), „Studia Źródłoznawcze" 29 (1985) 255-258. Sprawozdanie to zawiera kilka ważnych danych statystycznych: „W Kongresie wzięło udział 843 bizantynistów (wedle danych sekretariatu). [...]. Wygłoszono ogółem 33 referaty i 337 komunikatów" (s. 255); „Z polskich bizantynistów udział w Kongresie wzięli: Waldemar Ceran, Helena Cichocka, Oktawiusz Jurewicz, Andrzej Poppe, Anna Różycka-Bryzek, Tadeusz Wasilewski" (s. 258); Helena Cichocka, *XVI Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Wiedeń, 4-9 X 1981), „Meander" 37 (1982) nr 6, 277-279. Tekst tej relacji zawiera następujące dane: „W kongresie wzięło udział około 1000 bizantynistów z całego świata, w tym 6 bizantynistów polskich: prof. dr hab. Oktawiusz Jurewicz, doc. dr hab. Tadeusz Wasilewski, doc. dr hab. Waldemar Ceran, doc. dr hab. Andrzej Poppe, dr hab. Anna Różycka-Bryzek, dr Helena Cichocka" (s. 278). Podobnie jak w przypadku Aten, również i tutaj liczba polskich uczestników kongresu podane w oficjalnych wykazach kongresowych różni się od danych przytoczonych w sprawozdaniu prof. W. Cerana. W tym ostatnim brak mianowicie nazwiska W. Godlewskiego i I. Malinowskiej-Kwiatkowskiej. Jest możliwe, że osoby te, choć oficjalnie zgłosiły swój udział w kongresie, *de facto* do Wiednia nie przybyły, por. przyp. 65 i 71.

munikatów) następujących polskich prelegentów: 1) H. Cichocka – *La prose rythmique de Zosime*[72], 2) W. Godlewski – *The Throne Hall in Old Dongola* (*Sudan*)[73], 3) I. Malinowska-Kwiatkowska – *Das Strafrecht der russischen Kodifikation v. J. 1649 und das byzantinische Recht*[74], 4) A. Różycka-Bryzek – *Corpus of Icon Painting from Little Poland*[75], 5) T. Wasilewski – *Le couronnement d'un prince-vassal à Byzance et sa signification juridique et politique*[76].

Polscy uczestnicy kongresu wiedeńskiego napisali dwa sprawozdania z tego wydarzenia (por. przyp. 72). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż między oficjalnymi danymi zachowanymi w aktach kongresu, a polskimi sprawozdaniami istnieją pewne rozbieżności: te ostatnie pomijają bowiem udział w wiedeńskich obradach W. Godlewskiego i I. Malinowskiej-Kwiatkowskiej (por. przyp. 72). Jest możliwe, że osoby te nadesłały swe komunikaty, natomiast osobiście nie brały udziału w obradach kongresowych.

*

XVII kongres odbył się w Waszyngtonie (3-8 VIII 1986). Polskę reprezentowali tam trzej badacze: 1) dr Adam T. Łukaszewicz (UW), 2) prof. dr hab. A. Poppe (UW), 3) prof. dr hab. T. Wasilewski (UW). Pierwszy z nich wygłosił komunikat na temat: *A travesty of Signa Christi reconsidered*[77]. Z kolei prof. A. Poppe omówił, również w formie komunikatu, zagadnienie *The enthronement of the Prince in Kievan Rus*[78]. Wreszcie T. Wasilewski poświęcił swe krótkie wystąpienie kwestii *Les origines slaves des frères de Thessalonique*, *Constantin et Methode*[79]. Z kongresu tego nie istnieje żadne sprawozdanie w języku polskim.

---

[72] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*. *Résumés der Kurzbeiträge*, Wien 1981, 5.3; *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien, 4.-9. Oktober 1981). *Akten*, II. Teil, 3. Teilband: *Kurzbeiträge*: 5. *Funktionen und Formen der byzantinischen Literatur*, 6. *Realienkunde – materielle Kultur*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/3, Wien 1982, 345-354.

[73] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II. Teil, 4. Teilband: *Kurzbeiträge*: 7. *Buch und Gesellschaft in Byzanz*, 8. *Theologie und Philosophie in der Palaiologenzeit*, 9. *Byzantinische Architektur*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/4, Wien 1982, 569-574.

[74] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*. *Résumés der Kurzbeiträge*, 4.3; *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II. Teil, 2. Teilband: *Kurzbeiträge*: 4. *Soziale Strukturen und ihre Entwicklung*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/2, Wien 1982, 303-311.

[75] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, I. Teil: *Hauptreferate*, Beiheft: *Meldungen zu den Plenarsitzungen 1-3*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Beiheft 31, Wien 1981, 3.2.

[76] Por. *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II. Teil, 2. Teilband: *Kurzbeiträge*: 4. *Soziale Strukturen und ihre Entwicklung*, s. 373-381.

[77] Por. *The 17th International Byzantine Congress*, *1986*. *Abstract of short papers* (Washington D.C., 3-8 August 1986), ed. G. Vikan, Baltimore 1986, 201-202.

[78] Por. tamże, s. 272-274.

[79] Por. tamże, s. 382-383; zob. też. З.В. Удальцова – С.П. Карпов – Г.Г. Литаврин – И.П. Медведев – К.В. Хвостова – Я.Н. Шапов – С.А. Иванов, *XVII Международный Конгресс Византинистов в Вашингтоне*, „Византийский Временник" 49 (1988) s. 249 i 250.

*

XVIII kongres mający swe obrady w Moskwie (8-15 VIII 1991)[80] gościł oficjalnie ośmiu polskich uczestników. Byli nimi w porządku alfabetycznym: 1) dr Andrzej Biernacki (UAM), 2) dr Helena Cichocka (UW), 3) dr Małgorzata Dąbrowska (UŁ), 4) mgr Waldemar Deluga (Muzeum Narodowe w Warszawie), 5) prof. dr hab. A. Poppe (UW), 6) doc. dr hab. Maciej Salamon (UJ), 7) prof. dr hab. Tadeusz Ulewicz (1917-2012) – UJ, 8) prof. dr hab. T. Wasilewski (UW)[81]. Z programu kongresu wynika, że prof. T. Wasilewski miał w Moskwie dwa wystąpienia: jeden z referatów wiodących na sesji plenarnej oraz komunikat w ramach sekcji *Византия и славянские государства*. Tytuł jego referatu brzmiał: *Обращенная в христианство Русь в византийской семье правителей и народов*[82], natomiast temat jego komunikatu był następujący: *La place de l'émpire bulgare dans le monde byzantin pendant le haut Moyen Âge*[83]. Pozostali członkowie polskiej ekipy wygłosili komunikaty w ramach obrad sekcji tematycznych. Dr A. Biernacki wystąpił z prelekcją na temat: *Римская и ранневизантийская архитектура и градоустройство*[84], dr M. Dąbrowska wygłosiła komunikat: *L'Éthos de la famille de la cour impériale des Paléologues selon le témoignage de Théodore de Montferrat*[85]. Mgr W. Deluga omówił kwestię: *Les* '*Praznik*' *en tant qu'élément de l'iconostase*[86]. Doc. M. Salamon poruszył w swym komunikacie zagadnienie: *Greek*

[80] Za udostępnienie akt kongresu moskiewskiego dziękuję bardzo serdecznie prof. dr hab. Maciejowi Salamonowi.

[81] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Список участников* (Москва, 8-15 VIII. 1991), Москва 1991, s. 19 (A. Biernacki), s. 32 (H. Cichocka), s. 35 (M. Dąbrowska), s. 38 (W. Deluga), s. 131 (A. Poppe), s. 139 (M. Salamon), s. 172 (T. Wasilewski), s. 200 (nazwiska wszystkich siedmiu polskich uczestników kongresu). W spisie uczestników kongresu brakuje nazwiska prof. T. Ulewicza. Pojawia się ono natomiast w programie kongresu oraz w tomie zawierającym streszczenia wygłoszonych w Moskwie komunikatów. Co do dr H. Cichockiej i prof. A. Poppe to ich nazwiska figurują tylko i wyłącznie w spisie uczestników.

[82] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа* (Москва, 8-15 VIII 1991), Москва 1991, 68. Referat z sesji plenarnej został wydrukowany w całości w: *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Пленарные доклады*, Московский Государсвенный Университет им. М.В. Ломоносова (8-15 Августа 1991), Москва, 1991, 8-26.

[83] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s. 212. Streszczenia tego komunikatu nie ma w aktach kongresowych.

[84] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s. 41. Streszczenia tego komunikatu nie ma jednak w odpowiednim tomie akt postkongresowych.

[85] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s. 143. Streszczenie przedmiotowego komunikatu znajduje się w: *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Резюме сообщений* (8-15 Августа 1991), Московский Государсвенный Университет им. М.В. Ломоносова, t. 1: *A-K*, Москва 1991, 265-266.

[86] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s. 184. Streszczenie niniejszego komunikatu zostało opublikowane w: *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Резюме сообщений*, t. 1, s. 279.

elements in the inscriptions of Byzantine coins in the sixth century"[87]. Wreszcie prof. T. Ulewicz przybliżył słuchaczom temat: *A hundred years of philological studies on Humanism and the Latin Renaissance in Poland*[88].

Z grona polskich badaczy pracujących zagranicą, dwa komunikaty wygłosiła Danuta M. Górecki, reprezentująca The Graduate School of Library and Information Science (University of Illinois at Urbana-Champaign, USA): 1) „*Boris A. Panchenko*: *some observations on his contributions to studies of Byzantine peasantry*"[89]; 2) *Statute of limitations in the Macedonian Novels*[90]. W polskiej literaturze przedmiotu istnieją dwa krótkie sprawozdania z tego wydarzenia. Autorami pierwszego są M. Dąbrowska i M. Salamon[91], natomiast drugą relację napisał dr hab. Bazyli Degórski[92]. Pomiędzy oficjalną listą uczestników z Polski, która wymienia 8 osób, a sprawozdaniem autorstwa M. Dąbrowskiej i M. Salamona mówiącym o 4 Polakach w Moskwie, zachodzi dość wyraźna rozbieżność (por. przyp. 92). Różnicę tę można tłumaczyć tym, że autorzy przedmiotowego sprawozdania wzięli pod uwagę tylko Polaków, którzy *de facto* brali udział w kongresie, podczas gdy oficjalny wykaz uczestników podaje wszystkich, którzy znacznie wcześniej zgłosili swój udział, lecz z jakichś przyczyn nie przybyli do Moskwy.

*

Bardzo skromnie prezentowała się ekipa polska na **XIX** kongresie w Kopenhadze (18-24 VIII 1996)[93]. Nasz kraj reprezentowały na nim *de facto* tylko dwie osoby: prof. UJ dr hab. M. Salamon (UJ) i dr hab. M. Dąbrowska (UŁ). Natomiast spośród Polaków pracujących poza granicami kraju były obecne cztery osoby: dr Ewa Balicka-Witakowska i dr Władysław Ducz-

[87] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s. 123. Streszczenie komunikatu znajduje się w: *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Резюме сообщений*, t. 2: *L-Z*, s. 980-981.

[88] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Программа*, s.79. Streszczenie tego wystąpienia wydrukowano w: *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Резюме сообщений*, t. 2, s. 1191-1193.

[89] Por. *XVIII Международный Конгресс Византинистов*. *Резюме сообщений*, t. 1, s. 379-380.

[90] Por. tamże, s. 381-382.

[91] Por. M. Dąbrowska – M. Salamon, *Sprawozdanie z XVIII Międzynarodowego Kongresu Bizantynistów w Moskwie*, „Studia Źródłoznawcze" 35 (1994) 151-152. Tekst ten przekazuje kilka danych statystycznych: „Kongres odbył się w dniach 8-15 sierpnia 1991 r. i zgromadził około 1500 uczestników z wielu krajów świata" (s. 151); „Stronę polską na kongresie reprezentowali: [...] prof. T. Wasilewski [UW], prof. M. Salamon (Uniwersytet Jagielloński), dr M. Dąbrowska (Uniwersytet Łódzki) i mgr W. Deluga (Muzeum Narodowe w Warszawie)" (s. 152); por. przyp. 65, 71 i 72.

[92] Por. B. Degórski, *XVIII Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantyńskich* (Moskwa, 8-14 VIII 1991), VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 519-524. Sprawozdanie to pochodzi „z drugiej ręki" i w swoim tytule zawiera błędną datę zakończenie kongresu (14 VIII), zamiast 15 VIII.

[93] Za udostępnienie akt kongresu kopenhaskiego dziękuję serdecznie prof. Maciejowi Salamonowi.

ko, reprezentujący Szwecję, a ściślej Uniwersytet w Uppsali; dr Zbigniew T. Fiema występował jako przedstawiciel American Center of Oriental Research (Amman, Jordania). Natomiast dr D.M. Górecki reprezentowała The Graduate School of Library and Information Science (University of Illinois at Urbana-Champaign, USA).

Komunikat wygłoszony przez prof. M. Salamona nosił tytuł: *Justinian's coins in Central Europe*[94]; tenże przedstawiciel Polski moderował także wraz z prof. dr hab. Günterem Prinzingiem *Round Table B* i jako taki wygłaszał również słowo wprowadzające w obrady tej sekcji[95]. Natomiast dr hab. M. Dąbrowska wygłosiła komunikat: *From Poland to Tenedos*. *The project of using the Teutonic Order in the fight against the Turks after the fall of Constantinople*[96]. Jeśli chodzi o prelekcje wygłoszone przez Polaków pracujących poza krajem, to rzecz przedstawia się następująco: dr E. Balicka-Witakowska przedstawiła komunikat nt. *L'importance du matériel éthiopien pour les études sur l'art byzantin*: *le cas de l'église Gânnâtâ Maryam* (*XIII^e siècle*) *et son ensemble de peintures murales*[97]; dr W. Buczko miał referat na sesji plenarnej pt. *Viking Sweden and Byzantium – an archaeologists version*[98]; dr Z.T. Fiema wygłosił komunikat dotyczący *The culture history of the Byzantine ecclesiastical complex at Petra*, *Jordan*[99]; a dr D.M. Górecka przedstawiła komunikat *The language of the Macedonian Novels on preemption*: *green light for Circumvention of the Law*[100]. Z kongresu tego nie ma w literaturze polskiej żadnego komunikatu.

*

[94] Por. *Byzantium*. *Identity, image, influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies*, *University of Copenhagen* (18-24 August 1996). *Index of Colloquia as of July 15*, *1996*. *Abstracts of Communications*. *Index of authors*, ed. by K. Fledelius, Copenhagen 1996, nr 8501 (nie ma tam stron, lecz kod).

[95] Por. G. Prinzing – M. Salamon, *Byzanz und Ostmitteleuropa 950-1453*, w: *Byzantium*. *Identity*, *Image*, *Influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies* (University of Copenhagen, 18-24 August 1996). *Major Papers*, ed. by K. Fledelius in cooperation with P. Schreiner, Copenhagen 1996, 493.

[96] Referat ten został opublikowany w: *Byzanz und Ostmittelauropa 950-1453. Beiträge zu einer Table Ronde des XIX. International Congress of Byzantine Studies* (Copenhagen 1996), hrsg. von G. Prinzing – M. Salamon, Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 3, Wiesbaden 1999, 165-176. Za powyższe informacje dziękuję bardzo prof. UŁ dr hab. M. Dąbrowskiej.

[97] Por. *Byzantium*. *Identity, image, influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies*, (University of Copenhagen, 18-24 August 1996). *Index of Colloquia as of July 15*, *1996*. *Abstracts of Communications*, nr 1243 (nie ma tam stron, lecz kod).

[98] Por. *Byzantium*. *Identity, image, influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies*, (University of Copenhagen, 18-24 August 1996). *Major Papers*, s. 193-200.

[99] Por. *Byzantium*. *Identity, image, influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies*, (University of Copenhagen, 18-24 August 1996). *Index of Colloquia as of July 15*, *1996*. *Abstracts of Communications*, nr 4121 (nie ma tam stron, lecz kod).

[100] Por. tamże, nr 2114 (nie ma tam stron, lecz kod).

XX kongres w Paryżu (19-25 VIII 2001)[101] zgromadził nieco szersze grono prelegentów z Polski. Należeli do nich: 1) prof. UŁ dr hab. M. Dąbrowska (UŁ), 2) dr Andrzej J. Freilich (KUL), 3) dr Mirosław P. Kruk (Muzeum Narodowe w Krakowie), 4) mgr Magdalena Łaptaś (UKSW), 5) dr Jan Prostko-Prostyński (UAM), 6) mgr Grzegorz Rostkowski (PAN Warszawa), 7) prof. UJ dr hab. M. Salamon (UJ), 8) prof. dr hab. T. Wasilewski (UW). W kongresie tym brała również udział dr Ewa Balicka-Witakowska, absolwentka UW, która na poprzednim kongresie w Kopenhadze reprezentowała uniwersytet w Uppsali.

Wszyscy Polacy wygłosili w Paryżu komunikaty. Prof. M. Dąbrowska wystąpiła z prelekcją na temat: *Byzance dans la conscience des Polonais*. *Sources de stéréotypes*[102]; dr A.J. Frejlich mówił o *Byzantine theology of icon as a main argument in the catholic-protestant discussion on the problem of the cult of images in the 16th century Poland*[103]; dr M.P. Kruk wygłosił komunikat pt. *Les icônes Ruthéniennes de la Vierge Marie avec le Christ Emmanuel du XV^e^ et du XVI^e^ siècle*[104]; mgr M. Łaptaś omówiła kwestię: *The loros as part of the archangels dress in Faras cathedral* (*Nubia*)[105] ; dr J. Prostko-Prostyński przybliżył audytorium kongresowemu problem: *Regesten der Senatssitzungen im spätrömischen Reich von Diokletian bis Justinian*. *Die Anlage des Projektes*[106]; mgr G. Rostkowski poświęcił swój komunikat zagadnieniu: *Byzantine princesses in Rus' from 988 to the haft of the 12th century*[107]; prof. M. Salamon przedstawił komunikat: *A project of Church Union in 1396-1397: the Polish and Byzantine perspectives*[108]; wreszcie prof. T. Wasilewski podjął temat: *Inégalité des rangs et des titres entre les ducs et les katépanô*, *gouverneurs des grandes circonscriptions dans les années 960-1081*[109]. Ponadto wspomniana wyżej dr E. Balicka-Witakowska wygłosiła komunikat nt. *Armenian scroll in the Uppsala University Library*[110]. Krótkie sprawozdanie z tego wydarzenie przedstawił w Lublinie 25 X 2001 r., na posiedzeniu Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, dr A.J. Frejlich[111].

---

[101] Autor niniejszego artykułu pragnie w tym miejscu bardzo serdecznie podziękować dr A.J. Frejlichowi za udostępnienie akt tego kongresu.

[102] Por. *XX^e^ Congrès International des Études Byzantines* (Collège de France – Sorbonne, 19-25 août 2001), *Pré-Actes*, II: *Tables rondes*, Paris 2001, 319.

[103] Por. *XX^e^ Congrès International des Études Byzantines* (Collège de France – Sorbonne, 19-25 août 2001), *Pré-Actes*, III: *Communications libres*, s. 103.

[104] Por. tamże, s. 393.

[105] Por. tamże, s. 453.

[106] Por. tamże, s. 173.

[107] Por. tamże, s. 195.

[108] Por. tamże, s. 140.

[109] Por. tamże, s. 242.

[110] Por. tamże, s. 36-37.

[111] Por. A.Z. Zmorzanka – J. Figiel, *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2001/2002*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 695-696. W tekście tym znalazły

*

Wreszcie na przedostatnim **XXI** kongresie bizantynistów w Londynie (21-26 VIII 2006)[112] Polskę reprezentowali: 1) prof. UKSW dr hab. W. Deluga (UKSW), 2) dr A.J. Frejlich (KUL)[113], 3) dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII w Krakowie), 4) dr M.P. Kruk (Muzeum Narodowe w Krakowie i UG), 5) dr Przemysław Marciniak (UŚ) oraz 6) dr Marcin Wołoszyn (URz). W kongresie londyńskim brali również udział Polacy, pracujący na co dzień poza granicami kraju: dr Maja Kominko, absolwentka UJ, reprezentowała Uniwersytet Oksfordzki, dr Andrzej Piotrowski, absolwent Politechniki Warszawskiej, był w Londynie przedstawicielem Uniwersytetu Minnesota (USA), a dr Ewa Zakrzewska wchodziła w skład ekipy holenderskiej, jako reprezentantka Uniwersytetu Amsterdamskiego.

Wszyscy oficjalni przedstawiciele Polski, czyli w/w sześć osób, wygłosili w Londynie komunikaty: prof. W. Deluga poświęcił go zagadnieniu: *The miraculous icon of the Virgin from Chełm*[114]; dr A.J. Frejlich mówił na temat: *From the living icon to the icon of living*. *Monks and icons in early Byzantium*[115]; dr P.Ł. Grotowski wygłosił z kolei prelekcję na temat: *Military attire of warrior saints – between iconography and written sources*[116]; dr M.P. Kruk poświęcił swój komunikat problemowi: *The cult of Muscovite icons in the Roman-Catholic churches in the Old Polish Commonwealth* (translated by Iwona Zych)[117]. Z kolei dr P. Marciniak zgłosił wystąpienie pt. *„Stichoi eis ton Adam" by Ignatios the Deacon and drama in Byzantium*[118]; wreszcie dr M. Wołoszyn mówił na temat: *The Cross goes East*: *processes of conversion in central and eastern Europe* (*1000-1300*) *in the light of new archaeological finds*[119].

Ponadto wspomniani wyżej Polacy, reprezentujący zagraniczne ośrodki naukowe, przedstawili następujące komunikaty: dr Maja Kominko – *Angels*

---

się m.in. następujące zdania (s. 695): „[...] W [Paryżu] gościło [...] ok. 1000 osób z różnych krajów świata. [...]. Spośród polskich naukowców referaty wygłosili M. Salamon (UJ), M. Dąbrowska (UŁ), M. Łaptaś (UKSW), M. Kruk (Muzeum Narodowe w Krakowie) i J. Frejlich (KUL), podejmując zagadnienia recepcji prądów bizantyńskich oraz tendencji unijnych w Polsce".

[112] Serdecznie podziękowanie za udostępnienie niżej podpisanemu akt tego kongresu należy się dr A.J. Frejlichowi.

[113] Nazwisko dr A.J. Frejlicha nie figuruje w aktach kongresowych. Jednak, jak on sam wyjaśnia, stało się to skutkiem niedopatrzenia, ponieważ *de facto* zgłosił on swój udział w kongresie i jako jedyny przedstawiciel KUL brał czynny udział w jego obradach, wygłaszając komunikat (por. przyp. 116).

[114] Por. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies* (London, 21-26 August 2006), vol. III: *Abstracts of communications*, ed. by E. Jeffreys, with the assistance of J. Gilliland, Aldershot 2006, 273-274.

[115] Tytułu tego komunikatu nie ma w aktach kongresowych (por. przyp. 114). Wiadomość ta pochodzi bezpośrednio od dr. A.J. Frejlicha.

[116] Por. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, vol. III, s. 283-285.

[117] Por. tamże, s. 291-292.

[118] Por. tamże, s. 146-147.

[119] Por. tamże, s. 64-65.

and stars: *astronomy in the Christian Topography*[120], dr Andrzej Piotrowski – *Representational function of daylight in the Katholikon of Hosios Loukas*[121], dr Ewa Zakrzewska – *Narrative techniques in Coptic-Bohairic Martyrs Acts*[122]. Sprawozdanie z tego kongresu wygłosił 15 III 2007 na posiedzeniu Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL dr A.J. Frejlich, a streszczenie jego wystąpienia zostało opublikowane w „Vox Patrum"[123].

IV. PODSUMOWANIE

W okresie międzywojennym odbyło się pięć kongresów bizantynologicznych. Było na nich reprezentowanych w sumie 6 polskich instytucji naukowych: Uniwersytet Jagielloński (UJ), Uniwersytet Jana Kazimierza (UJK) we Lwowie, Uniwersytet Poznański (UP), Uniwersytet Warszawski (UW) oraz Towarzystwo Naukowe im. Tarasa Szewczenki (Lwów) i Ukraińskie Muzeum Narodowe we Lwowie.

Formalnie wzięło w nich udział 16 polskich pracowników naukowych. Byli to (w porządku alfabetycznym): 1) C. Filipowicz-Osieczkowska – UJ (V. Rzym 1936: 2 referaty); 2) O. Halecki – UW (V. Rzym 1936: 1 referat); 3) W. Klinger – UP (III. Ateny 1930: 1 referat); 4) W. Molè – UJ (II. Belgrad 1927: 1 referat; IV. Sofia 1934: 1 referat); 5) L. Piotrowicz – UJ (II. Belgrad 1927: bez referatu); 6) T. Popiel – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki/Lwów (II. Belgrad 1927: nieobecny); 7) J. Sajdak – UP (I. Bukareszt 1924: bez referatu; II. Belgrad 1927: 1 referat; III. Ateny 1930: 3 referaty; V. Rzym 1936: bez referatu); 8) W. Sas-Zaloziecki – UJK (V. Rzym 1936: 2 referaty); 9) L. Sternbach – UJ (II. Belgrad 1927: nieobecny); 10) J. I. Skruteń – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki/Lwów (IV. Sofia 1934: nieobecny; V. Rzym 1936: bez referatu); 11) C. Studziński – UJK (II. Belgrad 1927: nieobecny); 12) H. Święcicki – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki/Lwów (II. Belgrad 1927: nieobecny) i Ukraińskie Muzeum Narodowe we Lwowie (IV. Sofia 1934: 1 referat; V. Rzym 1936: 1 referat); 13) M. Terecki – Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki/Lwów (II. Belgrad 1927: nieobecny); 14) A. Turyn – UW (III. Ateny 1930: bez referatu; IV. Sofia 1934: 1 referat); 15) K. Zakrzewski – UJK (II. Belgrad 1927: bez referatu; V. Rzym 1936: bez referatu); 16) T. Zieliński – UW (V. Rzym 1936: 1 referat).

Spośród owych szesnastu osób cztery nie były *de facto* obecne na żadnym

[120] Por. tamże, s. 118-119.

[121] Por. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies* (London, 21-26 August 2006), vol. II: *Abstracts of panel papers*, ed. by E. Jeffreys, with the assistance of J. Gilliland, Aldershot 2006, 236-237.

[122] Por. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, vol. III, s. 181-182.

[123] Por. A.Z. Zmorzanka, *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2006/2007*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, s. 842-843. W tekście tym na s. 842 znajduje się teza, że kongres ten „zgromadził ponad 1000 osób z różnych krajów".

kongresie, a figurują jedynie na liście zgłoszonych uczestników; są to: T. Popiel, L. Sternbach, C. Studziński i M. Terecki. Wszystkie te osoby należały do ekipy, która miała reprezentować polską bizantynistykę na kongresie w Belgradzie, w 1927 roku.

Formalnie najwięcej reprezentantów miały UJ – 4 (C. Filipowicz-Osieczkowska, W. Molè, L. Piotrowicz, L. Sternbach/nieobecny) i Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki/Lwów – 4 (T. Popiel/nieobecny, J.I. Skruteń, H. Święcicki/nieobecny, M. Terecki/nieobecny). Trzy osoby reprezentowały UJK (W. Sas-Zaloziecki, C. Studziński/nieobecny, K. Zakrzewski) i UW (O. Halecki, A. Turyn, T. Zieliński). Uniwersytet Poznański był reprezentowany przez dwie osoby (W. Klinger, J. Sajdak). Natomiast 1 osoba (H. Święcicki) była przedstawicielem Ukraińskiego Muzeum Narodowego we Lwowie. W sumie Polacy wygłosili w okresie międzywojennym na pięciu kongresach bizantynistycznych 16 prelekcji: 11 po niemiecku, 4 po francusku i 1 po włosku.

Najaktywniej uczestniczył w przedmiotowych kongresach prof. J. Sajdak. Wziął on bowiem udział w czterech spotkaniach (I. Bukareszt 1924; II. Belgrad 1927; III. Ateny 1930; V. Rzym 1936). Po dwa kongresy „zaliczyli" natomiast *de facto*: W. Molè (II. Belgrad 1927; IV. Sofia 1934); H. Święcicki[124] (IV. Sofia 1934; V. Rzym 1936) oraz K. Zakrzewski (II. Belgrad 1927; V. Rzym 1936).

*

W okresie powojennym przedstawiciele Polski (bez wliczania polskich badaczy pracujących poza krajem) uczestniczyli do roku 2006 w 11-stu kongresach bizantynistycznych, poczynając od roku 1958 (Monachium). Reprezentowali oni 10 uniwersytetów (KUL, UAM, UG, UJ, UKSW, UŁ, UPJPII (Kraków), URz, UŚ, UW) oraz: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Muzeum Narodowe w Krakowie, Muzeum Narodowe w Warszawie i PAN (Warszawa).

Formalnie w kongresach tych wzięło udział w sumie 28 pracowników naukowych z Polski. Byli to (w porządku alfabetycznym): 1) A. Biernacki – UAM (XVIII. Moskwa 1991: 1 komunikat); 2) W. Ceran – UŁ (XV. Ateny 1976: bez referatu; XVI. Wiedeń 1981: bez referatu); 3) H. Cichocka – UW (XVI. Wiedeń 1981: 1 komunikat; XVIII. Moskwa 1991: bez referatu); 4) M. Dąbrowska – UŁ (XVIII. Moskwa 1991: 1 komunikat; XIX. Kopenhaga 1996: 1 komunikat; XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 5) W. Deluga – Muzeum Narodowe w Warszawie (XVIII. Moskwa 1991: 1 komunikat) i UKSW (XXI. Londyn 2006: 1 komunikat); 6) H. Evert-Kappesowa – UŁ (XII. Ochryda

[124] H. Święcicki zgłosił również swój udział w II Kongresie Bizantynologicznym w Belgradzie (1927), lecz ostatecznie nie przybył do stolicy Serbii, gdzie miał reprezentować lwowskie Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki, por. *Deuxième Congrès International des Études Byzantines* (Belgrad 1927), 200-201 i 206. Natomiast w Sofii (1934) i w Rzymie (1936) badacz ten występował jako przedstawiciel Ukraińskiego Muzeum Narodowego we Lwowie.

1961: 1 referat; XIII. Oksford 1966: 1 referat; XV. Ateny 1976: bez referatu); 7) A.J. Frejlich – KUL (XX. Paryż 2001: 1 komunikat; XXI. Londyn 2006: 1 komunikat); 8) W. Godlewski – UW (XVI. Wiedeń 1981: 1 komunikat); 9) P.Ł. Grotowski – UPJPII Kraków (XXI. Londyn 2006: 1 komunikat); 10) B. Hirszenberg – Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku (XIII. Oksford 1966: 1 komunikat[125]) i miejsce pracy nieznane[126] (XIV. Bukareszt 1971: bez referatu; XV. Ateny 1976: 1 komunikat[127]); 11) O. Jurewicz – UW (XIV. Bukareszt 1971: bez referatu; XVI. Wiedeń 1981: bez referatu); 12) J. Kłosińska – Muzeum Narodowe w Krakowie (XIV. Bukareszt 1971: bez referatu); 13) M.P. Kruk – Muzeum Narodowe w Krakowie (XX. Paryż 2001: 1 komunikat) oraz Muzeum Narodowe w Krakowie i UG[128] (XXI. Londyn 2006: 1 komunikat); 14) K. F. Kumaniecki – UW (XI. Monachium 1958: bez referatu); 15) M. Łaptaś – UKSW (XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 16) A.T. Łukaszewicz – UW (XVII. Waszyngton 1986: 1 komunikat); 17) I. Malinowska-Kwiatkowska – UJ (XV. Ateny 1976: 1 komunikat; XVI. Wiedeń 1981: 1 komunikat); 18) P. Marciniak – UŚ (XXI. Londyn 2006: 1 komunikat); 19) W. Molè – UJ (XII. Ochryda 1961: 1 komunikat); 20) A. Poppe – UW (XV. Ateny 1976: bez referatu; XVI. Wiedeń 1981: bez referatu; XVII. Waszyngton 1986: 1 komunikat; XVIII. Moskwa 1991: bez referatu); 21) J. Prostko-Prostyński – UAM (XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 22) G. Rostkowski – PAN Warszawa (XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 23) A. Różycka-Bryzek – UJ (XIV. Bukareszcie 1971: bez referatu; XVI. Wiedeń 1981: 1 komunikat); 24) J. Sajdak (?) – UAM (XI. Monachium 1958: bez referatu)[129]; 25) M. Salamon – UJ (XVIII. Moskwa 1991: 1 komunkat; XIX. Kopenhaga 1996: 1 komunikat; XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 26) T. Ulewicz – UJ (XVIII. Moskwa 1991: 1 komunikat); 27) T. Wasilewski – UW (XII. Ochryda 1961: 1 komunikat; XIV. Bukareszt 1971: 1 komunikat; XV. Ateny 1976: 1 komunikat; XVI. Wiedeń: 1 komunikat; XVII. Waszyngton 1986: 1 komunikat; XVIII. Moskwa 1991: 1 referat i 1 komunikat; XX. Paryż 2001: 1 komunikat); 28) M. Wołoszyn – URz (XXI. Londyn 2006: 1 komunikat).

Najwięcej pracowników naukowych reprezentowało UW – 7 (H. Cichocka, W. Godlewski, O. Jurewicz, K. F. Kumaniecki, A. T. Łukaszewicz, A. Poppe, T. Wasilewski). Następne w kolejności są: UJ – 5 (I. Malinowska-

[125] Dane dotyczące pobytu B. Hirszenberg w Oksfordzie pochodzą z jej własnego sprawozdania na ten temat, por. przyp. 58.

[126] Por. przyp. 57. Nie udało się natomiast ustalić, gdzie B. Hirszenberg pracowała w roku 1971 i 1976.

[127] Por. przyp. 61 i 66-67.

[128] Por. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, vol. III, s. 291. Na tej stronie jest następujący wpis: „Mirosław Kruk. University of Gdansk and National Museum in Cracow, Poland".

[129] W aktach kongresowych brak nazwiska profesora. Hipoteza o jego udziale w tym kongresie ma swe źródło w biografii tego badacza, por. przyp. 9.

-Kwiatkowska, W. Molè, A. Różycka-Bryzek, M. Salamon, T. Ulewicz) i UŁ – 3 (W. Ceran, M. Dąbrowska, H. Evert-Kappesowa). Mniej licznie były reprezentowane inne ośrodki: UAM – 3(?) (A. Biernacki, J. Prostko-Prostyński, J. Sajdak (?) – por. przyp. 9 i 130); UKSW – 2 (W. Deluga, M. Łaptaś); KUL – 1 (A. Frejlich); UG – 1 (M. P. Kruk) – por. przyp. 129; UPJPII (Kraków) – 1 (P. Ł. Grotowski); URz – 1 (M. Wołoszyn); UŚ – 1 (P. Marciniak). Reprezentacja innych instytucji naukowo-badawczych przedstawiała się następująco: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku – 1 (B. Hirszenberg); Muzeum Narodowe w Krakowie – 2 (J. Kłosińska, M. P. Kruk); Muzeum Narodowe w Warszawie – 1 (W. Deluga); PAN (Warszawa) – 1 (G. Rostkowski). Polacy wygłosili łącznie 41 prelekcji[130]: 19 po angielsku, 17 w języku francuskim, 2 po niemiecku i 2 w języku rosyjskim[131].

W powojennych kongresach najczęściej uczestniczył prof. T. Wasilewski – 7. Drugi pod tym względem był prof. A. Poppe – 4. Trzykrotnie brali udział w omawianych kongresach: M. Dąbrowska, H. Evert-Kappesowa, B. Hirszenberg i M. Salamon. Dwukrotnymi uczestnikami tych spotkań byli: W. Ceran, H. Cichocka, W. Deluga, A. Frejlich, O. Jurewicz, M. Kruk, I. Malinowska-Kwiatkowska i A. Różycka-Bryzek.

*

Podobnie jak w przypadku kongresów przedwojennych, również i tutaj występują znaczne rozbieżności odnośnie liczby uczestników poszczególnych spotkań pomiędzy danymi przytoczonymi przez M. Nystazopoulou-Pélékidou (Tabela II), które mogą uchodzić dziś za swego rodzaju standardowe ujęcie statystyczne odbytych dotąd kongresów, a szacunkami V. Tăpkovej-Zaimovej oraz danymi zawartymi w polskich sprawozdaniach postkongresowych. W przypadku IX kongresu w Salonikach ta ostatnia stwierdza: „En effet, il y a eu environ 400 adhérents dont 300 participants effectifs”[132], podczas gdy M. Nystazopoulou-Pélékidou podaje liczbę 414 uczestników.

Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o XI spotkanie bizantynistów w Monachium. W kontekście tego kongresu V. Tăpkova-Zaimova pisze „Mon information principale sur le XI[e] Congrès (15-17.IX.1958, Munich) vient de

[130] W powyższej statystyce ogólnej jest mowa o 41 referatach, lecz sumując statystykę językową otrzymuje się liczbę 40 prelekcji. Różnica ta pochodzi stąd, że nie udało się ustalić, w jakim języku wygłosiła swój komunikat w Oksfordzie (1966) B. Hiszenberg (por. przyp. 58). Ponadto przyjęto, że rzeczona B. Hirszenberg wygłosiła w Atenach (1976) tylko jeden komunikat w języku francuskim, a jedynie sam tytuł tego wystąpienia z nieznanych powodów został podany w aktach kongresowych również po angielsku (por. przyp. 66-67).

[131] Proporcje językowe uległy niemal rewolucyjnej zmianie na XXII Międzynarodowym Kongresie Bizantynistów w Sofii w roku 2011, gdzie na 35 zgłoszonych oficjalnie prelekcji Polaków 28 miało być wygłoszonych po angielsku, 3 po francusku, 2 w języku niemieckim i 2 po rosyjsku, por. P. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Sofia, 22-27 VIII 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 942-951.

[132] Por. Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, s. 48.

M. Dimităr Angelov qui, à son retour du Congrès, a publié un compte rendu intéressant sur la présence de 450 participants, venus de 36 pays et les problèmes abordés”[133]. Tymczasem przedmiotowa tabela greckiej badaczki mówi o 353 „kongresmenach”. Tak duża rozbieżność pomiędzy danych jest prawdopodobnie efektem przypadkowego błędu, czy też przeoczenia którejś z nich.

Co do XII-go kongresu w Ochrydzie badaczka bułgarska stwierdza: „il y avait 500 participants de 29 pays”[134], podczas gdy M. Nystazopoulou-Pélékidou określa liczbę uczestników na 400 osób.

Liczbę badaczy partycypujących w kongresie oksfordzkim (XIII) obie uczone pomijają milczeniem. Jednak B. Hirszenberg pisze, że był to kongres, „w którym brało udział 600 osób z całego świata” (por. przyp. 58).

Ciekawie pod tym względem przedstawia się XIV kongres odbyty w Bukareszcie. Analiza listy jego oficjalnych uczestników, przeprowadzona przez niżej podpisanego, mówi o 568 osobach (por. przyp. 61), podczas gdy tabela M. Nystazopoulou-Pélékidou podaje liczbę 564 uczestników i z tym zgadza się również badaczka bułgarska, choć jednocześnie podaje inną liczbę krajów pochodzenia tych osób[135]. Te minimalne rozbieżności mieszczą się jednak w granicach prostego przeoczenia.

Duże rozbieżności pomiędzy obu badaczkami powracają w przypadku XV kongresu w Atenach. V. Tăpkova-Zaimova stwierdza bowiem, że „il y a eu une participation considérable de plus de 600 délégués, venus de 30 pays”[136], natomiast badaczka grecka podaje w swej tabeli, że do Aten przybyło 874 bizantynistów.

Podobnie ma się rzecz z XVI kongresem w Wiedniu. M. Nystazopoulou-Pélékidou mówi o 751 uczestnikach z 35 krajów. Bułgarska uczona koryguje tutaj znacznie dane swej greckiej koleżanki pisząc, że „il y a eu la participation d’environ 900 byzantinistes de 34 pays”[137]. Tymczasem uczestniczący w tymże kongresie prof. W. Ceran napisał w swym sprawozdaniu rzecz następującą: „W Kongresie wzięło udział 843 bizantynistów (wedle danych sekretariatu). [...]. Wygłoszono ogółem 33 referaty i 337 komunikatów” (por. przyp. 72). Natomiast prof. H. Cichocka, która także brała udział w rzeczonym kongresie, stwierdziła w sprawozdaniu, że „w kongresie wzięło udział około 1000 bizantynistów” (por. przyp. 72).

Mniej kontrowersji co do liczby uczestników nastręcza XVII kongres, który obradował w Waszyngtonie. M. Nystazopoulou-Pélékidou pisze w tym przypadku o 413 bizantynistach z 30-stu krajów, natomiast V. Tăpkova-Zaimova zanotowała krótko, iż „il y avait 500 participants de 30 pays”[138].

---

[133] Por. tamże, s. 49.

[134] Por. tamże.

[135] Por. tamże, s. 51: „564 délégués de 35 pays”.

[136] Por. tamże, s. 53.

[137] Por. tamże, s. 54.

[138] Por. tamże, s. 55.

Znaczne różnice szacunków powracają w kontekście kongresu moskiewskiego (XVIII). Tabela greckiej badaczki określa liczbę uczestników na 1300, podczas gdy zdaniem Bułgarki „en plus des 300 participants soviétiques il y a eu 450 représentants de 38 autres pays”[139]. Natomiast autorzy polskiego sprawozdania z tegoż spotkania bizantynistów piszą, że kongres „zgromadził około 1500 uczestników” (por. przyp. 92).

XIX kongres w Kopenhadze V. Tăpkova-Zaimova opatrzyła następującym komentarzem statystycznym: „Il y a eu 350 participants de 33 pays”[140], gdy tymczasem jej grecka koleżanka pisała o 430 „kongresmenach”, reprezentujących 34 kraje.

XX kongres w Paryżu miał zgodnie za powyższą Tabelą II zgromadzić 995 uczestników z 33 państw. V. Tăpkova-Zaimova koryguje nieco te liczby pisząc, że „il y avait près de 900 délégués de 36 pays”[141]. Natomiast w polskim sprawozdaniu z tegoż kongresu jest mowa o „ok. 1000 osób z różnych krajów świata” (por. przyp. 112).

Wreszcie przedostatni XXI kongres mający miejsce w Londynie, którego liczbę uczestników określa rzeczona tabela na 948 (40 krajów), prof. V. Tăpkova-Zaimova ujmuje w ramy takiej oto statystyki: „Quarente pays s’y étaient annoncés avec un millier de participants, mais en réalité, 750 exposés ont été entendus”[142]. KUL-owski sprawozdawca zaś napisał krótko, iż kongres „zgromadził ponad 1000 osób z różnych krajów” (por. przyp. 124).

Powyższe analizy wykazują pewną niekiedy daleko idącą nieprecyzyjność postkongresowych danych statystycznych, przytaczanych w różnych sprawozdaniach. Liczby te są często zaokrąglane, z tendencją do ich zawyżania. Przytoczone tutaj rozbieżności statystyczne wydają się być dobrą ilustracją tego problemu. Warto o tym pamiętać przy lekturze statystyk w sprawozdaniach kongresowych. Z drugiej zaś strony zestawienia te dają pewien całościowy obraz arytmetycznego aspektu odbytych dotąd kongresów bizantynistycznych. W tym sensie spełniają one w miarę przyzwoicie swoje zadanie pod warunkiem, że pamięta się stale o potencjalnych mankamentach tego typu danych.

*

Przedstawione wyżej oficjalne dane statystyczne, odnoszące się do udziału Polaków w 21 kongresach bizantynistycznych w latach 1924-2006, stanowią wyraźny kontrast z danymi odnoszącymi się do XXII Międzynarodowego Kongresu Bizantynistów (Sofia, 22-27 VIII 2011), gdzie uczestniczyło oficjalnie aż 38 Polaków (34 badaczy z kraju oraz 4 osoby, które swe studia magisterskie ukończyły w Polsce, a obecnie są związane z konkretnymi ośrod-

[139] Por. tamże, s. 58
[140] Por. tamże, s. 60
[141] Por. tamże, s. 62.
[142] Por. tamże, s. 63.

kami zagranicznymi), którzy wygłosili w sumie 35 prelekcji[143]. Liczba ta niewiele odbiega od liczby 41 wystąpień polskich badaczy na wszystkich wcześniejszych kongresach, zorganizowanych po II wojnie światowej (por. przyp. 131-132). Ten skokowy wzrost aktywnego uczestnictwa polskich badaczy w przedmiotowych kongresach ilustruje do pewnego stopnia ogrom zmian, jaki dokonał się w nauce polskiej w ostatnim okresie. Niewątpliwie polska bizantynistyka wychodzi z okresu PRL-owskiej zapaści i ujawnia swój wielki potencjał, tkwiący w młodym pokoleniu badaczy. Jest to również efekt pracy tych niewielu bizantynistów poprzedniego pokolenia, którzy w okresie niesprzyjającym rozwojowi tej dyscypliny, starali się mimo wszystko kształcić przyszłe kadry, czego najlepszym przykładem jest środowisko łódzkie ze śp. prof. W. Ceranem na czele.

THE PARTICIPATION OF POLES IN 21 INTERNATIONAL CONGRESSES OF BYZANTINE STUDIES IN THE YEARS 1924-2006

(Summary)

This article presents the share of Polish researchers in the field of Byzantine history in 21 of the International Congresses of Byzantine Studies, held in the years 1924-2006. The starting point of this article are the official statistics of these conferences, developed by prof. M. Nystazopoulou-Pélékidou and prof. V. Tăpkova-Zaimova. These official statistics have been revised and expanded with the participation of Poles in these congresses. Consequently, given not only the number of Poles taking part in various congresses, but also the titles given by their papers, the language in which these papers were delivered and scientific centers, what these researchers represented. Consideration was also given Polish researchers working abroad. In this way was constructed some kind of synthesis, which shows from a statistical point of view, the contribution of Polish investigators of Byzantine history at different congresses, held in the years 1924-2006.

[143] Por. Kochanek, *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów*, s. 950.

Tadeusz KOŁOSOWSKI SDB
(Warszawa, UKSW)

ETYCZNO-ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY ABORCJI W ŚWIETLE KLASYCZNEJ LITERATURY GRECJI I RZYMU

W starożytności aborcja była faktem; dotyczyło to również starożytnej Grecji i Rzymu. Sokrates, dodajmy, syn akuszerki, mówiąc o pracy położnych stwierdza:

> „Czyż nie jest prawdą, że również położne podając leki i śpiewając piosenki, mogą wywoływać bóle, osłabiać je, jeśli chcą, oraz dokonywać trudnych porodów, a jeśli nowa istota wydaje się być bliska poronienia, dokonują poronienia”[1].

Użyte w tym tekście greckie słowo ἀμβλίσκειν oznacza „poronić”, „dokonać poronienia”. Ciekawą wzmiankę na temat zjawiska przerywania ciąży znajdujemy także w jednej z tragedii Eurypidesa, *Andromacha*. Tytułowa bohaterka zapewnia swego męża Menelaosa, że nie podawała jego córce żadnych środków poronnych[2]:

> „Jeśli bowiem podawałyśmy twej córce leki i spowodowałyśmy poronienie jej łona”[3].

Użyty w tym zdaniu czasownik ἐξαμβλοῦν oznacza „wywołać poronienie”. Zarówno wypowiedź Sokratesa, jak i fragment dzieła wybitnego greckiego tragika, wskazują na jedno: w starożytnej Grecji przerywanie ciąży było zjawiskiem oczywistym. To samo dotyczy Cesarstwa Rzymskiego, a wiele świadectw na ten temat znajdujemy także w literaturze łacińskiej. Juwenalis w jednej z satyr mówi o wielu sztucznych poronieniach płodów poczętych przez Julię z cesarzem Domicjanem[4]. O postawie Domicjana w tym względzie

---

[1] Plato, *Theaetetus* 149d: „ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν”.

[2] Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, cz. 1: *W okresie przedchrześcijańskim*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 231-273, spec. 236.

[3] Euripides, *Andromacha* 355-360: „ἡμεῖς γὰρ εἰ σὴν παῖδα φαρμακεύομεν καὶ νηδὺν ἐξαμβλοῦμεν [...]”.

[4] Por. Iuvenalis, *Satura* II 32-33: „Cum tot abortivis fecundam Iulia vulvam solveret [...]”; zob.

informuje nas także w swych *Vitae Caesarum* Swetoniusz:

> „Wkrótce po śmierci jej ojca i męża, rozmiłował się w niej gorąco i jawnie. Sam stał się przyczyną jej śmierci, gdyż zmusił ją do usunięcia płodu (*abigere conceptum*), poczętego z jego przyczyny”[5].

Podobne świadectwo o tym wydarzeniu znajdziemy również w jednym z listów Pliniusza Młodszego[6]. Także historyk Tacyt wspomina, jak cesarz Neron chcąc się pozbyć Oktawii, która była jego prawowitą żoną, oskarżył ją między innymi o aborcję (*abigere partum*), chociaż wcześniej zarzucał jej bezpłodność[7]. Również wcześniej komediopisarz Plaut w jednej ze swych komedii wspomina o kobiecie, która ukrywała się przed mężczyzną, by ten nie zmusił jej do przerwania ciąży (*abortioni operam*) i uśmiercenia w ten sposób dziecka[8]. Wreszcie Marek Tuliusz Cyceron w jednej ze swoich mów obrończych wspomina, że niejaki Opianik zapłacił jednej z wdów, znajdującej się w ciąży, by dokonała spędzenia płodu (*merces abortionis*), a potem razem z nią odziedziczył majątek[9].

Skoro zarówno w starożytnej Grecji, jak i Rzymie aborcja była faktem, rodzi się pytanie, jak te antyczne społeczeństwa oceniały to zjawisko pod względem moralnym? Czy przerwanie ciąży uważano za dopuszczalne, czy też wręcz przeciwnie, jako karygodną zbrodnię? I jeszcze jedno istotne pytanie, które ma wymiar antropologiczny i należy je tutaj postawić: czy ludzie antyku uznawali ludzki płód za pełnego człowieka, który posiada zarówno ciało jak i duszę? A jeśli tak, to w jakim momencie dochodzi do animacji płodu? Jakie świadectwa w tym względzie przynosi nam klasyczna literatura grecka i rzymska? Przyjrzyjmy się wybranym autorom i ich wypowiedziom na ten temat.

Rozpocznijmy ten przegląd od dramatów Ajschylosa. W tragedii *Eumenidy* przedstawiony jest przez poetę Apollon Delficki, który odpędza od swego

---

Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 242.

[5] Suetonius Tranquillus, *Vitae Caesarum. Domitianus* 22: „mox patre ac uiro orbatam ardentissime palamque dilexit, ut etiam causa mortis extiterit coactae conceptum a se abigere”, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska; Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, Warszawa 1965, 458.

[6] Por. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* IV 11, 6: „Nec minore scelere quam quod ulcisci videbatur, absentem inauditamque damnavit incesti, cum ipse fratris filiam incesto non polluisset solum verum etiam occidisset; nam vidua abortu periit”, por. tłum. Z. Ziółecki, *Pliniusza Cecyliusza Listy*, I, Wrocław 1837, 305; zob. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 242.

[7] Por. Tacitus, *Annales* XIV 63: „At Nero praefectum in spem sociandae classis corruptum et incusatae paulo ante sterilitatis oblitus, abactos partus conscientia libidinum, eaque sibi comperta edicto memorat insulaque Pandateria Octaviam claudit”, tłum. S. Hammer: Tacyt, *Dzieła*, I, 434-435; zob. także Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 242.

[8] Por. Plautus, *Truculentus* 200-201: „Celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes, ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret”, por tłum. G. Przychocki: T.M. Plautus, *Komedie*, III, Kraków 1937, 412.

[9] Por. Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 12, 34; zob. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 237.

proroczego przybytku Erynię, zalecając jej iść do otchłani największych kaźni i męczarni, gdzie przebywają mordercy, oszuści, trzebiciele chłopców i kobiety, które przerwały ciążę[10]:

> „Wara wam od tych świętych murów! Wasze miejsce tam, gdzie krwawe sprawują sądy, gdzie padają ścięte głowy, gdzie oczy wyłupiają, gdzie się zabija dziecię w łonie matki, gdzie się praktykuje okrutną kastrację”[11].

Użyty w tekście greckim termin ἀποφθορᾷ już od czasów Hipokratesa używany był technicznie na oznaczenie sztucznego przerywania ciąży[12]. Ajschylosowi aborcja jawi się więc jako zniszczenie życia dziecka, zabójstwo, które zasługuje na krwawy osąd i karę piekła.

Jaki jest z kolei pogląd na przerywanie ciąży Platona? Temu wybitnemu filozofowi należy po pierwsze postawić pytanie o status ludzkiego płodu. Czy jest on w pełni człowiekiem? Czy posiada już ciało i duszę? Platon bowiem jako pierwszy w historii filozofii wypracował całościową koncepcję osoby ludzkiej oraz podał obszerną naukę o duchowym jej pierwiastku, jakim jest dusza. Wydaje się, że Platon uważał, iż embrion posiada w sobie pierwiastek duchowy, który przybywa ze świata Idei[13]. Takie stanowisko Platona zdawał się później potwierdzać Tertulian, który w dziele *De anima* stwierdza:

> „Tenże Platon w szóstej księdze *Praw* każe uważać, by przez nieodpowiednie spółkowanie nie uszkodzić nasienia, bo mogłoby się to odbić ujemnie zarówno na ciele, jak na duszy dziecka”[14].

W okresie prenatalnym istnieje więc w człowieku jakiś pierwiastek duchowy. Obserwację Tertuliana zakładał wcześniej sam Platon w dialogu *Uczta*:

> „W zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież, wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest

---

[10] Por. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 235-236.

[11] Aeschylus, *Eumenides* 185-190: „οὔτοι δόμοισι τοῖσδε ξρίμπτεσθαι πρέπει, ἀλλ᾽ οὗ καρανιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ᾽ἀποφθορᾷ παίδων κακοῦται χλοῦνις, ἠδ᾽ ἀκρωνίαι λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν ὑπὸ ῥάχιν παγέντες”, tłum. S. Srebrny: Ajschylos, *Tragedie*, Warszawa 1954, 450; por. także E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971, 49-52; Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 236.

[12] Por. F. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, ACh 4 (1933) 16-18; Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 236.

[13] Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, 96.

[14] Tertullianus, *De anima* 25, 9, CCL 2, 821: „At idem [Plato] [...] monens cavere, ne vitiatio seminis ex aliqua vilitate concubitus labem corpori et animae supparet”, tłum. M. Michalski, ALP 1, Warszawa 1975, 241.

wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi”[15].

Wynika więc z tego, że, zdaniem Platona, płód ma już w sobie duszę nieśmiertelną, a nadto, że dusza ludzka przekazywana jest w akcie seksualnym przez mężczyznę, co by świadczyło, że Platon był wyznawcą traducjanizmu. Za tą tezą mogłoby świadczyć przekonanie Filozofa, iż rola kobiety w akcie poczęcia jest tylko receptywna: kobieta przyjmuje nasienie do swego łona i stwarza warunki do jego rozwoju. Miejscem wzrostu nowego człowieka jest macica, którą Platon przyrównuje do gleby (przyjmującej nasienie). To właśnie w macicy, jego zdaniem, następuje zapłodnienie. I właśnie w procesie zapłodnienia przekazywany jest embrionowi jakiś element nieśmiertelny. Zdaniem Andrzeja Muszali, trudno jest jednak dziś jednoznacznie odpowiedzieć, czy Platon utożsamiał to rzeczywiście z tym, co obecnie określa się mianem „animacji równoczesnej”. Teza ta według tego badacza pozostaje bardziej w sferze domysłów, jakkolwiek nie jest pozbawiona podstaw[16]. Dla starozytnego Filozofa, jak zauważa Pseudo-Plutarch, „embrion jest bytem żywym; i rzeczywiście – przemieszcza się w łonie matki i odżywia”[17].

Skoro Platon zakładał, że płód jest istotą cielesno-duchową, to jaki w takim razie był jego stosunek do aborcji? Otóż Platon, nie tylko że w pewnych sytuacjach zakłada aborcję, a nawet uśmiercanie dzieci po urodzeniu, ale wręcz ją czasami nakazuje. Taki jego pogląd zdaje się wynikać po pierwsze z jego doktryny polityczno-społecznej, którą wyłożył przede wszystkim w dwu swoich dziełach, a mianowicie w *Państwie* i *Prawach*. Filozof ten w swojej doktrynie polityczno-prawnej przeciwstawia ludzi wybranych zwykłemu szaremu tłumowi. Tylko ci pierwsi, ćwicząc się w dialektyce i cnocie zdolni są do poznania idei i sprawowania rządów nad żyjącym złudzeniami tłumem. Zgodnie z tym państwo idealne obejmować winno dwie klasy ludzi: rządzących i rządzonych. Pierwsza, nazwana strażą państwa, rozpada się z kolei na rządców i wojowników, czyli obrońców; druga – to klasa pracująca i wytwarzająca dla całej społeczności środki do zaspokajania potrzeb. Doborowi ludzi do klasy stróżów prawa miał służyć system wychowania. Przywiązując do wychowania bardzo wielkie znaczenie, wysunął Platon postulat przymusowego publicznego wychowania obywateli. Należyte wychowanie i wykształcenie stróżów państwa spowoduje, że zgodnie z przysłowiem wszystko stanie

[15] Plato, *Symposium* 206e-207a: „Πανυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοᾳ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι”, tłum. W. Witwicki : Platon, *Dialogi*, II, Kęty 1999, 72.

[16] Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 97-98.

[17] Ps-Plutarchus, *Placita philosophorum* 5, 15, ed. J. Mau, *Plutarchi moralia* V 2, 1, Leipzig 1971 ; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 98.

się wspólne między przyjaciółmi: na zasadach wspólności opierać się będzie całe życie członków tej klasy. Nie byłoby tam ani własności prywatnej, ani indywidualnej rodziny. Kobiety zyskałyby równouprawnienie z mężczyznami. Wszystkie kobiety mają żyć wspólnie ze wszystkimi mężczyznami. Mieszkać ani odżywiać się osobno nie będzie wolno. Pary małżeńskie byłyby dobierane przymusowo na czas określony pod kątem uzyskania jak najdoskonalszego potomstwa. Dzieci, spośród których słabsze ulegałyby zgładzeniu, przebywałyby w publicznych zakładach, gdzie byłyby wychowywane na wojowników i filozofów. Uważane za wspólną własność państwa, nie znałyby swoich rodziców. W ten sposób całe społeczeństwo spajałaby miłość rodzinna: wszystkie dzieci kochałyby dorosłych jak rodziców, a dorośli miłowaliby całą młodzież jak swe własne dzieci. W całości swej system ten odznaczał się niezwykłą surowością. Polegał na odgórnym ustalaniu wszystkiego: wierzeń religijnych, literatury, obcowania płciowego, sposobu odżywiania się, instrumentów muzycznych, a nawet melodii i tonacji muzycznych, zabaw itd. W takiej właśnie perspektywie należy odczytywać również teksty Platona, w świetle których widzi on miejsce dla aborcji. Władza państwa miała prawo regulować liczbę dzieci, które miały być jak najlepsze i jak najsilniejsze. W jego *Prawach* czytamy:

> „Młodej małżonce i młodemu małżonkowi musi przede wszystkim leżeć na sercu, ażeby możliwie najpiękniejsze i najlepsze dzieci przekazać państwu”[18].

Jaki los przewidywał Platon dla dzieci, które urodziły się słabe:

> „Dzieci tych gorszych, gdyby się tym innym jakieś ułomne urodziło, to też w jakimś miejscu, o którym się nie mówi i nie bardzo wiadomo, gdzie by ono było, ukryć jak należy”[19].

Mając na względzie taki właśnie cel Platon wywodzi:

> „We wszystkich tych wypadkach najwyższa nasza i najdostojniejsza władza będzie musiała rozważyć, co trzeba zrobić, gdy jest zbyt wielka lub zbyt mała ilość dzieci, i znaleźć sposób, żeby utrzymała się niezmiennie owa liczba pięciu tysięcy czterdziestu domów. Sposobów jest wiele, bo można i na zmniejszenie się płodności wpływać, jeżeli jest zbyt obfita, i odwrotnie, na zwiększenie się liczby urodzin”[20].

---

[18] Plato, *Leges* VI 783d: „Νύμφην χρὴ διανοεῖσθαι καὶ νυμφίον ὡς ὅτι καλλίστους καὶ ἀρίστους εἰς δύναμιν ἀποδειξομένους παῖδας τῇ πόλει”, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1960, 198.

[19] Plato, *Respublica* V 9, 461bc, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo – Prawa*, Kęty 1999, 162.

[20] Plato, *Leges* V 740d: „πάντων τούτων ἀρχὴν ἥν ἄν θώμεθα μεγίστην καὶ τιμιωτάτην, αὕτη σκεψαμένη τί χρὴ χρῆσθαι τοῖς περιγενομένοις ἢ τοῖς ἐλλείπουσι,ποριζέτω μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλιαι καὶ τετταράκοντα οἰκήσεις ἀεὶ ἔσονται. μηχαναὶ δ᾽ εἰσὶν πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις”, tłum. Maykowska, s. 163.

Sposobem na zmniejszenie płodności była dla Platona również aborcja, a nawet zabójstwo lub porzucenie narodzonego już dziecka. W swoim *Państwie* pisze wyraźnie:

> „Kobiety i mężczyźni poza latami rozpłodu [...] będą mieli rozkaz starać się, żeby najlepiej ani jeden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego, jeśliby się zalągł [...]. Gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla niego"[21].

W świetle takiego poglądu Platona odnośnie aborcji rodzi się jedno ważne pytanie, jak on mógł pogodzić takie stanowisko z uznawaniem z drugiej strony animacji płodu ludzkiego? Próbą odpowiedzi na to pytanie może być hipoteza, jaką stawia ks. Andrzej Muszala, który próbuje wytłumaczyć stanowisko Platona w świetle jego dualizmu między materią a duchem oraz poglądu o preegzystencji i metempsychozy dusz: „[...] można się tu pokusić o postawienie dość śmiałej hipotezy – przerywanie ciąży było, w myśl platońskiego dualizmu i opozycyjności pierwiastka materialnego i duchowego, dość logiczne. Platon zakładał preegzystencję dusz i ich metempsychozę; dusze nie giną, a jedynie wcielają się w następne formy organiczne. Zniszczenie ciała ludzkiego nie oznacza zatem kresu istnienia duszy; od tego momentu znajduje sobie ona inne ciało, być może nawet bardziej odpowiednie i lepiej uformowane, w którym nadal prowadzi swoją egzystencję. Co więcej, skoro ciało jest dla duszy ciężarem, a związek z nim poniżeniem – to wyzwolenie z jego więzów jeszcze przed narodzeniem może okazać się dla duszy zbawienne. Istnieje wówczas możliwość, że zostanie ona wyzwolona z uciążliwej tułaczki po świecie materialnym i ostatecznie przeniesiona do świata Idei. W takim świetle można zrozumieć, że Platon nie sprzeciwiał się zabiegom spędzania płodu ludzkiego"[22].

Jak w świetle poglądów platońskich przedstawia się problem przerywania ciąży u Arystotelesa? Rozpocznijmy od antropologii Stagiryty: Arystoteles bowiem jako pierwszy wypracował kompletną koncepcję animacji ludzkiego embrionu, która wywarła olbrzymi wpływ na refleksję filozoficzno-teologiczną kilkunastu następnych wieków[23]. By należycie zrozumieć tę koncepcję, należy przypomnieć za A. Muszalą podstawowe założenia Arystotelesowskiej metafizyki. Przyjmuje on dwie pary kategorii metafizycznych, które stanowią fundament opisu wszystkich bytów. Pierwszą z nich jest materia – forma (gr. ὕλη –μορφή). Materia stanowi budulec, na bazie którego możliwe jest

---

[21] Plato, *Respublica* V 9, 461bc: „Ὅταν δὲ δὴ οἶμαι αἵ τε οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι, πλὴν θυγατρὶ καὶ μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισ καὶ ταῖς ἄνυ μητρός, καὶ γυναῖκας αὖ πλὴν ὑεῖ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω, καὶ ταῦτα γ᾽ ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μηδ᾽ εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδέ γ᾽ ἕν, ἐὰν γένηται, ἐὰν δέ τι βιάσηται, οὕτω τιθέναι, ὡς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ", tłum. Witwicki, s. 163.

[22] Muszala, *Embrion ludzki*, s. 101-102.

[23] Por. tamże, s. 102.

ukształtowanie („u-formowanie") jakiegoś konkretnego przedmiotu. Np. blok marmurowy jest materią, z którego rzeźbiarz może wydobyć jakiś kształt: posąg, kolumnę, obelisk. Według Arystotelesa, nie istnieje jednak materia zupełnie nieuformowana; zawsze posiada ona jakiś kształt, który potem może być zmieniony. Przekształcanie rzeczywistości, a tym samym rozwój świata, polega na przechodzeniu jednych form w drugie; materia może utracić swoją poprzednią formę i zostać przekształcona w coś innego. Drugą parę kluczowych kategorii metafizycznych stanowi para możność – akt (δύναμις – ἐνέργεια). Coś może być czymś potencjalnie (byt w możności), choć nie jest jeszcze tym aktualnie (czyli nie jest jeszcze bytem w akcie), np. blok marmuru (byt w możności) może kiedyś stać się posągiem (bytem w akcie), lub dziecko jest potencjalnym dorosłym, tzn. jest już dorosłym w możności, choć nie jest jeszcze nim aktualnie[24].

W świetle tych założeń prowadzi Arystoteles badania nad rozwojem embrionu, co czyni głównie w traktacie *De anima*. Dusza jest tym, co formuje ciało, nadaje mu kształt, żywotność i warunkuje wzrost. Dusza jest zatem formą ciała; to ona decyduje o jego żywotności, poruszaniu się i rozmnażaniu; to ona kształtuje je z materii nieożywionej. Dusza jest tym czymś, co sprawia, że byt w możności (nieożywiona materia) przechodzi w następną formę, jaką jest ciało (byt w akcie). Dusza jest zatem pierwszą aktywnością ciała naturalnego i organicznego, posiadającego życie potencjalnie[25].

Arystoteles rozróżniał trzy rodzaje duszy: wegetatywną (roślinną) – θρεπτική, zwierzęcą (zmysłową) – αἰσθητική i rozumną – νοητική[26]. Ten trzeci rodzaj duszy posiada jedynie człowiek, który ma zdolność refleksji i przeprowadzania rozumowania, stąd też musi posiadać duszę rozumną, która wyraża się w życiu i aktach rozumnych, które są podstawą wolnej woli[27].

Kolejnym pytaniem Arystotelesa było: jaką naturę ma dusza rozumna – czy jest wyższym przejawem życia biologicznego, czy też jest czymś więcej i czy jest niezależna od sfery cielesnej? Czy dusza jest formą wysublimowanej materii, czy też jest czymś zupełnie niematerialnym, doskonałym, boskim? Nie jest oczywiste, w jakim stopniu Arystoteles bazował tu na rozważaniach Platona, jednak w tej kwestii poszedł właśnie śladem swojego mistrza z Aten, stwierdzając, że dusza ludzka (rozumna) – skoro ma być formą ciała – musi być niematerialna; co więcej, musi pochodzić z zewnątrz (θύραθεν). Rozum bowiem sam w sobie jest niematerialny; działa w sposób niezależny od wszelkich organów. Chociaż Arystoteles widział ścisły związek pomiędzy rozumem a aktywnością mózgu człowieka, to jednak nie uważał duszy rozumnej za ja-

[24] Tamże.

[25] Por. Aristoteles, *De anima* 412a; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 103-104.

[26] Por. Aristoteles, *De anima* 413a25-b2; 415a2; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 104.

[27] Por. Aristoteles, *De anima* 427a-b; 429a-b; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 104.

kąś emanację centralnego układu nerwowego[28]. Rozum (dusza intelektualna) wchodzi do embrionu od zewnątrz, jest boskiego pochodzenia[29].

Według Arystotelesa embrion ludzki posiadał już duszę rozumną:

> „Trudno przypuścić, żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia”[30].

Skoro embrion od samego początku posiada duszę, to w jaki sposób zostaje ona w nim umieszczona? – to kolejny problem Stagiryty. Tłumaczy on cały proces animacji ludzkiego embrionu w oparciu o kategorie materii i formy. Według niego każda z płci odgrywa osobną rolę w procesie zapłodnienia:

> „Samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię”[31].

> „Samica z konieczności dostarcza ciała, czyli określonej ilości materii, podczas gdy samiec nie podlega tej samej konieczności. [...] Zatem ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest istotą danego ciała”[32].

Czy wobec powyższego Arystoteles zakładał traducjanizm? Tak. Ale według Stagiryty dotyczy to duszy wegetatywnej i zwierzęcej (zmysłowej), ale nie duszy rozumnej (νοῦς), gdyż ta ostatnia przychodzi z zewnątrz (θύραθεν); ma więc charakter boski. Na ogół przyjmuje się, że – według myśli Arystotelesa – dokonuje się to w przypadku płodów męskich około 40., a przypadku żeńskich – około 90. dnia po poczęciu[33].

Skoro płód ludzki posiada już duszę rozumną, to jaki jest stosunek Arystotelesa do aborcji? W *Polityce* czytamy:

> „W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo. Biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci, należy wobec tego, że istniejące obyczaje nie pozwalają usuwać żadnego noworodka, liczbę urodzin prawem ograniczyć; jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi (πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν). Bo co tu jest godziwe a co nie, zależeć będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”[34].

---

[28] Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 105; Aristoteles, *Analytica posteriora* II 19.

[29] Por. Aristoteles, *De generatione animalium* II 736b.

[30] Tamże II 736a, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Biblioteka Klasyków Filozofii 130, Warszawa 1979, 74.

[31] Tamże I 729a, tłum. Siwek, s. 50; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 107.

[32] Aristoteles, *De generatione animalium* II 738b, tłum. Siwek, s. 82.

[33] Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 110-111.

[34] Aristoteles, *Politica* 14,10,1335: „περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, γιὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μηθὲν

Jak Platon, Arystoteles dopuszcza więc przy pomocy sztucznego poronienia regulację przyrostu naturalnego. Dopuszcza aborcję płodu do momentu, gdy wstąpi w nie czucie i życie. Czy ma to miejsce w czterdziestym albo dziewięćdziesiątym dniu po poczęciu? Arystoteles wyraźnie tego nie deklaruje.

Przejdźmy do kolejnego ważnego nurtu w antycznej filozofii, jakim był stoicyzm. Jaki był pogląd stoików na animację ludzkiego płodu? Stoicy zakładając materialistyczną strukturę duszy ludzkiej, aspirowanej wraz z wdychanym powietrzem, uważali, iż jej umiejscowienie w ciele następuje w momencie urodzenia. Sam zaś moment hominizacji miał zachodzić jeszcze później, gdy dziecko zaczynało wykazywać przejawy aktywności duszy rozumnej. To określenie momentu animacji embrionu ludzkiego w momencie narodzin implikowało nieosobowe podejście do mającego się narodzić przez cały okres jego życia płodowego.

W jaki sposób ten pogląd implikował ich stosunek do przerywania ciąży? Stoicy wysoko stawiali wartości życia rodzinnego, wierności małżeńskiej oraz posiadania odpowiedniej ilości dobrze wychowanych dzieci. Mężczyzna winien postępować zgodnie z prawem natury, tzn. założyć własną rodzinę, dbać o jej rozwój i przekazać społeczeństwu wartościowych obywateli. Stąd też dzieci winny się rodzić w sprzyjających warunkach oraz w dobrej sytuacji rodzinnej. Sztuczne poronienie było usprawiedliwione tylko pod pewnymi zastrzeżeniami, jak trudna sytuacja rodzinna czy zagrożenie zdrowia/życia matki. Niegodziwe natomiast byłoby gdyby je wykonano dla celów egoistycznych, np. ze względów estetycznych czy w celu ukrycia zdrady małżeńskiej. Zabiegu można było dokonać w każdym momencie okresu ciążowego, gdyż płód nie był przez nich uznawany za człowieka[35].

Przejdźmy do literatury rzymskiej, znajdującej się pod wpływem stoicyzmu. Jak łacinnicy oceniali aborcję? We wspomnianej już mowie obrończej *Oratio pro Cluento Avito* Cyceron opowiada o pewnej kobiecie z Miletu, która przy pomocy środków farmakologicznych dopuściła się sztucznego poronienia. Mówca dodaje, że za ten czyn została skazana na karę śmierci[36]. W następujących słowach rzymski orator ocenia to zdarzenie:

> „Słusznie, ponieważ zgładziła nadzieję ojca, pamiątkę jego imienia, podporę rodu, dziedzica domu, i przyszłego obywatela Rzeczypospolitej. Tamta

---

ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων ὁρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ᾽ ἡ μὲν ἀρὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισται, πότε ἄρχεσθαι χρὰ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἁρμόττει πρὸς τεκνοποιίαν ὡρίσθω", tłum. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964, 331; por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 113.

[35] Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 120-121.

[36] Por. Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 11, 32: „partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam".

kobieta własnemu ciału gwałt zadając, sama sobie była przyczyną swych cierpień”[37].

Z tych słów wynika, że Mówca dostrzega w tej aborcji z jednej strony zadanie przez tę kobietę gwałtu własnemu ciału, z drugiej zaś uznaje ten czyn za zabójstwo, w którym zgładzono przyszłego obywatela rzymskiego.

Wiele ciekawych informacji na temat zjawiska aborcji wśród kobiet rzymskich, a także swój osobisty stosunek do tego zjawiska przekazał nam rzymski poeta Owidiusz z czasów cesarza Augusta. Było wówczas wiele kobiet, które z powodu próżnej troski o urodę decydowały się na sztuczne poronienie. W jednym z wierszy Poeta stwierdza:

„Teraz gwałt zadaje brzuchowi ta, która chce być widziana jako urodziwa:
I rzadko w tym życiu jest tak, aby chciała być matką”[38].

Do zjawiska aborcji nawiązuje Owidiusz zwłaszcza w swoim dziele poetyckim *Amores*, W II księdze tego zbioru poetyckiego, wiersz 13. rozpoczyna od przedstawienia faktu dokonanej aborcji przez jego kochankę Korynnę, która lekkomyślnie usiłując pozbyć się poczętej z nim ciąży przypłaciła to zdrowiem i znalazła się w niebezpieczeństwie utraty życia[39]. Korynna dokonała tego bez jego wiedzy, co wzbudziło w nim gniew, a jeszcze bardziej zgrozę[40]. Poeta prosi bogów, by litościwie spojrzeli na nich oboje, a w zakończeniu wiersza zwraca się do bogini narodzin z następującym błaganiem:

„Przyjdź łaskawa Litynio i wysłuchaj mojego błagania! Ona jest godna pomocy od ciebie, obdarz ją życiem! Ja sam ofiaruję kadzidło na twoim dymiącym ołtarzu, także pochwalny podarek położę u twoich stóp. I napiszę przy tym: «O ratunek dla Korynny od Naso»! I przyjmij w ten sposób dedykowany dar”[41].

Świadectwem osobistej oceny aborcji przez Owidiusza jest jego kolejny 14. wiersz z II księgi *Amores*. Poeta opowiada w nim o kobietach, które, aby ciało pozbawić zmarszczek, podejmują wzbudzającą zgrozę walkę, dopuszczając się zbrodni w swoim łonie[42]. Dla Owidiusza sztuczne poronienie jawi

[37] Tamże, tłum. E. Rykaczewski: *Mowy Marka Tuliusza Cycerona*, II, Paryż 1870, 44; por. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 238.

[38] Ovidius, *Nux* 23-24: „Nunc uterum vitiat, quae vult formosa videri: Raroque in hoc aevo est, quae velit esse parens”, tłum. własne.

[39] Por. Ovidius, *Amores* II 13: „Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris, / in dubio vitae lassa Corinna iacet”, tłum. własne.

[40] Tamże II 13, 3-4: „illa quidem clam me tantum molita pericli / ira digna mea; sed cadit ira metu”, tłum. własne.

[41] Tamże II 13, 21-26: „lenis ades precibusque meis fave, Ilithyia! / Digna est, quam iubeas muneris esse tui. / Ipse ego tura dabo fumosis candidus aris, / ipse feram ante tuos munera vota pedes. / adiciam titulum: «servata Naso Corinna!», / tu modo fac titulo muneribusque locum”, tłum. własne.

[42] Por. tamże II 14, 7-8: „[...] ut careat rugarum crimine venter, / sternetur pugnae tristis harena tuae”.

się tutaj jako zbrodnia przeciw ludzkości. Gdyby w ten sam sposób wcześniej postępowało wiele innych kobiet, świat już dawno uległby zagładzie na skutek wyludnienia:

> „Gdyby ten sam zwyczaj podobał się matkom w dawnych czasach, dawno już rodzaj ludzki uległby zagładzie na skutek tej winy. I potrzeba byłoby nowego człowieka, który dałby początek naszemu rodowi, który w wyludnionym świecie kładłby nowe podwaliny. Jaka potęga złamałaby Priama, gdyby boska Tetyda odmówiła noszenia ciężarnego łona? Gdyby bliźniaków w nabrzmiałym ciele zabiła Ilia, nigdy nie byłoby założyciela miasta, które rządzi ziemią; Gdyby Wenus dopuściła się gwałtu na Eneaszu w jej ciężarnym łonie, to przyszły świat zostałby pozbawiony pokolenia cezarów”[43].

A do kobiety, która z takiego powodu dopuszcza się sztucznego poronienia Owidiusz w tym wierszu zwraca się w następujących słowach:

> „Także i ty, która tak piękna przyszłaś na ten świat, zostałabyś zgładzona, gdyby twoja matka dopuściła się tego, czego ty się dopuściłaś”[44].

Względem zaś własnej osoby Poeta dodaje następującą uwagę:

> „I ja sam, chociaż lepiej byłoby dla mnie umrzeć kochając, nigdy nie zobaczyłbym dnia, gdyby moja matka odmówiła mi tego”[45].

Poeta w dramatycznych słowach pyta tego typu kobiety:

> „Czemu z ciężarnej winnej latorośli, zielone jeszcze zrywasz grono? Czemu okrutną ręką zrywasz kwaśne jeszcze owoce?”[46].

A następnie kieruje w ich stronę imperatyw:

> „Samorzutnie przecież spada to, co dojrzewa, pozostaw więc, co tam wzrasta, niech rośnie, to tylko jedna mała chwila, za cenę życia”[47].

Kobiety te jednak postępują gorzej niż dzikie zwierzęta:

---

[43] Tamże II 14, 9-18: „si mos antiquis placuisset matribus idem, / gens hominum vitio deperitura fuit; / quique iterum iaceret, generis primordia nostri, / in vacuo lapides orbe, parandus erat. / quis Priami fregisset opes, si numen aquarum / iusta recusasset pondera ferre Thetis? / Ilia si tumido geminos in ventre necasset, / casurus dominae conditor Urbis erat; / si Venus Aenean gravida temerasset in alvo, / Caesaribus tellus orba futura fuit”, tłum. własne.

[44] Tamże II 14, 19-20: „tu quoque, cum posses nasci formosa, perisses, / temptasset, quod tu, si tua mater opus”.

[45] Tamże II 14, 21-22: „ipse ego, cum fuerim melius periturus amando, / vidissem nullos matre negante dies”.

[46] Tamże II 14, 23-24: „Quid plenam fraudas vitem crescentibus uvis, / pomaque crudeli vellis acerba manu?”.

[47] Tamże II 14, 25-26: „sponte fluant matura sua – sine crescere nata; / est pretium parvae non leve vita morae”.

„Tego żadna tygrysica nie czyniła w gąszczach Armenii, także lwica nie miała serca, by niszczyć swe nieurodzone młode! A jednak delikatne dziewczyny to czynią, ale nie bezkarnie; jest często tak, że kto zabija owoc własnego łona, sam umiera”[48].

Kończąc ten wiersz Poeta mimo wszystko ma świadomość, że nawet te mocne słowa, są rzucane na wiatr, i nie wierzy w ich skutek[49]. W ostatnim wersie zwraca się jednak z prośbą do bogów, by raz jeszcze czyn takiej kobiety uszedł jej bezkarnie:

„Łaskawi bogowie pozwólcie, by ona bezkarnie tym razem zgrzeszyła, drugi występek niech przyniesie już karę”[50].

W kwestii sztucznego poronienia Owidiusz ma więc jednoznaczną ocenę: przerwanie ciąży jest godną kary zbrodnią, w wyniku której pozbawia się życia istotę, w której życie to dopiero zaczyna kiełkować i wzrastać. Ta zbrodnia ma swój wymiar społeczny, godzi w rozwój społeczeństw i narodów, jest zjawiskiem, które w przyrodzie trudno rozpoznać poza światem ludzi. A częstym motywem takiej zbrodni jest zwykłe wygodnictwo, troska o komfort życia i piękny zewnętrzny wygląd.

Taki motyw postępowania dotyczy często przede wszystkim kobiet zamożnych, ze znakomitych rodów, co zresztą zauważa późniejszy satyryk Juwenal: „A rzadko położnicę trzyma złote łoże[51]”. Na tym tle tenże poeta szkicuje postawę kobiet ubogich:

„Innej kłopot, związany z potomstwem, nie zraża, i pomimo ubóstwa dziecko karmić może”[52].

Na tle postawy tych kobiet, jakie w swoich wierszach piętnują Owidiusz i Juwenal, wymownie brzmią słowa Seneki, który w dziele *De consolatione ad Helviam matrem*, daje o swojej matce piękne świadectwo przeżywania przez nią macierzyństwa:

„Nigdy nie wstydziłaś się swego licznego potomstwa, jak gdyby miało niekorzystnie świadczyć o twoim wieku. Nigdy zwyczajem innych kobiet, które szukają chwały w swoich kształtach, nie ukrywałaś ciężarnego łona, jak

[48] Tamże II 14, 35-38: „hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris, / perdere nec fetus ausa leaena suos. / At tenerae faciunt, sed non inpune, puellae; / saepe, suos utero quae necat, ipsa perit”.

[49] Por. tamże II 14, 41-42: „Ista sed aetherias vanescant dicta per auras, / et sint ominibus pondera nulla meis!”.

[50] Tamże II 14, 43-44: „di faciles, peccasse semel concedite tuto, / et satis est; poenam culpa secunda ferat!”.

[51] Iuvenalis, *Satura* VI 594: „sed iacet aurato uix ulla puerpera lecto”, tłum. własne.

[52] Tamże VI 592-593: „Hae tamen et partus subeunt discrimen et omnis / nutricis tolerant fortuna urguente labores”, tłum. własne.

gdyby nieprzyzwoitego brzemienia, ani nie udaremniłaś poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa”[53].

Konkludując można powiedzieć, że w starożytnej Grecji i Rzymie, chociaż uważano, że dzieci stanowią błogosławieństwo bogów i bogactwo człowieka, a bezpłodność jest nieszczęściem i karą bożą, to z drugiej strony dopuszczano się zabijania dzieci w łonie matki, a nawet uśmiercania ze względów eugenicznych dzieci już urodzonych. Takie stanowisko zajmowali Platon i Arystoteles, pomimo poglądu o animacji płodu już w łonie matki. Stoicy, którzy uważali, że płód jest tylko częścią matki, nie widzieli problemu, by dokonywać sztucznego poronienia w każdym momencie okresu ciążowego. Aborcja była więc wykonywana, choć praktyce tej towarzyszyło także społeczne potępienie, które widziało w niej zbrodnię godną kary boskiej i ludzkiej, czego świadectwem są dzieła Ajschylosa, Cycerona, Owidiusza i Juwenala.

ETHICAL-ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF THE ABORTION IN THE LIGHT OF THE CLASSICAL LITERATURE OF GREECE AND ROME

(Summary)

In ancient Greece and Rome, though it considered that children constituted God’s blessing and the wealth of the man, and the sterility is fatality and the divine punishment, on the other hand one committed kills of children in the mother’s womb, and even killings from favour of eugenic children already born.

Such position took up Plato and Aristotle, despite the view about the animation of the foetus already in the mother’s womb. Stoics who thought that the foetus was only a part of the mother, they did not see the problem, to make the abortion in every moment the maternity period.

The abortion was so executed, however to this practice accompanied also and the social condemnation which saw in the abortion the crime worthy of the divine punishment and human, and expression of this are works of Aeschylus, Cicero, Ovid and Juvenal.

[53] Seneca, *De consolatione ad Helviam matrem* 16, 3, tłum. L. Joachimowicz: L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, I, Warszawa 1965, 529.

Jan M. KOZŁOWSKI
(Warszawa, UW)

HOMER A EUCHARYSTIA*

Pod koniec swojego *Listu do Kościoła w Efezie* Ignacy z Antiochii, biskup i słynny męczennik z początku II wieku, pisał o chrześcijanach, jako o:

> „…łamiących jeden chleb (ἕνα ἄρτον), który jest lekarstwem zapewniającym nieśmiertelność (φάρμακον ἀθανασίας), dany jako remedium, aby nie umrzeć (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), ale żyć na zawsze w Jezusie Chrystusie"[1].

Ignacy miał tutaj na myśli oczywiście Eucharystię. W kontekście, w jakim pisał te słowa, którym było zagrożenie Kościoła ze strony ruchów schizmatyckich, nacisk jest położony na jedność wspólnoty skupionej wokół biskupa. Nas tutaj jednak interesuje określenie chleba eucharystycznego jako φάρμακον ἀθανασίας oraz stwierdzenie, iż jest on ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.

Oczywistą i najbliższą paralelę do tego miejsca znajdujemy w Ewangelii św. Jana w mowie eucharystycznej Jezusa (6, 31-59), w której Jezus wielokrotnie zestawia eucharystyczny chleb z życiem[2]. Interesujący rezultat dały tu badania Th. Schermana, który wykazał, że sformułowanie φάρμακον ἀθανασίας jest terminem należącym do żargonu medycznego i oznacza maść-panaceum, której wynalezienie przypisywano egipskiej bogini Izydzie[3]. Ignacy przypominałby wiernym, kuszonym przez pokładanie nadziei w panaceach, jakie oferuje „świat", że jedynym skutecznym i ostatecznym lekarzem jest Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co mówi o Nim w innym miejscu *Listu do Kościoła w Efezie*: „Jeden jest lekarz, cielesny i jednocześnie duchowy"[4].

---

* Artykuł ten ukazał się w nieco innej formie w języku greckim: *Ο Όμηρος και η Θεία Ευχαριστία*, „Νέα Εστία" 2010, nr 1837, 563-567; tezy zawarte w niniejszym artykule pojawiły się już częściowo w moim artykule *Homer i Eucharystia*, TP 64 (2010) nr 23 (6 VI), s. 17.

[1] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 20, 2, SCh 10, 76. Teksty oryginalne podaję w moim tłumaczeniu, jeżeli jest inaczej, obok tekstu podaję autora tłumaczenia; wszystkie cytaty z Nowego Testamentu podaję w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia; cytaty zaś z *Iliady* Homera (z wyjątkiem *Ilias* V 339-342; przyp. 5) w przekładzie Kazimiery Jeżewskiej: Homer, *Iliada*, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2005.

[2] Por. np. J 6, 51: „Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki".

[3] Por. Th. Schermann, *Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiochia*, ThQ 92 (1910) 6-19.

[4] *Epistola ad Ephesios* 7, 2, SCh 10, 64.

Na ile mi jednak wiadomo, żaden ze współczesnych badaczy pism Ignacego z Antiochii nie powiązał dotychczas tego miejsca z pewnym ustępem *Iliady* Homera, który czytającym list Antiocheńczyka Grekom mógł przychodzić na myśl. W napisanej najprawdopodobniej w VIII wieku prz. Chr. *Iliadzie*, po tym jak Afrodyta została zraniona przez Diomedesa, czytamy:

„……i popłynęła nieśmiertelna, boska krew,
ichor (ἰχώρ), która płynie [w żyłach] nieśmiertelnym bogom,
albowiem nie jedzą oni chleba (σίτον) ani nie piją ognistego wina (οἶνον).
Dlatego nie mają krwi i nazywani są nieśmiertelnymi (ἀθάνατοι)”[5].

Mamy tutaj sytuację diametralnie odwrotną. O ile u Ignacego łamany chleb (ale w kontekście eucharystycznym *implicite* również i wino) jest lekarstwem na śmiertelność człowieka, to dla Homera niespożywanie przez bogów chleba i wina (lecz *implicite* spożywanie ambrozji i nektaru) daje im nieśmiertelność, co pozwala myśleć o tym, że właśnie spożywanie przez ludzi tego arcypowszedniego pokarmu jest w jakiś sposób powiązane z ich śmiertelnością[6].

Iliada była dla starożytnych nie tylko literackim, estetycznym i etycznym punktem odniesienia[7], ale także siłą rzeczy, ważnym punktem odniesienia dla refleksji nad relacją między śmiercią i życiem. Tam, gdzie ją czytano i z powagą się do niej odnoszono, tam musiał, choćby na granicy świadomości, pojawiać się lęk: oto fakt spożywania wina i chleba, podstawowych i reprezenta-

[5] Homerus, *Ilias* V 339-342, przekład autora.

[6] Myśl, że spożywanie przez ludzi ich powszedniego pokarmu („ziarno Demeter”, „plony ziemi”, „plony macierzystego łona”, „białe mleko”) jest związane z faktem, iż człowiek jest śmiertelny, pojawia się *explicite* w *Iliadzie* jeszcze co najmniej trzy razy: Diomedes wzywając do walki Glaukosa, woła: „Więc z szczęśliwymi bogami ja także nie pragnę walczyć. | Ale gdy jesteś z śmiertelnych, co żywią się ziemi plonami, | przybliż się do mnie, a prędzej dosięgniesz progu zagłady” (*Ilias* VI 141-143); Ajas jest tym, który „przed żadnym nie cofnie się mężem, | jeśli podlega ten śmierci i ziarno spożywa Demetry” (XIII 321-322); Apollo zaś zwraca się tymi słowami do Posejdona: „Ty, co lądami potrząsasz, byłbym niespełna rozumu, | jeślibym z tobą wiódł wojnę z przyczyny nędznych śmiertelnych, | którzy podobni do liści czas pewien w pełni istnienia | żyją karmiący się łona macierzystego plonami” (XXI 462-465). Także w homeryckim *Hymnie do Demeter* czytamy, że ta bogini, chcąc uczynić powierzonego jej młodego Demofonta nieśmiertelnym: „… chowała [go] w komnatach, on zaś dorastał | niczym bóstwo, ni chleba nie jedząc, ni «mleka białego | wcale nie pijąc…»” (*Hymni Homerici. In Demetrem* 235-236a, ed. T.W. Allen, Oxford 1936, tłum. W. Appel, w: *Hymny homeryckie*, Toruń 2001, 55).

[7] Por. Plato, *Respublica* 606e, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo, Prawa*, Kęty 1999, 322: „…kiedy spotykasz wielbicieli Homera głoszących, że ten poeta Helladę wykształcił i wychował i jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać, wtedy się im kłaniaj i pozdrów ich serdecznie, bo to są ludzie najlepsi”; W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, 95: „…wpływ Homera nie ustał nigdy przez pełne tysiąclecie greckiej kultury”; tamże, s. 113: „Dla dzisiejszego badacza pozostaje niewyjaśnionym cudem, dlaczego wszystkie charakterystyczne siły i tendencje greckiego ducha, które objawiły się w jego dalszym dziejowym rozwoju, występują w swym zarysie już u Homera”.

tywnych dla ludzkiej egzystencji pokarmów, wiąże się z faktem, że człowiek jest śmiertelny. Na jakiej podstawie jednak spożywanie chleba i wina może wiązać się z ludzką śmiertelnością?

Czytelnika *Iliady* uderza to, że podstawowym elementem jej nastroju jest wszechobecność śmierci. Nie chodzi o to, że pojedynki bohaterów homeryckich, które stanowią treść niemal każdej księgi *Iliady*, kończą się przeważnie śmiercią (w sumie w całej *Iliadzie* pojedynków zakończonych śmiercią walczących jest około 240), ale o to, że cień Hadesu unosi się bezlitośnie i nieuchronnie nad wszystkimi poczynaniami jej bohaterów. Często powtarzające się zwroty, jak „oczy noc mu okryła", „ciemność ponura go ogarnęła" czy „śmierć go natychmiast, co kończy wszystko, okryła" – tworzą atmosferę nieustannej obecności śmierci, stale przypominając, że końcem wszystkich ludzkich poczynań jest właśnie ona[8]. Nie dziwi więc, że określenie, które najpełniej wyraża egzystencjalną tożsamość ludzi i najczęściej pojawia się w *Iliadzie*, to „śmiertelnicy" (θνητοί i βροτοί), zaś bogowie przede wszystkim są określeni jako „nie-śmiertelni" (ἀθάνατοι i ἄμβροτοι). Uderzająco często określenie ludzi jako „śmiertelnych" jest bezpośrednio zestawione ze stwierdzeniem nieśmiertelności bogów[9], co pozwala przypuszczać, że dla Homera boska nieśmiertelność jest w jakimś stopniu proporcjonalna do śmiertelności człowieka. Nie miał co do tego wątpliwości tworzący w 2. poł. II wieku po Chr. Lukian z Samosaty, który w swoim dialogu *Wyprzedaż żywotów* w usta rozmawiającego z kupcem Heraklita wkłada następujące słowa:

> „Kupiec: «Czymże są ludzie?» Heraklit: «Bogami śmiertelnymi (θεοὶ θνητοί)». Kupiec: «Czym zaś bogowie?» Heraklit: «Nieśmiertelnymi ludźmi (ἄνθρωποι ἀθάνατοι)»"[10].

Jeśli więc sam fakt bycia człowiekiem pociąga za sobą nieuchronny wyrok śmierci, to *w tej perspektywie* wszelka witalna amplifikacja *ego* jest niczym innym jak amplifikacją jego śmiertelności, zaś życie ludzkie jawi się, parafrazując św. Augustyna, nie tyle jako *vita mortalis*, ile jako *mors vitalis*[11]. Może właśnie dlatego w *Sporze Homera z Hezjodem*, pisemku anonimowego autora z 2. poł. II w. po Chr., a więc napisanym niemal tysiąc lat po powstaniu *Iliady*, opowiadającym o agonie poetyckim między Hezjodem i Homerem, ten drugi, zapytany przez pierwszego o to, „co jest najlepsze dla ludzi śmiertelnych", odpowiada ostatecznie słowami tzw. mądrości Sylena:

---

[8] Por. J. Griffin, *Homer on life and death*, Oxford 1980, 143: „The Iliad is a poem of death".

[9] Por. *Ilias* X 440-442; XI 2; XII 242; XIV 199; XVII 444; XX 64; XXI 380.

[10] Lucianus, *Vitarum auctio* 14, tłum. K. Bogucki: Lukian, *Dialogi*, II, Wrocław – Warszawa 1962, 97-98.

[11] Por. Augustinus, *Confessiones* I 6, 7, CCL 27, 4, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1999, 29: „O czymże będę mówić, Panie? Czyż nie o tym właśnie, że nie wiem, skąd tu przybyłem, do tego życia, które ku śmierci biegnie? Czy może do tej śmierci, która ku życiu wiedzie? (*nescio unde venerim huc in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem*)".

„Rzeczą najlepszą dla ludzi śmiertelnych – nie rodzić się wcale,
skoro zaś żyją – czym prędzej przekroczyć bramy Hadesu”[12].

W samej *Iliadzie* próżno jednak szukać rozwiązania problemu śmiertelności człowieka przez rezygnację z witalnej amplifikacji *ego*. I właśnie na tej wierności swojej witalnej woli mocy polega, w moim przekonaniu, istota patosu *Iliady*: w obliczu nieuchronnej śmierci bohaterowie pozostają wierni swemu potężnemu *élan vital*, „napędzając” potęgę śmierci aż do momentu gdy, niczym ścięte toporem Thanatosa potężne dęby, spadają w otchłań mrocznego Hadesu[13].

Czym w tej perspektywie jest jedzenie? Spożywanie pokarmu stojące u początku wszelkiej ludzkiej aktywności, jawi się przede wszystkim jako element służący wzrostowi i amplifikacji ludzkich mocy witalnych. Ponieważ jednak amplifikacja ludzkich mocy witalnych jest tym, co „napędza” śmierć, spożywanie chleba i wina staje się tym, co tworzy pośrednio potęgę śmierci, staje się jej „paliwem”. Właśnie dlatego Homer wiąże nieśmiertelność bogów z faktem, że nie spożywają oni ani chleba, ani wina i że karmią się pokarmem, który, o czym należy pamiętać, jest przede wszystkim antytezą chleba i wina. W tej perspektywie nieposkromiona żarłoczność bohaterów *Iliady* jawi się jako element jej patetycznego nastroju, tak że mogliby oni powiedzieć o sobie słowami późnoantycznego poety Palladasa:

„Wszyscy jesteśmy strzeżeni przez śmierć i jesteśmy karmieni
niczym zarzynana w milczeniu trzoda świń”[14]

Starając się wytłumaczyć, dlaczego i na jakiej zasadzie powszednie spożywanie chleba i wina wiąże się z faktem, że człowiek jest śmiertelny, doszliśmy do następującego wniosku: dla Homera sam fakt bycia człowiekiem tautologicznie związany jest z ludzką śmiertelnością. Witalne moce, które przepełniają człowieka, czynią oścień śmierci jeszcze bardziej ostrym: im większa amplifikacja mocy witalnych, tym jej oścień jest ostrzejszy. W tej perspektywie paradygmatyczne „chleb i wino”, stojące u początku wszelkiej ludzkiej aktywności, jawią się jako „paliwo” śmierci. Dlatego też podstawę nieśmiertelności bogów stanowi pokarm, który jest właśnie antytezą pokarmu ludzkiego, który nie jest „chlebem i winem”.

Czy Ignacy Antiocheński nawiązuje do tego fragmentu bezpośrednio, tego nie sposób wykazać. Istnieje jednak płaszczyzna, na której można ze sobą ze-

[12] *Certamen Homeri et Hesiodi* 7, tłum. W. Appel, w: *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, tłum. komentarz i przypisy W. Appel, Warszawa 2007, 48; por. Theognis, *Elegiae* 425-428; Sophocles, *Oedipus Coloneus* 1225-1227; Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 115e; Cicero, *Tusculanae disputationes* I 114-115.

[13] Por. Griffin, *Homer on life*, s. 143: „the hero, splendid and vital, going down into death”.

[14] *Anthologia Palatina* X 85, por. tłum. Z. Kubiak: *Antologia Palatyńska*, Warszawa 1978, 265: „Wszyscyśmy hodowani i karmieni na łup dla śmierci: niby stado wieprzów – zabijanych bezładnie, bez sensu”.

stawić te dwa fragmenty. *Iliada*, jak już wyżej zaznaczyliśmy, była dla starożytnych nie tylko literackim arcydziełem, ale przez ponad tysiąc lat stanowiła również punkt odniesienia w refleksji nad sprawami tak poważnymi, jak życie i śmierć. Oznacza to, że była ona w pewnym sensie na nowo wybierana przez każde pokolenie adeptów helleńskiej *paidei*, jako ważny punkt odniesienia, i że jej treść była w jakimś stopniu reprezentatywna dla tego, jak postrzegali oni ludzką egzystencję. Refleksja, jaką proponuje *Iliada* odnośnie do relacji między śmiercią i życiem, a może raczej między ludzką śmiertelnością i nieśmiertelnością bogów, której to relacji istotny aspekt przedstawiliśmy wyżej, ma w moim najgłębszym przekonaniu wymiar uniwersalny[15]. I właśnie w tej szerokiej perspektywie postaramy się zinterpretować fragment Ignacego.

W pierwszej kolejności w słowach Biskupa Antiocheńskiego o chlebie jako o φάρμακον ἀθανασίας dostrzec można kolejny wymiar *Dobrej Nowiny*, jako konsekwencji wcielenia się Syna Bożego i jego zmartwychwstania. Na mocy zmartwychwstania Jezusa człowiek osiąga, zgodnie ze słowami Klemensa Aleksandryjskiego (bodaj najbardziej myślącego „po grecku" starożytnego pisarza chrześcijańskiego), „swój główny cel – «życie»" (τὸ κυριώτατον τέλος, τὴν ζωήν)[16]. Otrzymuje on „lekarstwo nieśmiertelności" (φάρμακον ἀθανασίας), ale – paradoksalnie dla człowieka wychowanego na Homerze – nie jest to żadna ambrozja czy nektar, ale chleb i wino – „owoce ziemi, winnego krzewu oraz pracy rąk ludzkich".

Co sprawia, że eucharystyczny chleb jest ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν? Czyżby zachodząca na ołtarzu przemiana chleba – którego spożywanie również w świadomości chrześcijan wiąże się jakoś ze śmiercią[17] – w ciało Boga, miała charakter osobny i magiczny? Odpowiedź jest przecząca! Chleb eucharystyczny, mimo że na ołtarzu staje się Ciałem Boga, wciąż pozostaje chlebem powszednim, „owocem ziemi i pracy rąk ludzkich", zaś eucharystyczna przemiana wpisuje się w znacznie szerszy kontekst nowej, wyrażonej w chrześcijaństwie relacji między Bogiem a światem (κόσμος) i człowiekiem, a w konsekwencji też między życiem i śmiercią.

Centrum chrześcijańskiej wiary jest wcielenie się Boga. Bóg, aby pojednać ze sobą świat, który stracił życie (J 6, 51; Rz 5, 12; 2Kor 7, 10), staje się człowiekiem, wywodząc swoje pochodzenie w prostej linii od Adama, jak zaznacza ewangelista Łukasz (Łk 3, 23-38). Całe nauczanie katolickie poszło później w tym kierunku, aby nie stracić z oczu realnego wcielenia Syna

[15] Por. Jaeger, *Paideia*, s. 95: „Jakże wyjątkową musieli Grecy posiadać zdolność ujęcia i artystycznego oddania tego, co dla wszystkich jest ważne i działa na wszystkich, skoro Homer, który stoi u początków ich historii mógł stać się z czasem nauczycielem całej ludzkości!".

[16] Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 11, 113, 1, GCS 12, 79, por. tłum. J. Sołowianiuk, PSP 44, Warszawa 1988, 194.

[17] Por. J 6, 48-50: „Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli (!). To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze".

Bożego[18]. Relację tę można jednak odwrócić: oto żyjący na początku I wieku w prowincjonalnym Nazarecie człowiek okazuje się jednocześnie wcielonym Bogiem. Jego pokarmem, jako człowieka z krwi i kości, są wino i chleb. Zarzuca mu się nawet żarłoczność i nadmierne spożywanie wina[19]. W Dziejach Apostolskich czytamy, że również po swoim zmartwychwstaniu Jezus ze swoimi uczniami „jadł i pił" (por. Dz 10, 41)[20]. Przez zmartwychwstanie potwierdził, że „niemożliwe było, aby [śmierć] panowała nad Nim" (Dz 2, 24) i że „życie objawiło się" (1J 1, 2), zaś Jezus zmartwychwstały to ten sam[21] Jezus z krwi i kości (Łk 24, 39), co przed swoją krzyżową śmiercią na Golgocie.

A zatem w Jezusie z Nazaretu, którego życie, śmierć i zmartwychwstanie uobecniają w sobie identyfikujący się z nim chrześcijanie (Rz 6, 8; Ga 2, 20), *telos* życia nie jest śmierć, ale cielesne zmartwychwstanie, które jest ostatecznym potwierdzeniem, że „świat żyje" (J 6, 33. 51). Bycie człowiekiem i naśladowanie pełni człowieczeństwa Jezusa, którego pełnię wyraził Piłat słowami: „Oto człowiek" (J 19,5), ostatecznie prowadzi nie ku „wszystko kończącej śmierci"[22], ale ku życiu wiecznemu razem z Nim: „aby… żyć na zawsze w Jezusie Chrystusie".

***

Słowa Homera z V księgi *Iliady*, tłumaczące przyczyny nieśmiertelności Afrodyty, paradoksalnie rzucają światło na esencjonalnie opisane przez Ignacego z Antiochii eucharystyczne misterium. Święta księga Hellenów, ukazując chleb i wino jako – parafrazując Ignacego – „truciznę śmierci" (φάρμακα θανάτου), ukazuje też rewolucyjność soterycznego znaczenia znajdujących się w centrum chrześcijańskiego doświadczenia eucharystycznych chleba i wina, pokarmu, dzięki któremu człowiek zdobywa życie nie przez ekstatyczne wyparcie się człowieczeństwa, ale, przeciwnie, przez utwierdzenie się w nim.

[18] Tak należy interpretować odrzucenie przez Kościół przede wszystkim doketyzmu i gnostycyzmu, ale także monofizytyzmu i monoteletyzmu.

[19] Por. Mt 11, 19: „Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije, a oni mówią: «Oto żarłok i pijak (ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης), przyjaciel celników i grzeszników»".

[20] Por. Dz 10, 41: „…którzyśmy z Nim jedli i pili (συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ) po jego zmartwychwstaniu".

[21] Por. Łk 24, 39: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem".

[22] Homerus, *Ilias* XXII 361.

HOMER AND THE EUCHARIST

(Summary)

An excerpt from the fifth book of the *Iliad*, in which Homer explains why gods are immortal, sheds light upon the famous passage in Ignatius of Antioch's *Letter to the Ephesians* that defines the Eucharistic bread as 'the medicine of immortality'. By implying that consumption of bread and wine is the cause of human mortality, Homer enables us to notice the revolutionary character of Eucharistic meal as presented by Ignatius: in the Eucharist the Christian dynamic of approaching eternal life not through ecstatic denial of human nature, but rather through its affirmation, finds its fullest expression.

Tatiana KRYNICKA
(Gdańsk, UG)

STAROŻYTNY ŁACIŃSKI CENTON: PRÓBA PRZYBLIŻENIA na przykładzie „Centonu weselnego" Auzoniusza

Omówienie starożytnego łacińskiego centonu na przykładzie *Centonu weselnego* Auzoniusza[1], należy rozpocząć, jak się wydaje, od wyjaśnienia źródłosłowu jego nazwy. Rzeczownik *cento, -onis* oznacza pozszywane z kawałków rozmaitych tkanin narzuty, koce, zasłony, a przede wszystkim ubrania. Tak rozumiane *centones* stanowiły nieodłączny element codziennego życia najbiedniejszych mieszkańców Imperium Romanum, którym służyły za ubiór w dzień i za przykrycie w nocy[2]. Żołnierze wykorzystywali je w celu osłony machin od pocisków nieprzyjaciela; strażacy narzucali zwilżone *centones* na płonące obiekty, by ugasić ogień[3]. Istniała również forma zdrobniała, *centunculus*, używana na określenie koców, którymi przykrywano muły[4], a także kolorowych szat mimów, od których, zdaniem M. Kocura, bierze początek strój nowożytnego błazna[5]. Mimo marnej jakości i niskiej ceny tych „łachmanów" – tak chyba możemy tłumaczyć interesujący nas rzeczownik – ich produkcja przynosiła licznym rzymskim rzemieślnikom, zwanym *centonarii*, pokaźne dochody, gdyż cieszyły się one ogromnym popytem[6].

---

[1] Jego tekst cytujemy i analizujemy w oparciu o wydanie: *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R.P.H. Green, Oxford 1991, 132-139.

[2] Por. Cato, *De agri cultura* 2, 3; 10, 5; 11, 5; Columella, *De re rustica* I 8, 9; Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 80, 7-8; Apuleius, *Metamorphoses* I 6; VII 5, 9; IX 12, 30.

[3] Por. M. Сергеенко, *Жизнь Древнего Рима*, Санкт-Петербург 2000, 93. Więcej o centonach por. O. Crusius, RE III 1929-1932; Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон, *Энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург 1890-1907, sub voce: центон; K.H. Schelkle, RACh II 972-973; A. Di Berardino, NDPAC I 988-989; *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 2, Wrocław – Warszawa 1989, 69 (literatura).

[4] Por. Livius, *Ab urbe condita* VII 14, 7; Frontinus, *Strategemata* II 4, 6.

[5] M. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005, 346. W pracy tej pojawia się, chyba wskutek błędu drukarskiego, nazwa *centuculus*.

[6] Wiemy, że w Imperium istniało co najmniej 75 zrzeszających ich kolegiów, por. J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu' à la chute de l'Empire d'Occident*, II : *Les collèges professionnels considèrés comme institutions officielles*, Louvain 1896, 193-208, podaję za: Брокгауз – Ефрон, *Энциклопедический словарь*, sub voce: центонарии.

Podobnie jak wytwórcy łachmanów zszywali w jedną całość strzępy różnorodnych tkanin, starożytni autorzy lubowali się również w tworzeniu kolaży z wersów czy zdań pochodzących z utworów znanych poetów, przede wszystkim Homera[7] i Wergiliusza. Najwcześniejsze świadectwo podobnego wykorzystania wierszy Wergiliusza znajdujemy w powieści *Satyricon* Petroniusza[8]. Relacjonując nieszczęścia, które spotkały go po tym, jak ściągnął na siebie klątwę Priapa, Eumolpios posługuje się dwoma pełnymi, sąsiadującymi wersami z VI księgi *Eneidy* (469-470), końcowymi trzema i pół stopami wersu 436 z IX księgi tegoż poematu oraz nieco zmienionym początkowym fragmentem wersu 16 z V *Bukoliki*[9]. Wyznaje zatem, że jego członek:

„Illa [sc. mentula] solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur
quam lentae salices lassove papavere collo”[10].

Powstawały również dłuższe skomponowane w ten sposób utwory. Kwintylian wspomina o tym, że Owidiusz ułożył z fragmentów poematu Emiliusza Macera utwór wymierzony w pozbawionych talentu poetów: „ex tetrastichon Macri carmine librum in malos poetas composuerit”[11]. Nie zachował się on, podobnie jak inne kolaże, których istnienie wydaje się prawdopodobne[12]. Naj-

[7] Centon (κέντρων, *homerocento*) cieszył się wielkim uznaniem w literaturze hellenistycznej, zachowało się jednak mniej niż dziesięć krótkich greckich centonów o treści pogańskiej. Najdłuższy spośród nich przekazał nam Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* I 9, 4, SCh 264, 146-150). Jego nieznany autor, którego niektórzy badacze utożsamiają z samym Ireneuszem, posługując się 10 wersami z *Iliady* i *Odysei* opowiada o zstąpieniu Heraklesa do piekieł, por. R.L. Wilken, *The Homeric cento in Irenaeus, „Adversus haereses” I 9, 4*, VigCh 21 (1967) 25-33, spec. 26, 28-29. Żyjący w IV w. biskup Patrykiusz rozpoczął pracę nad obszernym centonem o tematyce chrześcijańskiej. Jego dzieło na początku V w. zostało zredagowane, poszerzone i ukończone przez żonę Teodozjusza II, cesarzową Eudocję, por. A.M. Alfieri, *La tecnica compositiva nel centone di Eudocia Augusta*, „Sileno” 14 (1988) 137-156; M.D. Usher, *Prolegomenon to the Homeric Centos*, „The American Journal of Philology” 118 (1997) 305-321. Powołując się na prace licznych badaczy M. Okáčová (*Centones: recycled art or the embodiment of absolute intertextuality?*, on-line: http://www.kakanien.ac.at/beitr/graeca_latina/MOkacova1.pdf [sprawdzono 13 III 2013]) stwierdza, że mogły istnieć również centony układane z fragmentów dzieł innych znanych greckich autorów: Hezjoda, Pindara, Anakreonta, Eurypidesa.

[8] Por. J.M. Ziolkowski – M.C.J. Putnam, *The Vergilian Tradition: the first fifteen hundreed years*, Yale 2008, 39.

[9] Bohaterzy Petroniusza wielokrotnie wplatają pojedyncze heksametry Wergiliusza w swoje wypowiedzi, osiągając efekt komiczny poprzez zestawienie podniosłego wydźwięku poematów Wieszcza z przyziemną wymową powieści, por. S. Ehrling, *De inconexis continuum. A study of the late antique Latin wedding centos*, Göteborg 2011, 22-23.

[10] Petronius, *Satyricon* 132, 12, por. tłum. M. Brożek: Petroniusz, *Satyryki*, BN II 154, Wrocław – Warszawa 1968, 174.

[11] Quintilianus, *Institutio oratoria* VI 3, 96.

[12] Por. N. Dane, *The Medea of Hosidius Geta*, „Classical Journal” 46 (1950) 75-78, spec. 75; Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 29, n. 64.

starszy znany nam łaciński centon to składająca się z 461 wersu tragedia *Medea* Hosydiusza Gety, która powstała ok. 200 roku. Pochodzący z Afryki jej autor sięgnął po temat znany, opracowany między innymi przez Eurypidesa, Enniusza, Owidiusza, czy Senekę[13]. Tragedia składa się z 3 aktów oraz oddzielających je 2 pieśni chóru[14]; przeznaczona była najprawdopodobniej do recytacji, a nie do wystawiania na scenie. Wszystkie jej postacie przemawiają wierszami Wergiliusza. Podczas gdy pozostałe znane nam wergiliańskie centony zostały skomponowane w heksametrze, w *Medei* Hosydiusza Gety pieśni chóru składają się z parojmiaków, starych wierszy greckich występujących między innymi w partiach lirycznych dramatu. Hosydiusz otrzymywał parojmiaki z części heksametrów następujących po cezurze *semiquinaria*[15]. Zauważmy, że z *Medeą* Gety wiąże się najwcześniejsza chrześcijańska znana nam wzmianka o centonie, w której została użyta właśnie ta nazwa. Pisząc o heretykach, którzy błędnie odczytują przesłanie Pisma Świętego, gdyż biorą pod uwagę jedynie pasujące im fragmenty oraz zestawiają je w odpowiadającej im kolejności, Tertulian porównuje ich do autorów centonów, którzy układają z wergiliańskich wersów całkowicie odmienne od wzorca opowieści, dopasowując treść do wierszy, wiersze zaś układając zgodnie z treścią komponowanych utworów: „Vides hodie ex Vergilio fabulam in totum aliam componi materia secundum versus, versibus secundum materiam concinnatis"[16]. Następnie Tertulian wspomina o istnieniu greckich *homerocentones*, a także wymienia dwóch centonistów: Hosydiusza Getę, który swą tragedię „całkowicie wyssał" (*plenissime exsuxit*)[17] z poematów Marona oraz jakiegoś zaprzyjaźnionego ze sobą literata, który w czasie przeznaczonym na własną twórczość został poetą nie tworząc ani jednego wiersza, czyli z wergiliańskich wersów skomponował nieznany nam skądinąd centon „Pinax Cebetis"[18].

---

[13] Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, 116-117.

[14] Było to wbrew zaleceniom Horacego, którego zdaniem, sztuka powinna składać się z 5 aktów (*Ars poetica* 189-190). Kompozycję tej sztuki omawia P.F. Moretti, *Tragedy outside tragedy: Hosidius Geta's Virgilian cento „Medea". With some observations on its possible Nachleben*, „Mosaïque" 1 (2009) 1-25, spec. s. 3.

[15] Por. W. Strzelecki, *Zarys metryki łacińskiej*, w: *Metryka grecka i łacińska*, red. M. Dłuska, Wrocław 1959, 37-38; Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 26.

[16] Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 39, 3, CCL 1, 219, por. tłum. E. Stanula, PSP 5, 73.

[17] Tamże 39, 4, CCL 1, 219: „Hosidius Geta *Medeam* tragediam ex Virgilio plenissime exsuxit". Czasownik *exsugere* tłumaczyć można jako wysysać krew, płyn, wysuszać, por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, II, Warszawa 1998, 464.

[18] Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 39, 4, CCL 1, 219: „Meus quidam propinquus ex eodem poeta inter cetera stili sui otia Pinacem Cebetis explicuit". Kebes, uczeń Sokratesa, pochodził z Teb, napisał trzy dialogi: *Siódmy dzień* (Ἑβδόμαδη), *Frynichos* (Φρύνιχος) oraz *Obraz* (Πίναξ), por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* II 16. Był uczniem pitagorejczyka Filolausa, przyjacielem Sokratesa. Autentyczność dialogu *Obraz*, który jako jedyne jego pismo zachowało

Tekst *Medei* Hosydiusza Gety został przekazany w rękopisie zwanym od imienia swego odkrywcy Claude'a de Saumaise *Codex Salmasianus*. W Salmazjańskim Kodeksie znajdujemy wybór łacińskich poezji, pochodzących od różnych autorów, z różnych okresów czasu, między innymi – przytłaczającą większość (13 spośród 17[19]) znanych nam łacińskich centonów. Manuskrypt ten powstał w Afryce w latach 523-534. Datę tę przyjmujemy jako *terminus ante quem* powstania centonów, *terminus post quem* to r. 200 – czas napisania *Medei* Hosydiusza. Poza *Medeą*, znajdujemy w nim jeszcze 11 centonów wergiliańskich i 1 centon owidiański – epigramat, który zawiera opis lata i składa się z dwóch dwuwierszowych fragmentów poematu *Ars amatoria* (III 65-66, 73-74). Autor i czas powstania centonu *De aetate* są nieznane, podobnie jak nie znamy imion autorów większości pozostałych centonów wergiliańskich. Siedem spośród nich ma tematykę mitologiczną. Są to: 162-wersowa, zawierająca lakunę *Alcesta* oraz częściowo uszkodzony 42-wersowy *Iudicium Paridis*; 16-wersowe *Narcissus* i *Hercules et Antaeus*, 24-wersowy poemat *Procne et Philomela*, zawierająca lakunę 34-wersowa *Europa*, a także 162-wersowa *Hippodamia*. Dwa wergiliańskie centony, znajdujące się we wspomnianym rękopisie, poruszają tematy z życia codziennego: 11-wersowy utwór *De panificio* traktuje o obowiązkach piekarza, autor zaś zachowanego w bardzo zniszczonej postaci 112-wersowego *De alea* opowiada o grze w kości oraz opisuje wzajemną wrogość okazywaną sobie przez graczy. Inny wergiliański centon ma charakter okolicznościowy: jest to przypisywane Luksoriuszowi[20] 68-wersowe *Epitalamium Fridi*, napisane z okazji ślubu niejakiego Fridusa. *De ecclesia* – ostatni spośród dwunastu wergiliańskich centonów, które znajdujemy w Salmazjańskim Kodeksie, jest dziełem anonimowego chrześcijanina. W utworze, który składa się ze 110 wersów i zawiera trzy lakuny, czytamy o tym, jak kapłan upomina zgromadzonych na niedzielnym nabożeństwie wiernych, udziela im Komunii świętej, po czym wszyscy rozchodzą się do domu. Chrześcijańskie prawdy wiary przekazują również autorzy trzech wergiliańskich centonów, które nie znalazły się we wspomnianym manuskrypcie. Jest to anonimowy 111-wersowy centon *De Verbi Incarnatione*, opowiadający o wierze i pobożności Marii, przyjściu na świat Syna Bożego, naukach, których

się do naszych czasów, jest dziś podważana. Jest to krótki, pełen wdzięku dialog, który w sposób alegoryczny traktuje o ludzkim losie, por. H.D. Rankin, *Sophists, socratics and cynics*, New Jersey 1983, 184.

[19] R.P.H. Green powołując się na P. Erminiego (*Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma 1909, 41-55) podaje, że zachowało się 16 starożytnych łacińskich centonów. Podając tę liczbę, wspomniani badacze uwzględniają jedynie centony wergiliańskie, por. Green, *Nuptial Cento*, w: *The Works of Ausonius. Commentary*, s. 518; tenże, *Proba's Cento: its date, purpose and reception*, CQ 45 (1995) 551-563, spec. s. 551.

[20] Poeta żyjący na przełomie V-VI wieku w opanowanej przez Wandalów Afryce, por. M. von Albrecht, *A history of Roman literature from Livius Andronicus to Boethius*, vol. 2, Leiden 1997, 1311; Ziolkowski – Putnam, *The Vergilian tradition*, s. 481.

udzielał uczniom oraz Wniebowstąpieniu. W latach 322-370 powstał utwór *Versus ad gratiam Domini* (bądź *Cento Tityri*), centon napisany w formie dialogu bohaterów I *Bukoliki* Wergiliusza. Tityrus jest starym pasterzem-chrześcijaninem, który opowiada młodszemu od siebie poganinowi – Melibeusowi o Bogu, udziela mu wskazówek dotyczących chrześcijańskiego sposobu życia, ubarwia swe pouczenia relacjonując wydarzenia biblijne. Autorstwo tego centonu przypisywane jest niejakiemu Pomponiuszowi[21]. Najsłynniejszym niewątpliwie wergiliańskim centonem o tematyce chrześcijańskiej jest przypisywany pochodzącej ze starożytnego rodu Anicjuszy patrycjuszce Probie *Cento Vergilianus de laudibus Christi*[22]. W tym składającym się z 694 wersów poemacie, Autorka słowami wielkiego Marona, relacjonuje wybrane epizody historii Zbawienia. Swą opowieść rozpoczyna od stworzenia świata i prowadzi ją aż do ocalenia Noego z potopu (ww. 29-333), po czym przechodzi do relacjonowania wydarzeń nowotestamentalnych: od Wcielenia Chrystusa do Jego Wniebowstąpienia (334-695). Zauważmy, że autorzy chrześcijańscy oceniali centony, również te chrześcijańskie, negatywnie. W swym traktacie *O państwie Bożym* Augustyn zaznacza, że nie będzie traktować proroczych słów króla Dawida poza kontekstem, w którym zostały wypowiedziane, twierdząc, że w ten sposób naśladowałby centonistów (*more centonum*), tworzących z fragmentów wielkich poematów (*de grandi carmine*) nowe, poświęcone zupełnie innej tematyce utwory (*non de re illa, sed de alia longeque diversa*)[23]. W liście zaś do kapłana Paulina Hieronim nawołuje do gorliwego studiowania Pisma Świętego, do szukania prawdy objawionej w pismach proroków i apostołów. Jego zdaniem, ludzie, którzy chcą znaleźć Boga kierując się własną, ludzką mądrością, „naciągając do swej woli stawiające opór Pismo", postępują tak, jak autorzy centonów; są oni chrześcijanami tylko na pozór, podobnie jak moglibyśmy nazwać chrześcijaninem bez Chrystusa Wergiliusza (*etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum*), napisał bowiem zdania, z których układane są centony o treści chrześcijańskiej[24]. Zauważmy jednak,

[21] Powyższe omówienie centonów za: Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 25-29; Ziolkowski – Putnam, *The Vergilian tradition*, s. 472-484. Teksty centonów znajdujących się w Salmazjańskim Kodeksie przytacza i analizuje S. McGill, *Virgil recomposed. The mythological and secular centos in antiquity*, New York 2005, spec. s. 71-91; *Patrologia*, ed. A. Di Berardino – J. Quasten, Casale 1978, 259 (obszerna bibliografia). Niektóre ich teksty ed. Schenkl: CSEL 16/1, 609-615 (*Versus ad gratiam Domini*), 615-620 (*De Verbi incarnatione*), 621-627 (*De ecclesia*). Inne w *Anthologia latina*, ed. A. Riese, I/2, Leipzig 1906, ristamp. Amsterdam 1972.

[22] Por. ed. Schenkl, CSEL 16/1, 569-609; Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 29; Е.Г. Рузина, *„Центон" Фальтонии Пробы (вергилианские стихи и христианские темы)*, Античный мир и археология" 3 (1977) 46-63, spec. s. 46-48; H. Sivan, *Anician women, the Cento of Proba and aristocratic conversion in the fourth century*, VigCh 47 (1993) 140-157.

[23] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XVII 15, CCL 48, 579.

[24] Por. Hieronymus, *Epistula* 53, 7, tłum. J. Czuj, ŹMT 55, 30: „Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores [...] nec quidem hoc scire quod nescias". Słowa te odnoszą do

że wbrew autorom licznych opracowań, ostre słowa Hieronima o dziecinnych zabawach, podobnych do igraszek kuglarzy, odnoszą się do nauczania tego, na czym nie zna się sam uczący, a nie do samego układania centonów. Wydaje się, że fakt, iż Augustyn i Hieronim odwołują się do praktyki komponowania centonów, by udzielić wiernym pouczeń dotyczących konieczności studium Biblii oraz sposobów jej interpretowania, świadczy o tym, że były one popularne wśród ich adresatów, a więc ogół chrześcijan traktował je o wiele życzliwiej, niż ci dwaj wielcy Ojcowie Kościoła[25].

Ostatni znany nam starożytny centon łaciński, którego tekstu również nie znajdujemy w Salmazjańskim Kodeksie, to *Cento nuptialis* Decymusa Auzoniusza Magnusa (310-394), jednego z najwybitniejszych twórców późnego antyku, gramatyka i retora, wychowawcy cesarza Gracjana, prefekta Galii (377) i konsula (379)[26]. Poeta skomponował go na polecenie cesarza Walentyniana I, prawdopodobnie z okazji ślubu jego syna, swego wychowanka Gracjana z Konstancją, córką cesarza Konstancjusza i Faustyny. Z prozaicznego wstępu, w który Burdigalczyk opatrzył centon, dowiadujemy się, że po skomponowaniu utwór ten przeleżał jakiś czas wśród innych jego poezji, aż pewnego razu odnalazł go i postanowił wysłać zaufanemu przyjacielowi – Aksjuszowi Pawłowi, do którego kieruje również wspomniany wstęp[27]. Szczególną wartość dla literaturoznawców ma jedyny starożytny wykład poetyki normatywnej formułujący zasady komponowania centonów[28], który Auzoniusz zawarł, wraz z informacjami o okolicznościach powstania utworu, we wspomnianym wyżej prozaicznym wstępie do *Cento nuptialis*[29].

---

autorów centonów m.in. S. Ehrling (*De inconexis continuum*, s. 13) oraz M. von Albrecht (*A history of Roman literature*, s. 1654).

[25] S. Ehrling (*De inconexis continuum*, s. 54) zauważa, że gdyby centony nie cieszyły się wśród wiernych wielką poczytnością, Ojcowie Kościoła nie zadawaliby sobie trudu ich omawiania i krytykowania.

[26] Por. Ausonius, *Praefationes variae* I 35-38; *Epicedion in patrem* 41-42; *Liber protrepticus ad nepotem Ausonium* 86-93; *Gratiarum actio* II 11; Green, *Introduction*, w: *The Works of Ausonius*, ss. XV-XLIX, spec. XXIV-XXXII; Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, s. 505; T. Krynicka, *Auzoniuszowe „Parentalia": charakter i kompozycja zbiorku*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 549-561, spec. s. 549-550.

[27] Aksjuszowi Pawłowi Auzoniusz dedykuje ponadto *Bissulę* oraz szereg listów (2-7, numeracja według wydania R.P.H. Greena), w jednym z nich (*Ep.* 3, 9) nazywa go „starym towarzyszem" (*vetus sodalis*).

[28] D.F. Bright (*Theory and practice in the Vergilian Cento*, „Illinois Classical Studies" 9:1984, 84) pisze, że rady Auzoniusza są „najbardziej jasne i znane" („the clearest and most familiar"), ale nie wspomina o innych autorach podobnych wskazówek dotyczących komponowania centonów. Nie możemy wykluczyć, że inni starożytni autorzy również podejmowali się charakteryzowania centonów oraz zasad ich komponowania, ale nic nie wiemy o podobnych pismach, por. Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 15.

[29] Erazm z Rotterdamu pisze o Auzoniuszu: „legem etiam eius carminis [sc. centonis] tradidit", por. *Adagia*, w: *Opera omnia*, vol. 2, Hildesheim 1961, 542, cytuję za: A. Burnier, *Démonter Vir-*

Omówienie zasad tworzenia centonów Auzoniusz rozpoczyna od stwierdzenia, że zwyczaj określania nazwą *cento* utworów literackich wprowadzili ci, którzy jako pierwsi zabawiali się układaniem centonów (*qui primi hac concinnatione luserunt*). Do zabawy tej nie potrzeba niczego poza dobrą pamięcią (*solae memoriae negotium*), dzięki której centonista może zebrać rzeczy rozrzucone (*sparsa colligere*) i na nowo połączyć podarte w strzępy (*integrare lacerata*), układając je w całość, która zasługuje raczej na śmiech, niż na pochwałę (*quod ridere magis quam laudare possis*)[30]. Nie ulega wątpliwości, że Burdigalczyk postrzega centony, jako utwory służące przede wszystkim rozbawieniu czytelnika. Jak się wydaje, nie wszyscy jednak centoniści przyznaliby mu rację. Hosydiusz Geta wykazał się bowiem wielką powagą i ambicją stworzenia z wergiliańskich wersów prawdziwej tragedii[31], „mini – *Medei*" Seneki i Owidiusza, sztuki o kobiecie „okrutnej i nieubłaganej"[32], do cna zepsutej i złej, nie zasługującej na współczucie, którego była warta nieszczęsna Dydona[33], mimo że centonista opowiada o swej bohaterce słowami Wergiliusza, relacjonującego tragiczny los królowej Kartaginy. Do celów zgoła poważnych dążyli też autorzy centonów chrześcijańskich, którzy pragnęli głosić za pomocą znanych i drogich starożytnym czytelnikom wergiliańskich wierszy prawdy wiary, jak też zapewnić wyznawcom religii Księgi, napisanej językiem pozbawionym blichtru klasycznej literatury[34], możliwość obcowania z pięknem wergiliańskiej poezji, pozbawionej trucizny politeizmu i pogańskiej niemoralności[35], czy też, mówiąc słowami wielbiciela talentu Proby, dać im możliwość poznania „ulepszonego Wegiliusza" (*Maronem mutatum in melius*)[36]. Tym nie mniej Auzoniusz opisując istotę centonu i zasady jego

gile et bâtir un classique: le „Centon nuptial" d'Ausone comme jeu de re-construction, „Ítaca" 21 (2005) s. 91, n. 27.

[30] Por. Ausonius, *Cento nuptialis.* Praefatio v. 3-5, ed. Green, *The Works of Ausonius*, s. 132.

[31] Por. Bright, *Theory and practice*, s. 80-81.

[32] Zgodnie z zaleceniem Horacego, por. *Ars poetica* 123: „sit Medea ferox invictaque [...]".

[33] Pisząc o Dydonie Wergiliusz siedmiokrotnie posługuje się epitetem *infelix* (*Aeneis* I 712, 749; IV 68, 450, 529, 596; VI 456). Towarzyszy on bohaterce od ks. I, w której czytamy o tym, jak się zakochuje ona w Eneaszu, aż do spotkania kochanków w Hadesie opisanego w ks. VI. Jak zauważa K. Zarzycka-Stańczak (*„Iterum digna legi". Przybliżenia wergiliańskie*, Lublin 1995, 127 i 147), posługując się tą przydawką „wszechwiedzący narrator" od początku sugeruje odbiorcy, że los królowej Kartaginy będzie tragiczny. W *Metamorfozach* (VII 18) nieszczęsną (*infelix*) nazywa siebie Medea. Hosydiusz jednak ani razu nie stosuje tego przymiotnika na określenie swej bohaterki, por. Moretti, *Tragedy outside tragedy*, s. 9.

[34] Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 13, CCL 111, 236-238, tłum. T. Krynicka, ŹMT 66, Kraków 2012, 163-164.

[35] O intencjach centonistki Proby w sposób bardzo interesujący pisze R.P.H. Green (*Proba's Cento*, s. 554-559). Wydaje się jednak, że wymieniane przez niego liczne motywy, dla których mogła ona podjąć się skomponowania swego dzieła, wcale nie muszą się wykluczać, jak tego chciałby wspomniany badacz, por. tenże.

[36] Por. Proba, *Cento Vergilianus.* Praefatio v. 3-4. Cytuję za: R.P.H. Green, *Proba's Introduc-*

uprawiania wielokrotnie posługuje się czasownikiem *ludere,* pochodzącymi od niego wyrazami oraz ich synonimami[37]. Porównuje też *Cento nuptialis* do utworów komediopisarzy, oznajmiając:

> „Gdybym zechciał sprzedać go na jarmarku w czasie Saturnaliów[38], ani Afraniusz nie dałby zań skorupki orzecha, ani Plaut nie ofiarowałby łupinki z ziarna"[39].

Przede wszystkim jednak rozwija obszerne porównanie układania centonu do greckiej gry zwanej στομάχιον[40]. Jej uczestnicy otrzymywali po 14 kostek do gry, które Burdigalczyk nazywa *ossicula*, a Cesjusz Bassus i Mariusz Wiktoryn – zrobionymi z kości słoniowej płytkami (*eboreas lamellas*; *crustis eburneis*)[41]. Miały one kształt czworoboków i trójkątów, o równej i różnej wielkości boków, o kątach zarówno prostych, jak też krzywych[42]. Układając je na różne sposoby (*variis coagmentis*) gracze tworzyli bardzo liczne obrazki (*simulantur species mille formarum*), spośród których osiem wymienia Auzoniusz:

> „elephantus belua aut aper bestia, anser volans et mirmillo in armis, subsidens venator et latrans canis, quin et turris et cantharus et alia eiusmodi innumerabilium figurarum"[43].

---

tion to her Cento, CQ 47 (1997) 548-559, s. 548, n. 8. C.P.E. Springer (*The Gospel as epic in late antiquity. The „Paschale carmen" of Sedulius*, Leiden 1988, 81) zauważa, że liczni starożytni czytelnicy z pewnością nie uznawali tego twierdzenia za przesadne.

[37] Por. Ausonius, *Cento nuptialis* (= CN). Praefatio v. 3: „luserunt"; v. 11: „ludo"; v. 21: „ludicrum", v. 32: „ludicro", v. 43: „ludum"; a także: v. 5: „ridere"; v. 7: „ioculari".

[38] CN. Praefatio v. 5-6, ed. Green, s. 132: „si per Sigillaria in auctione veniret [...]". Sigillaria – to prawdopodobnie nazwa jarmarku, który odbywał się w okresie Saturnaliów. Sprzedawano na nim między innymi gliniane lalki (*sigillae*), którymi się obdarowywano. R.P.H. Green (Ausonius, *Eclogae* XVI 31-32, s. 431) uważa, odwołując się do Swetoniusza (*Claudius* 5, 1), że istniał również związany z nim festyn; por. także *Cento nuptialis* 5, ed. Green, s. 519.

[39] CN. Praefatio v. 5-7, ed. Green, s. 132.

[40] Por. CN. Praefatio v. 33-43, ed. Green, s. 133-134. Łacińska nazwa tej gry – *loculus Archimedicus*, czyli „Archimedesowa skrzyneczka". Starożytni autorzy przypisywali jej wynalezienie wybitnemu matematykowi z Syrakuz. M. Gasparov uważa, że wywodzi się ona od arabskiej gry zwanej *tangram*, por. Авсоний, *Стихотворения*, ред. М. Гаспаров, Москва 1993, *Свадебный центон*, s. 320. Cesjusz Bassus (I w.) wspomina, że grając w *loculus* jako dziecko rozwijał pamięć (*solebatque nobis pueris hic loculus ad confirmandam memoriam prodesse plurimum*), por. C. Bassus, *De metris*, ed. H. Keil: *Grammatici Latini*, VI/2, Leipzig 1880, 271-272.

[41] Mariusz Wiktoryn (IV w.) porównuje (*Ars grammatica* IV 1, ed. Keil: *Grammatici Latini*, VI, s. 100) do gry w *loculus* układanie poezji metrycznej z poszczególnych członów o różnej długości: „ita enim metrorum [...] inter se varietas multiformis et de praefinito veluti quorundam seminum numero innumerabilis copia est, ut ille loculus Archimedicus e quattuordecim crustis eburneis, nunc quadratis, nunc triangulis, nunc ex utraque specie varie figuratis"; podobnie Cesjusz Bassus (*De metris*, ed. Keil, VI/2, s. 271-272).

[42] Według T.F.J. Wiedermanna (*Adults and children in the Roman Empire*, London 1989, 167), dwanaście spośród czternastu kostek miały kształt trójkąta, jedna – czworoboku, jedna – pięciokąta.

[43] CN. Praefatio v. 37-40, ed. Green, s. 134. Mariusz Wiktoryn (*Ars grammatica* III 1, ed.

Umiejętny uczestnik gry układał godne podziwu połączenia kostek, układanka nieumiejętnego wzbudzała śmiech. Po wydaniu tej opinii, poeta po raz kolejny usiłuje zdobyć życzliwość czytelnika, stwierdzając, że on sam podobny jest raczej do tego ostatniego gracza. Następnie formułuje kryteria oceny centonów, pisząc, że udane są tylko te spośród nich, w których – podobnie jak w obrazkach układanych przez grających w στομάχιον – wersy o różnym znaczeniu pozostają ze sobą w zgodzie (*sensus diversi ut congruant*), a połączone na skutek adopcji wydają się być połączone więzami krwi (*adoptiva quae sunt ut cognata videantur*); w których nie prześwitują obce, nie pasujące do całości elementy (*aliena ne interluceant*); których części nie sprawiają wrażenia, jakby były tam sprowadzone z tekstów wzorców na siłę (*arcessita ne vim redarguant*), a całość nie jest ani nazbyt ubita (*densa ne supra modum protuberent*), ani nazbyt luźno połączona (*hiulca ne pateant*)[44].

Auzoniusz wyróżnia zatem następujące cechy centonu: 1. centon jest utworem poetyckim, nie prozaicznym, „wierszomontażem"[45] (*quaedam carminis structura*, v. 25); 2. na centon składają się mocno spojone ze sobą elementy o odmiennym sensie, pochodzące z różnych miejsc w tekstach wzorcach (*variis de locis sensibusque diversis* [...] *solidatur*, v. 24-25); 3. komponując centon, można łączyć w jednym wersie dwa pochodzące z różnych miejsc tekstu wzorca półwersy (*caesi duo*, v. 26), czy też przenosić z tekstu wzorca całe wersy – po jednym, ewentualnie – po jednym wraz z półwersem następującego wersu (*unus <et unus> sequenti cum medio*, v. 26-27). Zdaniem Burdigalczyka, umieszczenie w tekście centonu obok siebie dwóch kolejnych wersów tekstu wzorca jest niedorzeczne (*ineptum est*, v. 27), a trzech – wręcz głupie (*merae nugae*, v. 27-28). 4. Defragmentacja tekstu wzorca może być przeprowadzana w miejscach wszystkich dopuszczalnych w heksametrze cezur (*per caesuras omnes, quas recipit versus heroicus*, v. 28-29), czyli w miejscu cezury męskiej, po której następuje anapest (*penthemimeres cum reliquo anapestico*, v. 29-30); żeńskiej, po której pozostaje niewielka część stopy (*trochaice cum posteriore segmento*, v. 30); po siódmej półstopie, z następującym po niej anapestem (*septem semipedes cum anapaestico chorico*, v. 30-31); a także w miejscu cezury pobocznej po trzeciej półstopie (*post dactylum et semipe-*

Keil: *Grammatici Latini*, VI, s. 101) wspomina o układaniu wizerunku statku, miecza, drzewka (*nunc navis*, *nunc gladius*, *nunc arbuscula et siqua alia figurantur*); Cesjusz Bassus (*De metris*, ed. Keil: *Grammatici Latini*, VI, s. 271) wymienia: hełm, sztylet, kolumnę, statek (*modo galeam, modo sicam*, *alias columnam*, *alias navem figurat et innumerabiles efficit species*). Niektórzy wydawcy poezji Auzoniusza zamieszczają w swoich wydaniach obrazek złożonego z kostek do gry w *loculus* słonia, wspomnianego przez Burdigalczyka *elephantus* (CN Praefatio v. 38), por. A. Pastorino, *Opere di Decimo Magno Ausonio*, Torino 1971, 656bis; H.G. Evelyn White, *Ausonius*, I, Cambridge 1951, 395-397.

[44] Por. CN. Praefatio v. 41-46, ed. Green, s. 134.

[45] Tłumaczenie J. Tuwima, por. *Centon*, w: tenże, *Pegaz dęba*, Warszawa 2006, 143.

dem, v. 31)[46]. Zauważmy, że autorzy znanych nam starożytnych łacińskich centonów z reguły postępowali zgodnie z zasadami sformułowanymi przez Auzoniusza, łamiąc je naprawdę rzadko[47]. Na przykład, sam Burdigalczyk dwa razy umieścił obok siebie po dwa wersy, które sąsiadują ze sobą również w *Eneidzie* (CN 75-76; Aen. I 74-75; CN 97-98; Aen. XII 909-910); wersy 24-26 skomponował łącząc nawet trzy sąsiednie wiersze *Eneidy* (VI 644-646) – dwa w całości, jeden – bez pierwszych trzech półstop[48].

Centon to dziełko spójne, choć złożone z elementów nie powiązanych między sobą (*opusculum de inconexis continuum*). Stanowi całość, mimo że składa się z rozmaitych części (*de diversis unum*); służy do zabawy, choć powstało wskutek połączenia rzeczy poważnych (*de seriis ludicrum*); jest własnością centonisty, mimo że komponując je korzystał on z cudzego dorobku (*de alieno nostrum*)[49]. Auzoniusz akcentuje zatem, że centonem zwiemy doskonałą nową całość, którą tworzą elementy tekstu wzorca. Podobne obserwacje czyni F. Desbordes, który posługując się pojęciami wprowadzonymi do językoznawstwa przez F. de Saussure'a, pisze, że dowolne Wergiliuszowe połączenie wyrazów w centonie używane jest jako znak językowy. Jest ono wieloznaczne, a ostatecznie jego znaczenie wyznacza szerszy kontekst, w którym się znajduje[50]. Tak więc fragmenty poematów Wergiliusza stają się wyrazami, z których budowany jest centon, przy czym kontekst centonu definiuje ich znaczenie, podobnie jak wcześniej definiował je kontekst tekstu wzorca. Podobne rozważania snuje G. Carbone, która zauważa, że wykorzystywany przez centonistę tekst wzorzec niejako przestaje być spójnym utworem literackim, gdyż jest traktowany niczym „magazyn leksemów i sformułowań", stanowiących budulec centonu. Włoski badacz stwierdza wręcz, że elementy pierwotnego tekstu stają się niczym znaki liter, nuty, kolory, z których centonista tworzyć może własny utwór tak jak tworzy się tekst, melodię, obraz[51].

---

[46] Por. CN. Praefatio v. 24-31, ed. Green, s. 133.

[47] Por. Bright, *Theory and practice*, s. 84-90.

[48] Wbrew D.F Bright'owi (*Theory and practice*, s. 85), który znalazł w *Centonie weselnym* tylko jeden przypadek wykorzystania przez Auzoniusza wergiliańskiego fragmentu dłuższego niż półtora heksametru.

[49] Por. CN. Praefatio v. 20-21, ed. Green, s. 133.

[50] Por. F. Desbordes, *Le Corps Étranger. Notes sur le centon en général et la Médée d'Hosidius Geta en particulier*, w: tenże, *Argonautica. Trois études sur l'imitation dans la littérature antique*, Brussels 1979, 83-103, § 31: „L'examen du centon montre que le syntagme, le combinaison libre vergilienne peut être utilisée comme unité de langue; comme telle, sa valeur dépende de l'ensemble plus étendu où elle entre, de ce qui précède ou de ce qui suit, ou de tout les deux. Le syntagme est plurivalent comme le mot, ou ce qu'on voudra nommer comme unité de la langue" (cytuję za: Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 39, n. 111).

[51] Por. G. Carbone, *Il Centone de Alea*, Napoli 2002, 23: „Ridotta a magazzino, a dizionario, a lessemi e stilemi, l'opera centonata ha quasi cambiato statuo: non pi riconosciuta e organizzata come un organismo compatto, essa [...] diventatta una sorta di linguaggio, do codice, i cui elementi possono essere riutilizzati all' infinito e in infinite forme. Paradossalmente, i versi dell' opera hanno assunto lo

Jak się wydaje, właśnie odczytanie wergiliańskich fragmentów, składających się na tekst centonu w obu kontekstach naraz, rozpoznanie znaczenia, które mają w tekście oryginalnym obok znaczenia, które nadaje im centonista, stanowi istotę zabawy, w której ma uczestniczyć odbiorca centonu. Wergiliusz od czasów Augusta był w świecie rzymskim najważniejszym autorem szkolnym. Jego dzieła czytano, komentowano i przepisywano, uczono się ich na pamięć, sporządzano z nich wyciągi ilustrujące stosowanie reguł gramatycznych (*exempla locutionum*); praktykowano ćwiczenie zwane *themata vergiliana*, polegające na opracowywaniu przez uczących się tematów poruszonych przez wielkiego poetę, uprawiano *declamationes vergilianae*, w których przedstawiano szczegółowo wątki jedynie pobieżnie poruszone przez Marona[52]. Odbiorcy centonu dokonywali zatem lektury utworu w pamięciowej obecności dzieł Wergiliusza, czerpiąc dzięki temu prawdziwą przyjemność z rozpoznawania wergiliańskich heksametrów, które dzięki Burdigalczykowi nabywały odmiennego sensu, składając się na nowy utwór literacki. Zauważmy, że odbiór tekstu i skupienie się na obu kontekstach, w których funkcjonowały jego fragmenty, ułatwiała im znajomość łacińskiej poezji weselnej oraz wiedza o przebiegu uroczystości weselnych, relacjonowanych przez Auzoniusza.

Twórca *Centonu weselnego* nie dąży do nadania zapożyczonym elementom wergiliańskim nowych znaczeń. Chcąc wyrazić lub opisać coś, co wyrażał lub opisywał Maron, po prostu wykorzystuje odpowiednie fragmenty jego dzieł. Tłumacząc czytelnikowi, że tworzy centon na rozkaz Walentyniana, przytacza fragment dedykacji VI *Bukoliki* Alfenusowi Warusowi, zaprzyjaźnionemu poecie oraz komisarzowi przeprowadzającemu parcelację skonfiskowanych na rzecz weteranów Augusta gruntów, dzięki któremu udało mu się odzyskać ojcowiznę[53]: „non iniussa cano"[54], swą uległość wobec woli władcy wyraża w słowach Eola, posłusznie podejmującego się rozpętania burzy na rozkaz Junony i oznajmującego: „mihi iussa capessere fas est"[55]; 8 spośród 21 fragmentów wergiliańskich poematów składających się na opis weselnej uczty Burdigalczyk przenosi z opisów uczt: wydanej przez Ewandra ku czci Eneasza, odbywającej się w pałacu Dydony[56], a także z relacji o posiłku Trojan na brzegu Libii[57] oraz o kolacji, na którą Tityrus zaprasza Melibeusa[58]. Na uczcie weselnej serwowane są między innymi jelonek i sarna, które w III księdze

stesso statuo dei segni alfabetici, delle note musicali o dei colori della tavolozza che possono essere composti e scomposti di continuo" (cytuję za: Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 39, n. 112).

[52] Por. Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 32-34.

[53] Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990, 40.

[54] Por. CN 10 i *Bucolica* VI 9.

[55] CN 11 i *Aeneis* I 77.

[56] Por. CN 14-15, 17, 22-23 i *Aeneis* VIII 180-181; I 724.

[57] Por. CN 16 i *Aeneis* I 215.

[58] Por. CN 21 i *Bucolica* I 80.

Georgik garną się do ludzkich siedzib zagrożone chorobą[59]. Zauważmy, że w tym ostatnim przypadku kompetentny odbiorca narażony jest na doznanie pewnego odczucia niesmaku. Podobny zgrzyt ma miejsce wówczas, gdy Auzoniusz, ogłaszając, że nadszedł dzień wesela, łączy półwers z opisu igrzysk pogrzebowych ku czci Anchizesa z półwersem, w którym Drances prosi Latinusa, by wydał swą córkę za mąż za Eneasza[60]. Czarne poczucie humoru można zarzucić centoniście, gdy ukazuje gości weselnych jako owe matrony i mężów, których Wergiliusz zgromadził na brzegach Acherontu[61]. Wydaje się, że dość dwuznaczny jest fragment, w którym mówiąc o śpiewie weselników posługuje się słowami „sacra canunt", którymi Wergiliusz opisywał powitanie drewnianego konia przez łatwowiernych Trojan[62].

Na uwagę zasługują sporządzone przez centonistę portrety pary młodej. Oblubienica opisana jest słowami, którymi Wergiliusz opowiadał o Dydonie, która wychodziła na polowanie[63], czy pełna radości i dostojeństwa zagrzewała budujących Kartaginę do pracy[64]. Jest piękna jak Wenus[65]; okrywa ją pąs dziewiczego rumieńca, podobnie jak Lawinię w chwili gdy słyszy, jak jej matka zachęca Turnusa do walki z Trojanami[66]. Wzbudza ona powszechny podziw, jak Kamilla, która śpieszy z pomocą Latynom[67]. Auzoniusz „ubiera" pannę młodą w szaty Heleny[68]; obdarza ją zgrabną białą stopą pięknego konia, na którym występuje w czasie igrzysk ku czci Anchizesa Priamus[69]. O ile nam wiadomo, jest to jedyne w starożytnej literaturze łacińskiej porównanie pięknej kobiety do konia. Podobnej wymowy nie mają nawet słowa Teokryta, który w *Idylli* 18 – jedynym zachowanym w całości hellenistycznym epitalamium[70] – pisze:

„Jako się bujnym plonem szczyci tłusta niwa,
Sad – cyprysem, a zaprzęg – rumakiem z Tesalii,
Tak się tobą, Helena, Lakedemon chwali"[71].

---

[59] Por. CN 20 i *Georg*ica III 539: „dammae cervices fugaces".

[60] Por. CN 12: „Exspectata dies aderat dignisque hymenaeis"; por. *Aeneis* V 104; XI 355.

[61] Por. CN 13 i *Aeneis* VI 306: „matres atque viri".

[6262] Por. CN 24 i *Aeneis* II 239.

[6363] Por. CN 33 i *Aeneis* IV 136: „Tandem progreditur".

[64] Por. CN 44 i *Aeneis* I 503: „talem se laeta ferebat"; CN 45 i *Aeneis* I 506: „solioque alte subnixa resedit".

[65] Por. CN 35 i *Aeneis* I 315: „Virginis os habitumque gerens"; CN 40 i *Aeneis* I 319: „dederatque comam diffundere ventis;" CN 42-43 i *Aeneis* II 591-592: „qualisque vider / caelicolis et quanta solet".

[66] Por. CN 34 i *Aeneis* VII 53: „Iam matura viro, iam plenis nubilis annis"; por. CN 35-36 i *Aeneis* XII 65-66: „cui plurimus ignem / subiecit rubor et calefacta per ora cucurrit".

[67] Por. CN 38-39 i Aeneis VII 812-813: „Illam omnis tectis agrisque effusa iuventus / turbaque miratur matrum".

[68] Por. CN 42 i *Aeneis* I 650: „Ornatus Argivae Helenae".

[69] Por. CN 39-40 i *Aeneis* V 566-567: „vestigia primi / alba pedis".

[70] Por. H. Szelest, *„Sylwy" Stacjusza*, Wrocław 1971, 67.

[71] Theocritus, *Idyllia* 18, 29-31, tłum. A. Sandauer: Teokryt, *Sielanki*, Warszawa 1973, 99.

W biblijnej *Pieśni nad Pieśniami* Oblubieniec wyznaje: „Do klaczy mej w zaprzęgu faraona / przyrównam cię, przyjaciółko moja" (I 9). Zauważmy, że motywem tym posłuży się również B. Wieniawa-Długoszowski: w jednym z wierszy ten poeta-ułan zachwyca się swoim koniem oraz kochanką, twierdząc, że „Mazur panny wart kłusa kasztanka", gdyż oboje mają „Nogi cienkie w pęcinach [...] Nie pochwalą takimi się sarny"[72].

Relację o pięknie pana młodego komponuje z fragmentów, w których Wergiliusz opisuje wygląd młodziutkiego Euryalusa[73]; Eneasza, który wychodzi na spotkanie z Dydoną, podobnego do bóstwa[74]; przypominającego gwiazdę poranną Pallasa[75]. Wpatruje się on w pannę młodą tak, jak udający się na pojedynek z Eneaszem Turnus przyglądał się ukochanej Lawinii[76]; całuje ją jak Jowisz, który uspakaja wzburzoną Wenus[77]; trzyma za rękę jak witający Eneasza Pallas[78]. W innym miejscu ich uścisk rąk centonista opisuje sięgając do fragmentu *Eneidy*, w którym ręce ściskają zawierający ze sobą ugodę Eneasz i Ewander[79]. Oblubieniec pełen jest miłosnego niepokoju, śpieszy się na spotkanie panny młodej, jak usiłujący ocalić siebie i małego wnuka Pantus tej strasznej nocy, w której upadła Troja[80]. Pisząc o przebywaniu nowożeńców w sypialni, Auzoniusz posługuje się 7 fragmentami z Wergiliuszowej relacji o romansie Eneasza i Dydony[81]. Pan młody zwraca się do małżonki pełnymi słodyczy słowami, które Jowisz kierował do Junony: „gratissima coniunx"[82], zmarła Kreuza do Eneasza: „o dulcis coniunx"[83]. Bardzo zręcznie wkłada w usta oblubieńca fragment wypowiedzi Eneasza, który po wysłuchaniu wyroczni zapewnia Sybillę, że trudy, które staną się jego udziałem, nie są dla niego niczym nowym, czyli – dosłownie – nie oczekuje na niego nowa postać trudów:

„Non ulla laborum
O virgo, nova mi facies inopinate surgit[84].

---

[72] B. Wieniawa-Długoszowski, *Moja para*, w: T. Wittlin, *Szabla i koń. Gawęda o Wieniawie*, Łomianki 2010, 108-109.

[73] Por. CN 47 i *Aeneis* IX 181: „Ora puer prima signans intonsa iuventa".

[74] Por. CN 51 i *Aeneis* I 589-590: „os umerosque deo similis / lumenque iuventae".

[75] Por. CN 52 i Aen VIII 589: „Qualis, ubi Oceani perfusus Lucifer unda"; zob. także CN 53 i *Aeneis* VIII 591.

[76] Por. CN 55 i *Aeneis* XII 70*:* „Illum turbat amor figitque in virgine vultus".

[77] Por. CN 56 i *Aeneis* I 256: „Oscula libavit".

[78] Por. CN 56 i *Aeneis* VIII 124: „dextramque amplexus inhaesit".

[79] Por. CN 82 i *Aeneis* VIII 467: „congressi iungunt dextras."

[80] Por. CN 54 i *Aeneis* II 321: „Cursuque amens ad limina tendit".

[81] Por. CN 82 i *Aeneis* IV 392; CN 83 i *Aeneis* I 657, IV 166; CN 86 i *Aeneis* IV 496; CN 90 i IV 38; CN 91 i IV 362; CN 100 i IV 55.

[82] Por. CN 87 i *Aeneis* X 607. Ten fragment heksametru wergiliańskiego brzmi również w pieśni sławiącej nowożeńców, por. CN 70.

[83] Por. CN 89 i *Aeneis* II 777.

[84] *Aeneis* VI 103-104.

Auzoniusz odwołuje się do innego znaczenia rzeczownika *facies* – oblicze, twarz – i każe panu młodemu zwrócić się do żony w ten sposób: „O virgo, nova mi facies”[85].

Niekiedy Burdigalczyk zaskakuje odbiorcę zestawiając elementy poematów Wergiliusza, które pochodzą z różniących się znacznie kontekstów. Chóry śpiewających epitalamium panien i młodzieńców wprowadza za pomocą słów, w których Maro opisuje chóry opłakujących Eurydykę driad (*at chorus aequalis*) oraz zmarłych przedwcześnie młodzieńców i panien, błąkających się brzegami Acherontu (*pueri innuptaeque puellae*)[86]. Ich śpiew jest niezgrabny (*versibus incomptis ludunt*), ale – domyślać się możemy – wesoły, ponieważ pisząc o nim centonista odsyła nas do relacji o tym, jak chłopi czczą Bakchusa, śpiewając proste, pozbawione ozdób pieśni i wkładając na twarze maski z chropowatej kory[87]. W pieśni weselnej znajdujemy cytaty z piosenek pasterzy, bohaterów *Bukolik*: Damona, który bolejąc nad tym, że Nisa wzgardziła jego miłością i wychodzi za mąż za Mopsusa oraz kieruje do niej pełną goryczy i szyderstwa pieśń weselną[88], czy Alfyzbeusza, który opiewa Dafnisa, umiłowanego przez bohaterkę jego pieśni[89]. Jakże uroczyście brzmi zapowiedź szczęścia małżonków, którą wkłada Auzoniusz w usta weselników, wykorzystując w tym celu fragment zapowiedzi rychłego nadejścia złotego wieku z IV *Bukoliki*[90].

Prawdziwy podziw odbiorcy Burdigalczyk zyskuje wówczas, gdy tworzy opisy czegoś, czego Wergiliusz nie opisywał, sprawiając, że rozbieżność znaczeń fragmentów centonu w tekście wzorcu oraz w centonie jest maksymalna. Biorąc pod uwagę, że w świadomości odbiorcy obecne są oba konteksty, im bardziej one się różnią, tym większy efekt komiczny osiąga centonista. W ostatniej części centonu, zatytułowanej „Defloracja” (*Imminutio*)[91] Auzoniusz relacjonuje przebieg nocy poślubnej. Jak się wydaje, dopiero w tym fragmencie możemy dostrzec parodię, i to degradującą, poezji Wergiliusza[92]. Ponadto, jedynie ta część centonu zasługuje, być może, na określenie „pornograficznej”[93]. Opisując ruchy kochanków Burdigalczyk sięga przede wszystkim

[85] CN 87

[86] Por. CN 68 i Georg. IV 460; *Aeneis* VI 307.

[87] Por. CN 69 i Georg. II 385-389, spec. 386.

[88] Por. CN 70 i *Bucolica* VIII 32: „O digno coniuncta viro”; CN 73 i *Bucolica* VIII 30: „sparge, marite, nuces”.

[89] Por. CN 74 i *Bucolica* VIII 64: „Cinge haec altaria vitta”.

[90] Por. CN 78-79 i *Bucolica* IV46-47: „dixerunt currite fusis / concordes stabili fatorum numine Parcae”.

[91] Por. CN 101-131, ed. Green, s. 138.

[92] Wbrew badaczom, którzy przypisują charakter parodystyczny *Centonowi weselnemu* jako całości, por. Burnier, *Démonter Virgile*, s. 92; M. Bayless, *Parody in the Middle Ages: the Latin tradition*, Michigan 1996, 130.

[93] Wbrew prof. M. Starowieyskiemu, który zauważa: „Jego [Auzoniusza] chrześcijaństwo nie

do Wergiliuszowych opisów scen walk (w 14 z 19 przypadków)[94], jak również do opisu pędzących bez wytchnienia do mety koni (1)[95], siedzących na gałęzi pszczół, które tworzą rój splatając łapki (1)[96], walczącego ze Snem Palinura, który ani na chwilę nie opuszcza steru (*clavum*) i nie przestaje wpatrywać się w gwiazdy (1)[97], uderzeń Orfeusza w struny za pomocą plektrum (1)[98], a także wędrówek Polluksa, który raz po raz przebywa drogę do podziemi, by uwolnić stamtąd brata (1)[99]. Mówiąc o ogarniającej ich żądzy, sięga po fragmenty opisu chuci, która z woli samej Wenus ogarnia klacze w *Georgikach*[100]. Przedstawia doznania panny młodej za pomocą cytatów z opisu rannej Kamilli[101] i umierającej Dydony[102], a także schorowanego, do głębi przesiąkniętego chorobą bydła[103]. Relacjonując stan kochanków po stosunku korzysta z fragmentów, w których Maro opowiada o wyczerpanych uczestnikach wyścigów w biegu[104] i wiosłowaniu[105], a także o umierającej Kamilli[106]. Pisząc o penisie, posługuje

przeszkodziło mu jednak na napisanie [...] pornograficznego centonu wergiliańskiego *Cento nuptialis* [...]", por. tenże, *Wstęp*, w: Prudencjusz, *Wieńce męczeńskie* (*Peristephanon*). *Przedsłowie, Epilog*, tłum. M. Brożek, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2006, 29. Trudno jest zrozumieć powody, dla których J.P. Holoka recenzując książkę: M.D. Usher, *Homeric stitchings: the Homeric Centos of the Empress Eudocia*, Lanham 1998, sarkastycznie ocenia centon Auzoniusza jako „quasi-pornographic" (?!), a także twierdzi, że jego wyjątkowa na tle innych centonów popularność wynika raczej z lubieżnych treści, które zawiera, niż z walorów artystycznych, por. „Bryn Mawr Classical Review" 1999. 09. 08, on-line: http://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999-09-08.html, (sprawdzono 13. 03. 2013).

[94] Por. CN 101 i *Aeneis* IX 631; CN 102 i *Aeneis* III 240; CN 103 i *Aeneis* X 892, IX 398; CN 104 i *Aeneis* X 699, XII 748; CN 107 i *Aeneis* XII 312; CN 109 i *Aeneis* X 788; CN 115 i *Aeneis* XI 530; CN 117 i *Aeneis* IX 743; CN 120 i *Aeneis* 816; CN 121 i *Aeneis* XI 817; CN 123 i *Aeneis* X 770; CN 127 i *Aeneis* XII 276.

[95] Por. CN 124 i Georg. III 110: „nec mora nec requies".

[96] Por. CN 107 i *Aeneis* VII 66: „et pedibus per mutua nexis".

[97] Por. CN 124-125 i *Aeneis* V 852-853: „clavumque affixus et haerens / nusquam amittebat oculosque sub astra tenebat." J.N. Adams (*The Latin sexual vocabulary*, London 1982, 25-26 i 167) stwierdza, że w tym przypadku Auzoniusz nadaje obsceniczne znaczenie słowu, które w tekście Wergiliusza ma zgoła niewinną wymowę („innocent Vergilian word which is rendered obscene in the *Cento Nuptialis*"). Z żeglugą morską związane były liczne greckie i łacińskie metafory seksualne.

[98] Por. CN 127 i *Aeneis* VI 647: „Et pectine pulsat eburno". Podobną metaforą posługuje się autor jednej z glos, który pisze o „veretrum percussorium", podaję za: Adams, *The Latin*, s. 25.

[99] Por. CN 126 i *Aeneis* VI 122: „Itque reditque viam totiens".

[100] Por. CN 102 i Georg. III 267: „Et mentem Venus ipsa dedit".

[101] Por. CN 120 i *Aeneis* 816*:* „Illa manu moriens telum trahit, ossa sed inter".

[102] Por. CN 122 i *Aeneis* IV 690-691: „Ter sese attolens cubitoque innixa levavit, / Ter revoluta toro est".

[103] Por. CN 121 i Georg. III 441: „Altius ad vivum persedit".

[104] Por. CN 128-129 i *Aeneis* V 327-328: „Iamque fere spatio extremo fessique sub ipsam / finem adventabant".

[105] Por. CN 129-130 i *Aeneis* V 199-200: „Tum creber anhelitus artus / Aridaque ora quatit, sudor fluit undique rivis".

[106] Por. CN 131 i *Aeneis* XI 818: „Labitur exsanguis".

się cytatem o mającej szorstką powierzchnię grubej włóczni (*hastam*)[107], co z pewnością nie dziwiło odbiorców, gdyż, jak zauważa J.N. Adams, mimo że nazwa żadnego rodzaju broni nie stała się w łacinie ogólnie przyjętym synonimem tej części ciała, nazwy wielu spośród nich stanowiły element dwuznacznych żartów[108]. Nawiązuje też do słów Wieszcza, w których starożytny gramatyk Diomedes dopatrywał się jednego spośród jego *cacemphata*[109], gdy porównuje członek do złotej gałęzi (*ramum*), którą Sybilla ukazuje Charonowi[110]. Zaznaczmy, że podobne skojarzenia mieli również inni łacińscy autorzy[111]. Auzoniusz ponadto zauważa, że penis jest niczym arkadyjski Pan, który przychodzi, by upomnieć szalejącego z miłości Gallusa w X *Bukolice*, a więc czerwony jak cynober oraz jagody czarnego bzu[112]; przypomina też potwora, wielkiego, tępego i ślepego – jak oślepiony cyklop Polifem[113]. Łono kochanki jest jak brzuch konia trojańskiego[114], wagina to trudnodostępne przejście w górach, w którym Turnus zasadza się przeciwko Eneaszowi[115], ognista szczelina powstająca w czasie burzy w miejscu, gdzie błyskawica rozcina chmury[116], pełne cuchnących wyziewów wejście do podziemi[117]. Zauważmy, że powyższe porównania najprawdopodobniej nie budziły niesmaku współczesnych Poecie odbiorców, gdyż kobiece genitalia w odczuciu wielu starożytnych były miejscem tajemniczym, mrocznym, wzbudzającym strach; porównywano je do fossy, lochu, dołu, a więc kojarzono z miejscem pochówku i ze śmiercią[118].

---

[107] Por. CN 116-117 i *Aeneis* IX 743-744: „nodis et cortice crudo / Intorquet summis adnixus viribus hastam"; także CN 121 i *Aeneis* 817.

[108] Por. Adams, *The Latin*, s. 19.

[109] Por. Diomedes, *Ars grammatica* II, ed. Keil: *Grammatici Latini*, I, s. 451: „cacenphaton est vitio compositionis inverecunda suspitio, ut «arrige aures, Pamphile» [Terentius, *Andria* V 933]; item «ad ramum hunc aperit ramum qui veste latebat»", zob. Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 129, n. 450.

[110] Por. CN 105 i *Aeneis* VI 406: „Ramum qui veste latebat".

[111] Np. żyjący w I w. prz. Chr. autor atellan Nowiusz (por. E. Skwara, *Historia komedii rzymskiej*, Warszawa 2001, 49) pisze (frg. 21): „puerum mulieri praestare noenu scis, quanto siet / melior, cuius vox gallulascit, cuius iam ramus roborascit?", cytuję za: Adams, *The Latin sexual*, s. 28.

[112] Por. CN 106 i *Bucolica* X 27: „Sanguineis ebuli bacis minioque rubentem".

[113] Por. CN 108 i *Aeneis* III 658: „Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum". O tym, że członek ma głowę, piszą między innymi Petroniusz (*Satyricon* 132, 8) i Marcjalis (*Epigrammata* XI 46, 4), o tym, że widzi, a więc ma oczy, wspomina Marcjalis (*Epigrammata* IX 37, 10). Starożytni dostrzegali podobieństwo penisa do różnych zwierząt i ptaków, ale jedynie Auzoniusz porównuje go do cyklopa, por. Adams, *The Latin sexual*, s. 29-34.

[114] Por. CN 119 i *Aeneis* II 53: „Insonuere cavae gemitumque dedere cavernae"; CN 126 i *Aeneis* II 52: *uteroque recusso*.

[115] Por. CN 115 i *Aeneis* XI 530: „Huc iuvenis nota fertur regione viarum".

[116] Por. CN 111 i *Aeneis* VIII 392: „Ignea rima micans".

[117] Por. CN 113-114: „Hic specus horrendum" [por. *Aeneis* VII 568] – fragment opisu jaru Ampsanktu, w którym leżało jedno z wejść do podziemi; „talis sese halitus atris / faucibus effundens" [*Aeneis* VI 240-241] – fragment opisu innego wejścia do podziemi, czyli jaskini awernijskiej.

[118] Por. D. Słapek, *Prostytucja grobowa w Rzymie. Sacrum* czy *profanum*?, „Res Historica" 14 (2002) 140-141.

Efekt komiczny, który powstaje wskutek użycia fragmentów poezji Wergiliusza w nowym, bardzo odmiennym kontekście, potęguje ponadto połączenie w centonie elementów, pochodzących z bardzo różnych kontekstów pierwotnych. Wskutek tego powstają prawdziwe literackie monstra: w wersie 107 oblubieniec, który niczym Eneasz ma obnażone czoło (*nudato capite*)[119], splata swe nogi z nogami oblubienicy, tak jak czynią pszczoły, które zasiadły na wierzchołku wawrzynu[120]. Ciała zmęczonych miłosnymi zapasami kochanków opadają, pobladłe, jak ciało umierającej Kamilli (*labitur exsanguis*)[121], a z ich genitaliów wypływa śluz (*destillat ab inguine virus*) kobył, o którym Wergiliusz pisze w *Georgikach*[122]. Zauważmy, że obecność w centonie jego ostatniej części na pewno zaskakiwała starożytnego czytelnika, gdyż znana mu poezja weselna nie zawierała opisów nocy poślubnej, i to tak brutalnych, jak ten sporządzony przez Auzoniusza[123]. Wątpić jednak możemy, czy po zapoznaniu się z nią Burdigalczyk jawił mu się jako autor wyjątkowo obsceniczny. Jak twierdzi J.N. Adams, tworzący wersy 101-131 *Centonu weselnego* Auzoniusz z reguły przemawia do czytelnika językiem, którym mówiły o seksie wcześniejsza literatura oraz tradycja ludowa, a którego doskonałą znajomość przy tym zdradza[124].

Formułując własną ocenę swego centonu Auzoniusz już w pierwszych wersach wstępu stwierdza, że jest to „dziełko" rzekomo „liche i bezwartościowe" (*frivolum et nullius pretii opusculum*), nie będące owocem pracy, staranności, bystrego rozumu ani też wystarczająco dojrzałe. Pisze tak prawdopodobnie wyłącznie po to, by pozyskać sobie czytelnika, sięgając po topos *modestiae*. Zarówno Burdigalczyk, jak też inni centoniści, byliby zaskoczeni opiniami wielu badaczy, którzy odmawiają ich utworom wszelkiej wartości, traktując je jako marne wypociny epigonów wielkich poetów[125]. Wydaje się, że tak surowym krytykom brakuje zamiłowania do zabawy, które cechowało centonistów oraz ich zamierzonych czytelników. Dzięki niemu ci pierw-

[119] Por. *Aeneis* XII 312

[120] Por. *Aeneis* VII 66

[121] Por. *Aeneis* XI 818

[122] Por. *Georgica* III 381.

[123] Prawdopodobnie pod wpływem lektury centonu Auzoniusza podobną cześć zawarł w swym centonie autor „*Epithalamium Fridi*" (ww. 61-66), por. Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 37-38; Green, *Cento nuptialis*, s. 519.

[124] Por. J. N. Adams, *Ausonius „Cento nuptialis" 101-131*, „Studi Italiani di Flologia Classica" 53 (1981) 199-215, passim.

[125] D.R. Shackleton Bailey, który przeniósł do opracowanego przez siebie wydania *Anthologia Latina* z wydania A. Riese'go (*Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum*, ed. F. Buecheler – A. Riese, Leipzig 1894), jedynie owidiański centon *De aetate*, uzasadnił swą decyzję tym, że centony są „hańbą literatury" (*opprobria litterarum*). Stwierdził ponadto, że ich badanie wcale nie jest potrzebne (*neque ope critica multum indigent*), por. *Anthologia Latina*, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1982, s. 3; zob. Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 28, n. 62. Na zbyt krytyczny stosunek filologów do centonów zwraca też uwagę m. in. R.P.H. Green (*Proba's Cento*, s. 551).

si czerpali przyjemność, nawiązując symetryczny dialog – twórca – twórca, a nie twórca – czytelnik[126] – z samym Wergiliuszem, składając Księciu poetów hołd poprzez układanie własnych opowieści z fragmentów jego poezji[127]; ci drudzy cieszyli się, rozpoznając niczym starych, dobrych znajomych, przebranych dla żartu w niezwykłe szaty, cytaty z doskonale znanych im lektur[128]. W przypadku zaistnienia znacznej różnicy znaczeniowej między kontekstem tekstu wzorca oraz tekstu centonu, ich uśmiech zmieniał się być może w głośny śmiech[129]. Burdigalczyk zapewnia Aksjusza Pawła, jak też czytelników swego dzieła w ogóle, że spodziewa się, iż czytając będą się śmiali: „Ridere, nil ultra, expeto"[130]. Wydaje się jednak, że najczęściej *lusus*, o którym pisze Auzoniusz, sprowadzał się do wspólnej gry wergiliańskimi poezjami, polegającej na układaniu z ich fragmentów nowych tekstów, stanowiącej w pewnym sensie jakąś odmianę popularnej wówczas zabawy w cytaty[131]. Moda nakazywała „przesyconemu literaturą"[132] czytelnikowi tropić w tekstach literackich odgłosy innych tekstów. Dlatego gdy zręczny, uczony wersyfikator – centonista przemawiał głosem Wergiliusza, kompetentny odbiorca niewątpliwie go rozpoznawał[133], a zarazem wyczuwał w recytowanych dostojnych wergiliańskich heksametrach uśmiechniętą obecność autora centonu: łączyć powagę z żartem zalecał zarówno ówczesny program literacki, jak też ideał życiowy, któremu hołdowały starożytne elity[134]. Intertekstualność stanowiła fundament starożytnej formacji czytelniczej, toteż nie ma niczego zaskakującego w tym, że właśnie starożytność wynalazła technikę komponowania utworów, których

[126] Por. M. Głowiński, *Komunikacja literacka jako sfera napięć*, w: tegoż, *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*, Kraków 1977, 12.

[127] Wbrew D.R. Shackleton Bailey'owi, który postrzegał jako zniewagę Wergiliusza nawet samo wydawanie centonów, twierdząc: „neque is sum qui vati reverendo denuo haec edendo contumeliam imponere sustineam" (*Anthologia Latina*, s. 3; Ehrling, *De inconexis continuum*, s. 28, n. 62). Innego zdania jest P.R. Hardy (*Polyphony or Babel? Hosidius Geta's „Medea" and the poetics of the Cento*, w: *Severan Culture*, ed. S. Swain – S. Harrison – J. Elsner, Cambridge 2007, 170), który widzi w działalności twórców centonów przejaw ich „Maronolatrii".

[128] Makrobiusz (*Saturnalia* V 3, 16) wręcz wyraża przekonanie, że jest to największa dostępna człowiekowi przyjemność: „Quid enim suavius quam duos praecipuos vates audire idem loquentes?".

[129] Jak to ujmuje R.P.H. Green (*Proba's Cento*, s. 560), Auzoniusz publikując *Cento nuptialis* „z pewnością spodziewał się przynajmniej kilku uśmiechów, jeśli nie donośnego śmiechu oczytanej publiczności" („he had surely expected at least a few smiles, if not coarse laughs, from the well-read").

[130] Por. CN 134.

[131] W epoce cesarstwa spotkania towarzyskie urozmaicano często zabawami, które polegały na wymianie sentencjami o podobnym znaczeniu, pochodzącymi z utworów różnych poetów, por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, 64-65.

[132] „Supersaturated", według trafnego określenia P.R. Hardy'ego (*Polyphony or Babel*, s. 174); por. Moretti, *Tragedy outside tragedy*, s. 12.

[133] W interesujący sposób pisze o tym A. Burnier (*Démonter Virgile)*, s. 85.

[134] Por. Curtius, *Literatura europejska*, s. 428-430.

związki z innymi tekstami cechuje największa siła natężenia, czyli zbudowane z cytatów pochodzących z dzieł klasycznych autorów centony[135]. Obowiązkiem historyka literatury jest odczytywanie utworów antycznych autorów, również centonów, zgodnie z oczekiwaniami projektowanymi przez ich twórców[136]. Wydaje się zatem, że nawet jeśli „wierszomontaże" nie przypadną do gustu wolnego od uprzedzeń czytelnika same w sobie, talent centonistów niewątpliwie znajdzie jego uznanie, dzięki czemu będzie on mógł powtórzyć za oceniającym dzieło Proby Izydorem z Sewilli: „quorum quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium"[137].

AUSONIUS' *CENTO NUPTIALIS* AS AN EXAMPLE OF THE ANCIENT LATIN CENTO

(Summary)

The term „cento" comes from the Latin *cento*, which means „a cloak made of patches," „patchwork," as the Greek κέντρων does. Poems of Homer and Vergil were favorite sources for the ancient cento poets, who rearranged their fragments into totally different stories. The oldest preserved Latin cento is the tragedy „Medea" composed by Hosidius Geta from the fragments of Vergilian poetry circa 200 AD. We know, however, about other centos having been written before that date. Altogether, sixteen Virgilian and one Ovidian cento have been preserved. Thirteen of them, including the earliest and the latest of all extant Latin centos, are contained in the *Codex* called *Salmasianus*. Since the *terminus ante quem* for this manuscript is 534 AD, we assume that all preserved centos have been written between 200 AD, the broadly acknowledge date for *Medea*, and 534 AD. Ancient Virgilian centos mainly deal with well-known classical myths (8 of 13). Four of them have Christian themes, two treat trivial matters of everyday life, two are wedding-poems.

The involvement of Decimus Ausonius Magnus (ca 310-394), a renowned teacher, rhetorician and poet, with the cento is not limited to being the author of a Virgilian cento, which he composed as a response to a similar poem by the Emperor Valentinian I (321-375). Ausonius is the only ancient author we know to have described cento in more detail and to have laid down the rules of the genre. In the introductory letter to the *Cento nuptialis*, addressed to his friend Axius Paulus, Ausonius maintains that verses of an original text, taken over to the cento, may be divided at any of the *caesurae* which occur in hexameter. No

[135] Por. K. Zarzycka-Stańczak, *„Idem aliter". Przybliżenia owidiańskie*, Lublin 1999, 7-9; T. Cieślikowska, *Tekst literacki wobec tekstu wzorca*, w: tejże, *W kręgu genologii, intertekstualności, teorii sugestii*, Warszawa – Łódź 1995, 110-123.

[136] Por. Głowiński, *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*, w: tegoż, *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*, s. 52-59.

[137] Por. Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 18, 22, PL 83, 1093A: „cuius quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium".

section longer than one line and a half should be taken over. The quotation may not be changed, although its meaning may change according to the new context. Ausonius compares activity of the cento poets to playing the game of stomachion. Doing so he emphasizes unity within cento and its playfulness as the particularly important traits of the genre. Ancient authors usually followed the technical rules put forth by Ausonius, although not all of them would have agreed with him about the similarity between writing a cento and playing a game.

While some twentieth century scholars had treated cento with undeserved contempt, the research of the last decades has given it its honour back. Centos still require our attention, especially that, through their analysis, we may try to obtain a more faithful portrait of the well educated ancient reader. This reader knew his Virgil by heart, worshipped Virgil as the divinely inspired prince of Latin poetry, and preferred Virgil's words to his own when he ventured to describe his world.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ludmiła LACH-BARTLIK
(Katowice, UŚ)

TERMINOLOGIA TRYNITARNA W *EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM* APPONIUSZA (KSIĘGI I-III)

Rozważania o Trójcy Świętej Apponiusz[1] często wplatał w kontekst chrześcijańskiego *Credo*. Trójca Święta jest związana z chrześcijańską wiarą[2], jako przedmiot prawowitej wiary (*recta fide*) winna być wyznawana (*confitetur*, *confessio*), a szczególnym momentem jej wyznania jest sakrament chrztu (*baptismum*, *baptismatis confessione*, *suscepta fide [...] per symboli traditionem*)[3].

Źródłem refleksji nad terminologią trynitarną Apponiusza są trzy pierwsze księgi jego *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* wydane przez Bernarda de Vregille i Louisa Neyranda w *Corpus Christianorum* 19 i w *Sources Chrétiennes* 420[4]. Łaciński tytuł *In Canticum Canticorum expositio* (CPL 194) sugeruje egzegetyczny charakter dzieła. Choć ten *Komentarz* w sposób bezpośredni odnosi się do jednej z ksiąg Starego Testamentu, to dzięki zastosowanej przez jego autora egzegezie alegorycznej nie brak w nim również odwołań do wąt-

[1] Apponiusz, prawdopodobnie pochodzenia syryjskiego, jest jednym z łacińskich pisarzy kościelnych komentujących Pieśń nad Pieśniami. O jego osobie wiadomo niewiele. Był człowiekiem wysoce wykształconym, przypuszczalnie opatem w północnej części Italii, a może nawet w Rzymie. Najprawdopodobniej na początku V wieku napisał *Expositio in Canticum Canticorum*, choć problem dokładnej datacji tego *Komentarza* nie został jednoznacznie wyjaśniony, por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 594; zob. *Apponius* w: *Lexikon der antiken christlichen literatur*, ed. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg 2002, 54; SWP 46 ; NDPAC I 430 (B. Studer); B. de Vregille – L. Neyrand, *Introduction*, SCh 420, Paris 1997, 111-120.

[2] Aspekt trynitarny wyznania wiary najczęściej przybierał w Kościele starożytnym charakter sakramentalny i liturgiczny. Widoczny jest w trójczłonowości Symbolu – wierzę w Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz w stosowanej formule chrzcielnej – chrzest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, por. W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, 142.

[3] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 13, 21, 37 i 38; II 6 i 20; III 9 i 16.

[4] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio*, ed. B. de Vregille – L. Neyrand, CCL 19, Turnholti 1986 ; SCh 420, Paris 1997 ; wcześniej PLS 1, 800-1031. Tekst polski podawany jest w tłumaczeniu własnym autorki; w artykule posługuję się wydaniem z *Sources Chrétiennes* 420; zob. też Apponius, *Die Auslegung zum Lied der Lieder, Bücher I-III und Buch IX*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von. H. Köning, Fribourg in B. 1992; B. Stubenrauch, *Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegund*, Rom – Freiburg – Wien 1991, spec. s. 203-237 (VII: *Der Heilige Geist im Rahmen der Trinitätstheologie*).

ków nowotestamentalnych. Jest wręcz wykładem wielu bieżących zagadnień, zawiera bogate wątki teologiczne, w tym również naukę o Trójcy Świętej. Metoda naszych badań polegała na wyodrębnieniu z pierwszych trzech ksiąg *Komentarza* tekstów, które dotyczą Trójcy Świętej. W obecnym zaś artykule wykorzystane zostały te cytaty, w których pojawia się bądź sam rzeczownik Trójca (*Trinitas*), bądź poszczególne Osoby Trójcy: Ojciec, Syn i Duch, znajdujące się jednak między sobą w pewnej relacji.

W pierwszej części artykułu przeanalizujemy przymioty, jakich używa Apponiusz, by opisać naturę Trójcy Świętej, w drugiej zaś ukażemy, co mówi na temat zachodzących w niej relacji.

I.

Wymieniając przymioty Trójcy Apponiusz wskazuje na jej nierozerwalność (*inseparabilis Trinitas*), niepodzielność (*individua Trinitas*) i odwieczne współistnienie (*coaeterna Trinitas*). Przymiotnik *inseparabilis* w odniesieniu do Trójcy pojawia się w jednym miejscu:

> „De quibus verbis vel sensibus nunc Spiritus Sanctus ait – immo Trinitas ipsa inseparabilis – ad praedictam animam: «Catenulas aureas faciemus tibi vermiculatas argento» [...]”[5].

Fragment ten opisuje dary, jakimi oblubienica – symbolizująca u Apponiusza Kościół, bądź też pojedynczą ludzką duszę – obdarowywana jest przez swojego Oblubieńca – Chrystusa lub Boski Logos. Słowa kierowane do oblubienicy wypowiada Duch Święty. Dzięki tej wypowiedzi Ducha Apponiusz sprawnie przechodzi od sensu literalnego Pieśni nad Pieśniami do znaczenia duchowego, czy też symbolicznego, które rozwija w dalszej części tego fragmentu. Początkowo zauważa, że do duszy zwraca się Duch Święty, po czym koryguje swą wypowiedź, wkładając wypowiadane przez Ducha słowa w usta samej nierozłącznej i nierozerwalnej Trójcy. Wydawca *Komentarza* Apponiusza w Sources Chrétiennes zwraca również uwagę na liczbę mnogą czasownika facio – faciemus. Jak wyjaśnia w przypisie, jest to dla Apponiusza dowód na to, że słowa skierowane do oblubienicy są wypowiadane przez trzy nierozdzielne Osoby Boże[6].

Tę nierozdzielną Trójcę charakteryzuje także jej niepodzielność, co Apponiusz wyjaśnia w następujących wierszach:

> „Sion vero quia de convalle lacrimarum idolatriae, ubi in corpore lapsa fuerat in Adam, nunc corde ad montem paradisi reascendit (Ps 83, 6-7), et per

[5] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 5, SCh 420, 290, ww. 70-72: „O tych słowach i sensach teraz Duch Święty mówi – ściślej biorąc sama niepodzielna Trójca – do wspomnianej duszy: «Uczynimy tobie łańcuszki złote zdobione srebrem»”.

[6] Por. tamże, SCh 420, 290, n. 1.

> munditiam cordis speculum se praebendo individuae Trinitati (Sap. 7, 26), conspicua et excelsa efficitur, in qua Deus omnipotens quasi in fertili monte delectetur deambulare et beatum doctrinae suae semen spargere”[7].

Tekst ten odnosi się do opisu przymiotów Kościoła (bądź też pojedynczych dusz ludzkich). Apponiusz, przedstawiając drogę nawrócenia człowieka – powstanie z upadku grzechu i wstąpienie na górę raju – wskazuje ostateczny cel człowieka, to jest upodobnienie się do Trójcy Świętej. Serce człowieka ma być tak czyste, by Trójca Święta mogła się w nim przeglądać jak w zwierciadle. Trójca stanowi cel dążeń człowieka. Bycie w relacji z Trójcą, odbijanie w sobie jej doskonałości, dodaje człowiekowi godności i wyniosłości. Trójca Święta została nazwana niepodzielną (*individua*), czyli nie dającą się podzielić, bądź też której dzielić nie można[8]. Niepodzielność Trójcy była jednym z podstawowych zagadnień poruszanych przez pierwsze sobory. Wyznając wiarę w jednego Boga w trzech Osobach, ojcowie soborowi starali się doprecyzować, przede wszystkim na płaszczyźnie terminologicznej: w jakich relacjach znajdują się względem siebie Osoby Boże. Jak mówić równocześnie o jedności Boga, zakładającej niepodzielność oraz o troistości, sugerującej jednak jakiś podział? Nazywając Trójcę *inseparabilis* oraz *individua* Apponiusz uprawia teologię apofatyczną, Boga określa przy pomocy formuł przeczących, mówi, jaki Bóg w Trójcy nie jest. Mianowicie nie jest ani *separabilis*, czyli dający się oddzielić i rozdzielić, ani *dividuus* – oddzielony, rozdzielony, czy podzielony. W związku z tym, z dużym prawdopodobieństwem można wyciągnąć wniosek, iż Apponiusz myślał w tym miejscu właśnie o jedności w Bogu. Chciał podkreślić i zaakcentować prawdę, że Bóg jest jeden.

Obok niepodzielności, Apponiusz wymienia kolejny przymiot Trójcy Świętej:

> „In quo sacro mysterio, ablutionis aqua lavatur, sapientiae sale, suscepta individuae coaeternaeque Trinitatis fide per symboli traditionem, salitur (Ez 16,4), variarum virtutum charismatum vestimentis nuditas operitur (Ez 16,10), Spiritus sancti pinguedine per chrismatis unctionem repletur. Ubi similia in Christi corpore et melle in eius eloquiis enutritur (Ez 16,13)”[9].

---

[7] Tamże I 8, SCh 420, 150-152, ww. 95-100: „[Kościół] nazwany został Syjonem prawdziwym, ponieważ z głębokiej doliny łez bałwochwalstwa, w którą to cieleśnie upadł w Adamie, teraz sercem wstępuje na górę raju i poprzez czystość serca, mającego zostać ofiarowanym jako zwierciadło dla niepodzielnej Trójcy, staje się godny uwagi i wyniosły. W tym to Kościele wszechmogący Bóg cieszy się z [możliwości] przechadzania się jakby po urodzajnej górze i z rozdzielania pięknego nasienia swojej nauki”.

[8] „Individua Trinitas”, por. tamże I 21 i II 8.

[9] Tamże I 13, SCh 420, 158-160, ww. 176-181: „W tym to świętym misterium [ów lud] obmywa się w wodzie oczyszczenia, oczyszcza się solą mądrości, przyjąwszy wcześniej, poprzez przekaz symbolu, wiarę w niepodzielną i wiecznie współistniejącą Trójcę. Jego nagość okrywają szaty z cnót różnych charyzmatów, on sam przez namaszczenie olejem namaszczenia na nowo napeł-

Trójca Święta jest zatem niepodzielna i wiecznie współistniejąca (*individua coaeternaque Trinitas*). Do Niej należy odnieść przymiotnik *coaeternus* – co w języku polskim można oddać przez „wieczny" i „współistniejący": Trójca jest wieczna. Określenie „wieczność" sugeruje, że nie ma początku, czyli, że istnieje od zawsze, ale także, że trwa poza czasem – istnienie Trójcy wykracza poza ziemskie rozumienie czasu. Trójca jest „współistniejąca", zatem używając określeń wypracowanych przez sobór w Nicei można by powiedzieć, że w jednej substancji Trójcy współistnieją ze sobą poszczególne Osoby. Apponiusz jednak nie wprowadza terminologii soborowej, konsekwentnie stosuje w *Komentarzu* tylko pojęcie *coaeterna*, a nie greckie ὁμοούσια, czy łacińskie *consubstantialis*. Wydaje się, że również i w tym przypadku zależało mu na oddaniu wspólnotowego charakteru Trójcy, zwłaszcza, że nazwał ją także *individua*, co sugeruje jej jedność. Poza wspomnianymi przymiotami Apponiusz zwraca uwagę, iż Trójca jest przedmiotem wiary, elementem chrześcijańskiego *Credo*. Wiara ta jest początkiem nowego życia chrześcijanina, której przyjęcie prowadzi do chrztu. Ważna jest kolejność: najpierw wiara, później chrzest. Apponiusz tym samym poświadcza duszpastersko-pastoralną praktykę katechumenatu. Przed wyznaniem wiary, które w formie uroczystej miało miejsce w trakcie obrzędów chrztu (*suscepta fide [...] per symboli traditionem*), katechumeni pouczani byli o fundamentach wiary chrześcijańskiej, co Apponiusz zwięźle przypomniał: *individua coaeternaque Trinitas*. Element wyznawania prawej wiary (*recta fides*) jest znaczący dla teologii Apponiusza, co zobaczymy w następnym fragmencie.

Coaeterna Trinitas pojawia się także w innych miejscach omawianych ksiąg *Komentarza*. Przytoczmy najpierw fragment z księgi II, mówiący o odwiecznym współistnieniu Trójcy w kontekście wyznawania wiary:

> „Sicut ergo oves sine pascua et pastore subsistere minime possunt, ita docuit praesenti loco animam sine notitia rectae fidei, qua Creator noster in coaeterna Trinitate probatur consistere, et sine adiutorio divinae protectionis, nec vitam aeternam adipisci nec a diaboli morsibus liberari"[10].

Dusze zatem ludzi wierzących, należących do Kościoła, porównane zostały do owiec, które pasą się na pastwisku wskazanym przez pasterza. Owym pasterzem jest Chrystus, który troszczy się o człowieka, broniąc go przed działaniem szatana. Natomiast pastwiskiem jest wiara, a dokładniej *recta fides*, czyli prawa wiara, przejawiająca się w znajomości (*notitia*) doktryny chrześcijańskiej. Apponiusz nie wykłada całego *Credo*, gdyż jego *Komentarz* nie jest

---

nia się obficie bogactwem i dostatkiem Ducha Świętego. Tam właśnie karmiony jest mąką w ciele Chrystusa i miodem w Jego mowie".

[10] Tamże II 6, SCh 420, 238, ww. 129-133: „Skoro bowiem owce absolutnie nie mogą istnieć bez pastwiska ani bez pasterza, zatem nauczyło nas to w tym miejscu, że dusza bez znajomości prostej wiary – która głosi, że nasz Stwórca współistnieje w wiecznej Trójcy – i bez pomocy Bożej opieki nie otrzymuje życia wiecznego ani nie zostaje uwolniona od ukąszeń diabła".

przedchrzcielną katechezą, lecz wskazuje na jego podstawowy i najważniejszy element: Bóg, Stwórca, współistnieje w wiecznej Trójcy[11].

W księdze III współwieczna Trójca, pojawia się w kontekście sakramentu chrztu:

> „Nam certum est unum esse fontem baptismatis in toto mundo, ubi Trinitatis coaeternae invocato nomine tincti sanctificantur, ut ex haedis agni efficiantur"[12].

Tym razem jedność odnosi się więc nie tyle do Boga, ile do sakramentu chrztu, w trakcie którego wzywa się imienia Trójcy Świętej. To, że chrzest jest jeden, Apponiusz przyjmuje jako pewność. Dlaczego o tym wspomina, w dodatku tak mocno podkreślając tę jedność: *certum est*, *unum fons baptismatis*, *in toto mundo*? Możliwe, zakładając, że tekst *Komentarza* powstał pod koniec IV wieku, iż w ten sposób i w tej formie zabrał głos w sporze o ważność chrztu, a wyżej wymienione słowa skierował przeciwko donatystom, nowacjanom czy też zwolennikom montanizmu[13]. Apponiusz zwraca również uwagę na dwa elementy obrzędu sakramentu chrztu: zanurzenie oraz wyznanie wiary, będące tożsame z „wezwaniem imienia współwiecznej Trójcy".

W jeszcze innym miejscu o Trójcy czytamy:

> „Qui, Christo per apostolos animas ad paradisi montem vocante, id est ad suam notitiam – quomodo debeat intellegi in coaeterna potentia Trinitatis – hamatis quodammodo haereticorum verbis vel inani philosophia gentilium, in inferni foveam retrahunt per momenta"[14].

W jaki sposób powinna być rozumiana współwieczna moc Trójcy? Odpowiedź na to pytanie człowiek może odnaleźć dopiero po wcześniejszym poznaniu samego siebie. Tylko ludzie, którzy podejmują pracę nad sobą, którzy słuchając nauki Chrystusa przekazanej im przez apostołów poznają siebie – według Apponiusza poznanie siebie polega na poznaniu tego, skąd się pochodzi i dokąd się zmierza – mogą zrozumieć jak wielka jest moc Trójcy. Apponiusz powraca

---

[11] Por. tamże, SCh 420, 238, n. 1; posiadanie prawej wiary, dzięki której wierzymy w jedynego Boga w trzech współwiecznych Osobach należy rozumieć w ten sposób, że Ojciec, Syn i Duch Święty – trzy Osoby – występują w jednej Boskiej mocy; zob. *Introduction*, SCh 420, 79.

[12] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 16, SCh 420, 308, ww. 263-265: „Bowiem pewne jest, że w całym świecie jedno jest tylko źródło chrztu, gdzie wezwawszy imienia współwiecznej Trójcy, zanurzeni [w wodzie] uświęcają się, by przemienić się z kozłów w baranki".

[13] Do grona heretyków Apponiusz zalicza między innymi tych, którzy odrzucają chrzest katolicki i zmuszają swych zwolenników po powtórnego przyjęcia chrztu. O ich doktrynie pisze w księdze II swego *Komentarza* (SCh 420, 244-248), jednak nie precyzuje dokładnie o które herezje chodzi, mogą to być montaniści, donatyści lub też nowacjanie, por. SCh 420, 113-114, 369-373.

[14] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* II 9, SCh 420, 244, ww. 196-200: „Podczas gdy Chrystus, przez swych apostołów, wzywa dusze na wzgórze raju, to znaczy do poznania samych siebie – w jaki sposób powinna być rozumiana współwieczna moc Trójcy – oni [fałszywi nauczyciele] przyciągają je bez ustanku za pomocą przynęt, przez słowa heretyków lub przez próżną chwałę filozofii pogańskiej, aż do otchłani piekła".

w swoim wykładzie do zagadnienia jedności Trójcy: tym razem *coaeterna* jest moc, czy też władza lub potęga, którą Ona działa. Mowa jest o jednej i tej samej mocy, właściwej całej Trójcy.

Analizując przymioty Trójcy, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną, poniekąd związaną z Boską mocą, jej cechę:

> „Ubi introducta suscepit in se ordinem caritatis: quomodo intellegere debeat omnia illa quae carnaliter celebrata sunt in Veteri Testamento spiritaliter in Christi imaginata esse adventu, et quae humanis comparationibus de Deo in prophetis dicuntur, non infirmitate divinitatis ostendi, sed ut fragilitas humana possit, pro viribus, divinitatis magnitudinem contemplari in Trinitatis ordine, caritatem Domini, secundum Paulum apostolum, in aeternum manentem (1Cor 13, 13)”[15].

Jedną z dróg poznania Boga jest więc akt kontemplacji. Apponiusz, na zasadzie kontrastu, zestawia ludzką kruchość (*fragilitas humana*) z boską wielkością (*divinitatis magnitudo*). Coś, co na pozór nie może mieć elementów stycznych, wzajemnie się przenika. Człowiek dzięki kontemplacji ma dostęp do Boga, do trwającej wiecznie miłości Pana i wielkości Boga objawiającej się w Trójcy. Pośrednikiem między Starym a Nowym Testamentem, między tym co cielesne a duchowe, między Bogiem w Trójcy a człowiekiem, jest Chrystus. W Jego przyjściu, w tajemnicy Wcielenia, Bóg daje się poznać człowiekowi, by ten mógł kontemplować Jego wielkość. Tajemnica Trójcy jest dostępna dla człowieka w Osobie Chrystusa.

Boską zaś wielkość i moc Apponiusz charakteryzuje w następujący sposób:

> „Hoc itaque agendum est isti animae, quae (sive) magni honoris intellegatur inter alias animas, sive in scientiae charismate, sive in ordine quatenus pie quaerendo, sollertissime scrutando, non ignoret quid de scripturis divinis et de fidei statu, in qua una potentia deitatis in tribus personis clarescit, omni poscenti se reddere rationem (Ps 118, 2)”[16].

Poza kontemplacją człowiek może zatem poznać Boga za pośrednictwem Pisma Świętego oraz wiary. Poznawanie Boga wymaga jednak wysiłku, nie jest

---

[15] Tamże III 38, SCh 420, 344, ww. 653-659: „W ten sposób należy rozumieć, że wszystko to, co w sposób cielesny było obchodzone w Starym Testamencie, w sposób duchowy zostało wyobrażone w przyjściu Chrystusa i [że] to co mówi się przez proroków o Bogu, co jest porównane do tego, co ludzkie, nie ukazuje się przez niedoskonałość [słabość] boskości, lecz aby słabość [kruchość] ludzka mogła, zgodnie ze swoimi siłami, kontemplować wielkość boską w porządku Trójcy, miłość Pana, według apostoła Pawła, trwającą w wieczności”.

[16] Tamże II 20, SCh 420, 262, ww. 392-397: „Tak należy postępować duszy, przez którą rozumie się duszę wyróżniającą się między innymi [duszami] wielkim honorem, charyzmatem wiedzy oraz porządkiem. Taka dusza powinna przez pobożne poszukiwanie i najwnikliwsze badanie nie zaniedbać [nie zlekceważyć] tego, co [poznała] z Bożych Pism i z wiary – w której jedna boska moc błyszczy w trzech Osobach, by dać rozum każdemu kto ją [o to] prosi”.

ono dane każdej duszy, tj. każdemu człowiekowi, ale tym, którzy wyróżniają się spośród innych wiedzą i charyzmatem, prowadząc najwnikliwsze badania i pobożne poszukiwania Boga. Szukając Go muszą brać pod uwagę to, co zostało napisane w Piśmie Świętym oraz co głosi wiara. To dzięki wierze odkrywają fundamentalną prawdę o Bogu, że Bóg jest jeden, że jedna boska moc (*una potentia deitatis*), błyszczy w trzech Osobach. Każda z Osób Bożych, podejmując jakiekolwiek działanie, działa potęgą swej jednej boskiej mocy, określonej powyżej jako *coaeterna potentia.* W tym też fragmencie Apponiusz ukazuje kolejną prawdę na temat Trójcy, mówi o trzech Osobach działających jedną boską mocą – *una potentia deitatis in tribus personis*. Na określenie Osób w Trójcy pojawia się termin *persona*. To, co jeszcze kilkadziesiąt lat przed powstaniem *Komentarza*, na płaszczyźnie terminologii greckiej stanowiło temat sporny – πρόσωπον, ὑπόστασις, οὐσία – u Apponiusza zostało już podane w wersji łacińskiej, w formie uściślonej i doprecyzowanej przez Tertuliana. Mówiąc o „troistości" w Bogu, Apponiusz używa terminu *persona* – osoba.

Wyróżnione przez Apponiusza przymioty Trójcy dotykają sedna chrześcijańskiego dogmatu o Bogu. Bóg jest jeden, niepodzielny, działający jedną boską mocą, ale odwiecznie istniejący w trzech Osobach.

II.

Przejdźmy teraz do tekstów, wymieniających poszczególne Osoby Trójcy oraz opisujących relacje pomiędzy nimi. Przypatrzmy się najpierw relacjom wewnętrznym:

> „Fidem autem Christi si non tenuerit in Trinitate, in qua cum Patre et Spiritu Sancto coaeternus verusque Deus est, et in qua carnis adsumptione cum hominibus verus homo est, erit velut toto corpore pulcher sed incurvus renibus, qui non possit in sublime extollere caput et videre quomodo Pater et Filius et Spiritus Sanctus tres personae, sub vocabulo Verbi, in unius potentia deitatis constitunt. Quod beatus evangelista Iohannes luce clarius demonstravit dicendo: «In proncipio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. [...] Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis» (J 1, 1. 14)"[17].

Kolejną okolicznością, poza wyznaniem wiary i sakramentem chrztu, skłaniającą Apponiusza do podjęcia refleksji na temat Trójcy, są zagadnienia chrysto-

[17] Tamże I 37, SCh 420, 196-198, ww. 604-610: „Jeśli [człowiek] pomniejszy wiarę w Chrystusa w Trójcy – wiarę, że razem z Ojcem i Duchem Świętym jest wiecznie współistniejącym i prawdziwym Bogiem i że poprzez przybranie ciała jest wśród ludzi prawdziwym człowiekiem – wówczas będzie jakby piękny na całym ciele, lecz zniekształcony w nerkach. Nie będzie mógł wznieść głowy do góry i zobaczyć, w jaki sposób pod terminem Słowo współistnieją trzy Osoby – Ojciec i Syn i Duch Święty – w jednej mocy Bożej, by zobaczyć to, co błogosławiony ewangelista Jan przedstawił mówiąc jaśniej niż światło: «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. [...] A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas»".

logiczne. Wykładając naukę prawdziwą i wiarę pełną, zapewne będącą reakcją na szerzące się herezje, uczy o prawdziwym bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa[18]. Wierzyć w Chrystusa znaczy wierzyć w Trójcę, wierzyć, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem, jedną z Osób Trójcy. Równie prawdziwym, bo tym samym Bogiem, jest także Ojciec i Duch Święty. Te trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty współistnieją odwiecznie. Mają to samo odwieczne istnienie, charakteryzuje je jedna, identyczna dla wszystkich, moc Boża. Troistość w Bogu po raz kolejny określona została mianem *persona*, natomiast jedność przedstawia Apponiusz poprzez odwołanie się do jednej mocy Bożej Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wymienienie w jednym rzędzie trzech Osób: „Ojca i Syna i Ducha Świętego" może wskazywać ponadto na równość istniejącą pomiędzy tymi Osobami. Tę wspólną wszystkim Osobom naturę Trójcy, poznać może człowiek posiadający prawą wiarę, patrząc na jedną z Osób tej Trójcy – na Chrystusa, który poprzez odwieczne współistnienie z Ojcem i Duchem jest prawdziwym Bogiem, a poprzez przybranie ludzkiego ciała stał się prawdziwym człowiekiem. W Chrystusie, Bożym Słowie, można dostrzec współistniejącą Trójcę.

Nie bez znaczenia jest również zacytowany na zakończenie powyższego rozważania pierwszy werset z Janowego Prologu. Apponiusz, gdy tylko nadarzy się sposobność, chętnie odwołuje się do symboliki, także tej związanej z liczbami. Potrójne powtórzenie tego samego słowa – *Verbum* w J 1,1 ukazuje w najbardziej oczywisty i wyraźny sposób jedność trzech Osób Bożych[19].

Wspomniany już raz wątek owiec, pastwiska i pasterza powraca w kontekście wyznania wiary przez Piotra:

> „Ecce quomodo oves aliquando ad vocem veri pastoris pascuam vitae aeternae in Petro inveniunt. Et ideo Petrus tantis laudibus coronatur cum dicitur ei: «Beatus es, Simon Bar Iona, quia non revelavit tibi caro et sanguis, sed Spiritus Patris mei qui in caelis est» (Matth. 16, 17), quia ita ore eius, revelante Spiritu Sancto, gloriosa pascua et requiei sempiternae vitae cubilia Ecclesiae indicata sunt, ut iam non ultra per malos et alienos greges vel pastores vagetur, eo quod miram sententiam protulerit respondendo, quae nulli nisi soli nota erat individuae Trinitati. Tres enim evidenter coaeternae personae monstrantur: qui venit, a quo venit, et qui revelaverat Petro. Nam sicut terra, solis calore et pluvia, pascuam iumentis (Ps 103, 14) victumque hominibus germinare ad vitam praesentem probatur, ita et Dei Filius in adventu suo,

[18] Heretycy i związane z nimi heretyckie doktryny zajmują znaczące miejsce w *Komentarzu* Apponiusza. Mianem heretyka określa tych, którzy głoszą coś sprzecznego, przeciwnego ortodoksyjnej nauce. Apponiusz całą listę znanych mu herezji wymienia w księdze II 10, SCh 420, 244-248 i 369-373 (*Les hérétiques chez Apponius*).

[19] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 37, SCh 420, 198, n. 1; *Introduction*, s. 81.

manifestando clementissimam Trinitatem, vitam dedisse animabus credentibus comprobatur"[20].

Apponiusz rozpoczyna tu komentarz od przytoczenia słów Chrystusa, skierowanych do Piotra, które, jak zaznacza wydawca tekstu, podaje za ewangelistą Mateuszem. Piotr ukazany został jako przywódca stada, który przekazuje wierzącym głos prawdziwego pasterza – naukę Chrystusa. Za pośrednictwem Piotra przekazana została wierzącym również wiara, zapewniająca im życie wieczne. On to dostąpił łaski szczególnego wybrania i chwały, by dzięki objawieniu Ducha Świętego mógł poznać to, co znane jest wyłącznie Trójcy Świętej. Cytując Ewangelistę Apponiusz nazywa Piotra błogosławionym, ponieważ prawdy o Bogu, które ma przekazać Kościołowi, by ten nie zbłądził, podążając za stadami „obcych pasterzy", nie poznał na sposób cielesny, poprzez ciało i krew, lecz objawił mu ją Duch Ojca Chrystusa. Apponiusz wyraźniej niż ewangelista Mateusz dostrzega objawienie się całej Trójcy w wyznaniu Piotra. Pojawia się u niego Duch Święty (*Spiritus Patris mei*), który u Mateusza nie występuje[21]. Jak zauważa wydawca tekstu – B. de Vregile, powołując się na pracę H. Köning, taki zapis Mateuszowej lekcji nie jest poświadczany przez starożytne wersje, a wyjątek, poza Apponiuszem, stanowi tylko *Contra Nestorium* Jana Kasjana[22].

Kolejny raz wymienione zostały trzy Osoby Trójcy: Chrystus prawdziwy pasterz – ten, który mówi do Piotra, Duch nazwany Duchem Ojca i Ojciec. Trójca nazwana została niepodzielną (*individua*), zatem, jak zostało to już wyjaśnione, jej Osoby znajdują się w nierozerwalnej relacji. Tę wyjątkową relację i w ogóle wyjątkowość samej Trójcy Apponiusz doprecyzowuje w następnym zdaniu: *Tres enim evidenter coaeternae personae*. Trójca to trzy odwiecznie razem istniejące Osoby. Relacje opisujące Trójcę opierają się na dwóch czynnościach: przychodzenia i objawiania. Relacje między Ojcem i Synem okre-

[20] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* II 8, SCh 420, 240, ww. 152-166: „Oto w jaki sposób owce, kiedyś w osobie Piotra, odkryły za głosem prawdziwego pasterza pastwisko życia wiecznego. I oto Piotr jest przystrojony wieńcem takiej chwały, gdy mówi mu [Pan]: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Duch Ojca mojego, który jest w niebie». Ponieważ dzięki objawieniu Ducha Świętego jego ustami wskazane zostały Kościołowi pastwiska chwalebne i łoża odpoczynku życia wiecznego, aby już nie błąkał się [Kościół] przez złe i obce stada i pasterzy. W tej to zadziwiającej sentencji przyniósł odpowiedź, która została poznana wyłącznie niepodzielnej Trójcy. Bowiem oczywiście trzy współwieczne Osoby objawiły się: ten, który przychodzi, ten od którego przychodzi i ten, który objawił się Piotrowi. Bowiem jak ziemia, przez ciepło słońca i deszcz wydaje pastwisko dla użytku zwierząt i pożywienie na użytek ludzi dla życia obecnego, tak i Syn Boży w swoim przyjściu, objawiając najłagodniejszą [najłaskawszą] Trójcę, dał życie duszom wierzących".

[21] Por. Mt 16, 17: „Respondens autem Iesus dixit ei: beatus es Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus qui in caelis est".

[22] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* II 8, SCh 420, 240-241, n. 2; zob. Joannes Cassianus, *Contra Nestorium* III 13.

śla przychodzenie/przyjście (*venire*); Apponiusz nie wspomina nic na temat „ojcostwa" i „synostwa". Syn jest tym, który przyszedł, natomiast Ojciec jest tym, od kogo przyszedł. Bliski jest w tej kwestii teologii św. Jana (z Prologu), który pisał, że „Słowo było u Boga", zatem logiczne jest, że Syn musiał być przy Bogu, skoro od Niego przyszedł. Natomiast do Ducha Świętego odnosi się objawianie (*revelare*). To dzięki Duchowi Świętemu, Kościołowi, za pośrednictwem Piotra, zostały objawione rzeczywistości boskie – chwalebne pastwiska i łoża odpoczynku życia wiecznego. Tym razem to Duch Święty jest łącznikiem pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie. On odkrywa przed człowiekiem zakryte tajemnice Boga.

Warto też zwrócić uwagę na ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu, w którym pojawia się jeszcze jeden przymiot Trójcy, a mianowicie łagodność – „Chrystus objawia najłagodniejszą (najłaskawszą) Trójcę". Tym razem Trójca odnosi się bezpośrednio do życia religijnego człowieka, stąd rolnicze porównania i odwołania do porządku natury, a nie do sporów teologicznych, czyli teorii.

Jeszcze wyraźniej relacje wewnątrztrynitarne opisane zostały w następujących wierszach:

> „In quo ordine caritatis, quid aliud credendum est primum imbui, nisi ut credat, et agnoscat primum debere Patrem nominari, in quo Filius semper ut verbum in voce; secundo Filium, in quo semper Pater; tertio Spiritum Sanctum, qui vera ratione de voce et verbo, de Patre et Filio procedere comprobatur"[23].

Apponiusz wymienia więc trzy Osoby Boże: Ojca, Syna i Ducha, które połączone są relacjami przypominającymi naturę słowa i głosu. Mówiąc o porządku w Trójcy, dokładniej o porządku miłości (*ordo caritatis*), daleki jest od wprowadzania jakiejś nierówności czy podporządkowania Osób w Trójcy. Ten porządek określa nie podporządkowanie (subordynacja), ale pochodzenie Syna i Ducha Świętego. Najpierw wymienia Ojca, w którym Syn jest zawsze niczym słowo w głosie. Następnie opisuje tę relację odwrotnie, mówi o Synu, w którym trwa zawsze Ojciec. Opisując relację między Ojcem i Synem Apponiusz używa czasownika „być", a dokładniej „być w", „trwać". Ojciec i Syn są zawsze w sobie, wzajemnie przenikają się. Natomiast relacja Ducha Świętego względem Ojca i Syna oddana została przy pomocy czasownika *procedere* – pochodzić. Duch Święty pochodzi z głosu i słowa, pochodzi od Ojca i Syna. Twierdzenie o podwójnym pochodzeniu Ducha Świętego możemy znaleźć również w księdze VI i XII *Komentarza*[24].

---

[23] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* III 39, SCh 420, 344-346, ww. 661-667: „W tym uporządkowaniu miłości, cóż innego przekazane jest do wierzenia, jeśli nie to, aby wierzyć, że [Bóg] najpierw musi być nazwany Ojcem, w którym zawsze jest Syn, jak słowo w głosie; po drugie Synem, w którym zawsze jest Ojciec; i po trzecie Duchem Świętym, który pochodzi w rzeczywistości z głosu i słowa, z Ojca i Syna".

[24] Por. tamże III 39, SCh 420, 346-347, n. 1; *Introduction*, s. 80, 83.

Na określenie pochodzenia Ducha Świętego Apponiusz nie używa technicznego terminu *Filioque*, gdyż do chrześcijańskiego *Credo* weszło ono dopiero w VII wieku[25], ale wydaje się, iż intuicyjnie zbliżył się właśnie do tej terminologii. Daleki jest natomiast w tym fragmencie od myśli teologii wschodniej, której przedstawiciele, opisując pochodzenie Ducha używali wyrażenia *per Filium*. Według nich Duch miał pochodzić od Ojca, ale udzielany był przez Syna, czy też za pośrednictwem Syna[26]. Takie rozwiązanie mogło sugerować nierówność Osób Trójcy i w swych konsekwencjach prowadzić do powstania doktryn heretyckich. Przykładem tego mogą być macedonianie, którzy w IV wieku negowali bóstwo Ducha Świętego, uważając Go za stworzenie[27]. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, co skłoniło Apponiusza do wyboru takiego, a nie innego słownictwa. Jest wielce prawdopodobne, że zależało mu na podkreśleniu właśnie równości wszystkich Osób Trójcy, być może też, że zabrał głos w dyskusjach przeciw szerzącym się herezjom.

Przyjętą powyżej argumentację, iż Apponiuszowi zależało na głoszeniu prawej wiary, wolnej od herezji, może potwierdzić kolejny fragment:

> „Quisquis enim sic confitetur potentiam Trinitatis, ut gradus vel tempora ponat, tortuoso confiteri probabitur corde, et non sequitur confitendo eum cui dixit propheta: «Confitebor tibi, Domine, in directione cordis, in eo quod didici iuditia iustitiae tuae» (Ps 118, 7). Danda est ergo prae omnibus opera sollertissime rectae fidei regulae, sicut est omnipotens Deus in Trinitate, obtinendae, quod bonorum omnium et notitiae iudicis fundamentum esse probatur"[28].

Nauka o Trójcy jest podstawowym elementem chrześcijańskiego *Credo*, i Apponiusz wyraził troskę o potrzebę przekazywania i uczenia „reguły prawej

---

[25] Por. *Concilium Toletanum VIII* (a. 653); Breuning, *Nauka o Bogu*, s. 173.

[26] Wewnętrzne relacje zachodzące w Trójcy na gruncie teologii wschodniej starali się usystematyzować Ojcowie Kapadoccy. Najsłabszym ich punktem była nauka o pochodzeniu Ducha Świętego. Duch, podobnie jak Syn, ma swój początek w Ojcu. Dla odróżnienia Go od Syna nie mówili o relacji zrodzenia, ale pochodzenia. Problemem pozostało jednak pytanie, w jakiej relacji do siebie znajdują się Duch i Syn. Kwestię tę starał się rozwiązać Grzegorz z Nyssy, który uczył o pochodzeniu Ducha od Ojca przez Syna, por. Breuning, *Nauka o Bogu*, s. 166, H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, 221-224.

[27] O macedonianach por. Breuning, *Nauka o Bogu*, s. 156. W księdze II p. 10 Apponiusz podaje dość szczegółową listę herezji. Z interesujących nas heretyków pojawia się tam osoba Macedoniusza (negującego bóstwo Ducha Świętego) oraz Ariusza (negującego bóstwo Syna Bożego), por. SCh 420, 369-370.

[28] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 38, SCh 420, 198-200, ww. 620-627: „Ktokolwiek więc wyznaje moc Trójcy, lecz wyróżnia w niej stopniowalność lub czasowość, będzie skłonny do wyznawania jej, ale sercem krętym, nie podąża [w swym wyznaniu] za tym, któremu prorok mówi: «Wyznam Tobie Panie w prawości serca, że nauczyłem się twojej sprawiedliwości i sądów». Trzeba więc przed wszelkim działaniem bardzo zręcznie nauczyć się reguły prawej wiary – jak to, że wszechmogący Bóg jest w Trójcy, aby uchwycić, że Bóg jest fundamentem wszystkiego co dobre i podstawą znajomości prawa".

wiary" (*recta fidei regula*). Potrzeba ta była spowodowana szerzącymi się herezjami, zwłaszcza subordynacjanizmu i arianizmu, kwestionującymi chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej. Arianizm skupiał się głównie na relacji między Bogiem Ojcem a Synem. Syn został zaliczony przez Ariusza w poczet stworzeń Bożych. Nie istniał z Bogiem od początku, odwiecznie, ale jego istnienie ma początek w czasie. Boga możemy nazywać Ojcem dopiero od momentu stworzenia Syna. Naukę Ariusza odrzucił Sobór Nicejski (325), podkreślając prawdziwe bóstwo Syna i Jego współistotność z Ojcem. Natomiast subordynacjonizm jako antytrynitaryzm podporządkowywał sobie nawzajem poszczególne Osoby Trójcy Świętej, sugerując, że Syn i Duch co do natury są niżsi od Ojca. Potępieniem subordynacjonizmu są kanony synodu rzymskiego z 382 roku[29]. Do wspomnianych herezji odnosi się tekst powyższy Apponiusza: *Quisquis enim sic confitetur potentiam Trinitatis, ut gradus vel tempora ponat* – „Ktokolwiek bowiem wyznaje moc Trójcy, lecz wyróżnia w niej stopniowalność (subordyanacjonizm) bądź czasowość (arianizm)". Dbając o czystość nauki w kwestii fundamentalnej, jaką jest dogmat o Trójcy, Apponiusz przypomina prawdę, iż wszechmogący Bóg jest w Trójcy i że jest On podstawą wszelkiego dobra i znajomości prawa[30].

Opisane powyżej relacje między Osobami Trójcy – „przychodzenie", „bycie w", „objawianie", „pochodzenie" – ukazywały wewnętrzną naturę Trójcy, czyli to, jaka jest Trójca sama w sobie. Lecz Trójca znajduje się także w relacji do świata i do człowieka. Przykłady oddziaływania Trójcy na życie ludzi znajdziemy także w trzech pierwszych księgach *Komentarza*:

> „Quicumque ergo unum Deum, omnium factorem, in tota virtute (Deut. 6, 5) crediderit adorandum, et hunc per Verbum et Spiritum sibi coaeternum omnia quae sunt formavisse, rectus in conspectu Dei probabitur (Hi 1, 1)"[31].

Mówiąc o Bogu poruszamy się na płaszczyźnie wiary, a nie wiedzy. Opis relacyjnego charakteru Boga, Apponiusz rozpoczyna od jedności w Bogu, należy adorować jednego Boga. Nazywa tego jednego Boga Stwórcą wszystkiego. To znaczy, że wszystko, co istnieje, cały świat stworzony pochodzi od Boga, ma swój początek i źródło w Bogu. Po tym pojawiają się kolejne Osoby Boże: Słowo (*Verbum*) i Duch (*Spiritus*), poprzez które działa Bóg (*Deus*). Apponiusz wyraźnie opisuje relacyjne działanie całej Trójcy, choć nie pojawia się termin Ojciec. Mówi o Synu i Duchu wiecznie istniejących (*sibi coaeternum*) z Bogiem. Powołując się na Henryka Pietrasa, wyjaśniającego, że Bóg Ojciec

[29] Por. *Concilium Romanum* (a. 382) can. 16, tłum. BF IV 11, Poznań 1989, 157: „Jeśli kto nie przyjmuje, że Duch Święty jest prawdziwie i właściwie z Ojca, tak jak Syn, że jest z substancji Bożej i jest prawdziwym Bogiem sam się wyłącza ze społeczności wiernych".

[30] Por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 38, SCh 420, 200-201, n. 1.

[31] Tamże I 36, SCh 420, 194, ww. 583-586: „Ktokolwiek jednak uwierzy, że należy całą mocą adorować jednego Boga, Stwórcę wszystkiego, i że poprzez Ducha i Słowo wiecznie istniejące razem z Bogiem, Bóg nadał kształt wszystkiemu, co istnieje, ten będzie prawy w oczach Boga".

od początków chrześcijaństwa utożsamiany był z Bogiem Stwórcą, a pojęcia „Bóg Stwórca" i „Bóg Ojciec" traktowane były synonimicznie, można założyć, iż Apponiusz używając słowa Bóg (*Deus*) miał na myśli właśnie Boga Ojca, pierwszą Osobę Trójcy[32]. Wyraził to precyzując działanie Boga w stosunku do świata. Swe rozważania oparł zapewne na Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim, gdzie również Bóg Stwórca określany jest mianem Ojca: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae*. Bóg Ojciec nazwany jest Stwórcą wszystkiego – *omnium factorem*, natomiast Syn i Duch niejako „współdziałają" z Ojcem w stwarzaniu, nadając odpowiedni kształt wszystkim bytom. Bóg jest jeden, ale w trzech równych w Bóstwie Osobach. Objawił się w jednej misji – w misji stworzenia świata – ale w różnych aspektach tego działania – Bóg (Ojciec) stwarza, nadając przez Syna i Ducha kształt temu co stworzył.

Działanie Trójcy na człowieka najwyraźniej przejawia się w momencie chrztu. Powróćmy jeszcze raz do drugiej części przytoczonego już wcześniej fragmentu:

> „In quo sacro mysterio, ablutionis aqua lavatur, sapientiae sale, suscepta individuae coaeternaeque Trinitatis fide per symboli traditionem, salitur (Ez 16, 4), variarum virtutum charismatum vestimentis nuditas operitur (Ez 16, 10), Spiritus Sancti pinguedine per chrismatis unctionem repletur. Ubi similia in Christi corpore et melle in eius eloquiis enutritur (Ez 16, 13)"[33].

Działanie Trójcy ograniczone zostało do przykładu dwóch Osób – Ducha Świętego i Syna[34]. Najpierw czytamy o Duchu, że przyczynia się On do rozwoju cnót i charyzmatów w człowieku, a ów rozwój dokonuje się dzięki otrzymanemu namaszczeniu. Chrystus natomiast jest dla wierzących pokarmem, mąką w ciele i miodem w głoszonej nauce. Interpretując zacytowany fragment w sposób symboliczny, można doszukać się w nim niezwykle zwięzłego, a zarazem bardzo precyzyjnego i szczegółowego opisu praktyki wprowadzania katechumena do wspólnoty chrześcijańskiej. Już w najwcześniejszych opisach katechumenatu i obrzędów chrztu czytamy, że nowoochrzczeni po złożeniu wyznania wiary po raz pierwszy uczestniczyli w Eucharystii. U Apponiusza jest chrzest z dokładnym opisem obrzędu: obmycie wodą, wyznanie wiary w Trójcę Świętą związane z oczyszczeniem solą mądrości[35], przywdzianie szaty i namaszczenie Duchem Świętym. Po tym następuje mowa o pokarmie, o mące w ciele Chrystusa i o miodzie w Jego mowie. Ciało Chrystusa i Jego mowa mogłyby wpisać się w podwójny charakter Eucharystii – w liturgię słowa, gdzie Chrystus daje człowiekowi jako pokarm swoją naukę spisaną w Piś-

---

[32] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 155.

[33] Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 13, SCh 420, 158-160, ww. 176-181.

[34] W wierszach 175-176 powyższego cytatu Apponiusz nazwał Chrystusa Synem Bożym – *Christus Filius Dei*.

[35] O soli mądrości por. Apponius, *In Canticum Canticorum Expositio* I 13, SCh 420, 158-159, n. 3.

mie Świętym oraz w liturgię eucharystyczną, w czasie której daje mu swoje Ciało, skryte pod postacią chleba. Apponiusz nie czyni jednak tak wyraźnej aluzji do Eucharystii, jak do chrztu.

W kolejnym fragmencie o pokarmie czytamy takie słowa:

> „Hoc ergo lacte doctrinae vitam aeternam conferente praedicta ubera dilecti Ecclesiae manant, Christi Domini nostri, de cuius pectore lacteam vitam aeternam, quam Adam perdiderat, per candorem doctrinae in apostolis infusam, quasi per ubera in credentibus suscepit Ecclesia, et suis posteris, quasi ex lacte, butyrum effectum, per interpretationem sermonis cotidie porrigit. Nam ubera trinum in se continent sacramentum per lactis naturam: id est caseum, liquorem et, cum fuerit arte subactus, liquor reddit butyrum (Prov. 30, 33). Ita et lactea apostolica doctrina, cum invenerit magistrum, declarat intra se contineri individuam Trinitatem. Quibus alimentis nisi indesinenter usa fuerit anima, non poterit vivere in aeternum. Quem cibum Ecclesia de supradictis uberibus in baptismatis suscepit sacramento, ubi trina confessione, Patris et Fillii et Spiritus sancti notitiae odorem (Matth. 28, 19; 2Cor. 2, 14) cognoscit, cum ei saepedictum doctrinae lac triformem contulerit redemptionis medelam: liquorem scilicet baptismatis candidissimum, suavemque caseum corporis Christi, et pinguissimum butyrum, sacri chrismatis oleum, per quod Spiritus Sanctus infunditur”[36].

Człowiek żyje, dorasta i rozwija się, dzięki temu, że na różnych etapach swojego życia otrzymuje odpowiedni pokarm. Młody w wierze Kościół potrzebuje pokarmu najlepiej przyswajanego, czyli mleka – nauki dającej życie wieczne. Naukę tę, jak niemowlę z piersi matki, Kościół otrzymywał najpierw bezpośrednio od Chrystusa, następnie poprzez jego następców – apostołów. To oni zostali wyznaczeni do głoszenia wszystkim wierzącym czystej nauki, bez żadnych domieszek herezji, by przypadkiem nie zaszkodzić dorastającemu Kościołowi. Nauka przekazywana przez apostołów wymagała pewnej interpretacji, której to wyjaśnienia podjął się Kościół. Nauka płynąca z piersi Chrystusa,

[36] Tamże I 21, SCh 420, 170-172, ww. 321-339: „Te wspomniane piersi, przynoszące mleko nauki dla życia wiecznego, należą do umiłowanego Kościoła, którym jest Chrystus, nasz Pan. Z jego klatki piersiowej, jakby z piersi, przyjął Kościół w osobie wierzących mleko życia wiecznego, które utracił Adam, a które zostało wylane na apostołów dzięki czystości nauki. Kościół zaś codziennie, poprzez wyjaśnianie słów, przekazuje swoim dzieciom, w jaki sposób z mleka robi się masło. Bowiem piersi, przez ich mleczną naturę, mają potrójną symbolikę: to jest ser, ciecz czyli mleko, a gdy mleko zostanie wyrobione, wówczas da masło. Tak i mleczna nauka apostolska, kiedy znajdzie nauczyciela, wyjaśnia, jak łączy się w sobie niepodzielna Trójca. Jeśli dusza nie będzie nieustannie korzystała z tego pożywienia, nie będzie mogła żyć w wieczności. Kościół przyjął ten pokarm ze wspomnianych piersi w sakramencie chrztu, gdzie przez potrójne wyznanie poznaje zapach wyobrażenia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wspomniane już wiele razy mleko nauki przyniosło Kościołowi potrójną kurację odkupienia: oczywiście najbielszą ciecz chrztu, smakowity ser Ciała Chrystusa i najbardziej tłuste masło – olej świętego namaszczenia, przez które Duch Święty został wylany”.

przez jej mleczny charakter czy też naturę, łączy się potrójną symboliką: ser, ciecz (czyli mleko) i masło wyrabiane z mleka. Każdy z wierzących zauważa, że ser, mleko i masło mają tę samą naturę, pochodzą z tego samego źródła, powstają z tych samych składników, ale jednak są czymś innym, odrębnym, inaczej smakują, mają inne przeznaczenie i zastosowanie. Analogicznie rzecz się ma z Trójcą Świętą. Kościół potrzebuje dobrych nauczycieli, by potrafili wytłumaczyć wiernemu ludowi, jak łączy się w sobie niepodzielna Trójca. Odwołując się w sposób obrazowy do porównania i zestawienia sera, mleka i masła, jest wielce prawdopodobne, iż w tym miejscu Apponiuszowi zależało na wprowadzeniu zagadnienia współistotności Trójcy. Wszystkie Osoby Trójcy mają tę samą, posługując się wprowadzonym symbolem, powiedzielibyśmy „mleczna naturę". Są identyczne co do istoty, ale inaczej dają się poznać i uchwycić człowiekowi.

Działanie Trójcy „na zewnątrz" ponownie zostało zawężone do działania dwóch Osób, Syna i Ducha Świętego. Rozpoczyna się od momentu chrztu człowieka. Chrzest jest początkiem drogi poznawania Boga w trzech Osobach – wyobrażenia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Człowiek ochrzczony nie posiada pełnej wiedzy dotyczącej rzeczywistości boskich, ale dzięki potrójnemu wyznaniu wiary w Boga zaczyna posiadać pewien „zapach wyobrażenia o Nim", że jest w trzech Osobach. Zapach wskazywałby właśnie na tę mglistość wiedzy, nie jest to ani głos słyszany przez wierzących, ani widok – ochrzczeni nie mają bezpośredniego oglądu Boga, ani dotyk, ani też smak, tylko zapach. Chrzest – woda chrztu świętego, symbolicznie nazwana „najbielszą cieczą chrztu", ma takie samo znaczenie dla duchowego rozwoju człowieka, jak mleko dla niemowlęcia. Gdy niemowlę podrośnie można mu podać pokarm stały, w znaczeniu duchowym, a będzie to smakowity ser Ciała Chrystusa. Dopełnieniem do tego stałego pokarmu jest wyrobione z mleka masło – działanie Ducha Świętego. Apponiusz i w tym fragmencie konsekwentnie stosuje wprowadzone wcześniej symbole. Chrystus, poprzez swoje ciało daje się człowiekowi jako pokarm, natomiast Duch Święty, porównany do tłustego masła, wylewa się na ochrzczonych, namaszczając ich olejem świętego charyzmatu.

Działanie Trójcy na człowieka w sposób symboliczny zapowiedziane było już w Starym Testamencie. Zaangażowanie Boga w opiekę nad swym ludem, Apponiusz wyjaśnił wykorzystując obraz zaczerpnięty z Księgi Wyjścia:

> „Quae agnovit se in figura omnia instrumenta Veteris Testamenti portasse, et se de errore gentilium ad baptismum per legem et sacerdotum officia ex Aegypto esse deductam. Quae sibi columnam nubis in defensione ab aestu incentivorum daemonum, et ignis columnam (Ex. 13, 21-22) in Sancti Spiritus forma praecessisse agnoscit, per quem Pater revelat abscondita sacramenta. Quae manna in Verbo carnefacto vitam hominibus conferente suscepit, quod multiplex est et minutum (Ex. 16, 14), statim diluculo colligendum, mox no-

titia eius illuxerit cordibus nostris, antequam ardor avaritiae, antequam ardor vanae gloriae, antequam ardor libidinis exhalet in nobis"[37].

Każda z Osób Trójcy Świętej odgrywała inne, właściwe sobie zadanie, w inny sposób uczestniczyła w wyprowadzeniu ludu wybranego z niewoli, w inny sposób uczestniczy w życiu człowieka ochrzczonego. Wydaje się, że tym, który koordynował wszystko był Ojciec. Jego działanie dokonało się za pośrednictwem Ducha Świętego i Słowa. On objawia ludowi zakryte tajemnice, posługując się Duchem Świętym, ukrytym pod figurą kolumny ognia, który oświeca serca wierzących. Działanie Ducha wiąże się z objawianiem tego, co zakryte, i oświetlaniem, bądź też oświecaniem serca człowieka, by potrafiło przyjąć objawiane tajemnice. Ojciec także karmi lud manną na pustyni– Słowem Wcielonym – dając mu prawdziwe życie.

Na zakończenie zobaczmy jeszcze, jakie dary otrzymuje Kościół trzymający się zasad „prawej wiary":

„Tria sunt scilicet quae in isto odore laudantur, unguendo, rigando lacrimis, et osculando Domini pedes (Lc. 7, 38). In quo prima laus est Ecclesiae bonitatis, unum confitendo Deum, qui testimonio Christi solus est bonus (Matth. 19, 17), qui erat in ore prophetarum. Secunda laus est disciplinae, unicum Filium credendo Dei, super quem, testimonio Esaiae prophetae, disciplina pacis nostrae, florens, germinans fructum in virga Aaron (Ex. 17, 5-8, Prov. 22, 15), ad nos transfusa est in figura Aaron, adserente Esaia: «Disciplina pacis nostrae super eum, et vulnere eius sanati sumus» (Is. 53, 5); quae disciplina, paterno adfectu invitando ad laetitiam regni caelorum, terrendo aeternis tormentis gehennae, per quatuor evangelia germinavit. Tertia vero odoris est laus scientiae, cognitio Spiritus Sancti qui odorem vitae, octo beatitudines, emanavit; qui in terra recta, id est viventium, ductor esse probatur, clamante David ad Deum Patrem: «Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam» (Ps 142, 10). Quae tria omnium bonorum fundamenta esse probantur; quae in se baptismum, paenitentiam et martyrium continere docentur; quae tria gloriosa de supradicta Trinitatis confessione Ecclesia gaudet in se cotidie fundi, cuius vox est per prophetam in centesimo octavo decimo psalmo, ut in se tria ista conferantur cotidie, dicendo: «Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me, quia mandatis tuis credidi, Domine» (Ps 118, 66)"[38].

---

[37] Tamże II 15, SCh 420, 254-256, ww. 304-313: „[Ten lud] poznał, że za pomocą figur zostały mu powierzone wszystkie pouczenia Starego Testamentu, i że to on został wyprowadzony z Egiptu, przechodząc z błędu pogańskiego, przy pomocy prawa i posługi kapłanów, aż do chrztu. On poznał, że kolumna obłoku wyprzedzała go, by go bronić przed żarem pokus demonów, a kolumna ognia symbolizowała Ducha Świętego, przez którego Ojciec objawia ukryte tajemnice. On otrzymał w Słowie wcielonym, które daje ludziom życie, tę delikatną i liczną mannę, którą trzeba zbierać od świtu – od momentu, gdy Jego wiedza oświeci nasze serca, zanim powstanie w nas żar chciwości, żar próżnej chwały, żar rozkoszy".

[38] Tamże III 9, SCh 420, 296-298, ww. 136-157: „Bez wątpienia trzy dary są chwalone w tym

Apponiusz wypowiada przytoczone słowa, udzielając potrójnej pochwały Kościołowi.

W sensie historycznym – literalnym, na pochwałę zasłużyła nierządnica, która przyszedłszy do domu faryzeusza Szymona przyniosła ze sobą drogocenny flakonik olejku i namaściła nim głowę Chrystusa, swoimi łzami obmyła jego nogi i całowała stopy Pana. Dom wypełnił się zapachem olejku, a Chrystus pochwalił ją za ten dobry uczynek. Potrójna jest pochwała dla Kościoła, potrójne są dary, które otrzymuje, i trzy są Osoby Boże, w które należy wierzyć i wyznawać. W znaczeniu alegorycznym za każdą pochwałę należy się Kościołowi dar. Kolejny raz zauważamy, że Apponiusz odwołuje się do zmysłu węchu, jako narzędzia poznania Boga. Przymioty Boga, jako dary, przenikają duszę człowieka, tak jak zachwyca go przyjemny zapach nardu, przenikając przez jego nozdrza. Owe przymioty Boga, które udzielane są Kościołowi i pojedynczym duszom: dobro, *disciplina* (nauka, porządek, poprawność)[39] i wiedza zostały przyporządkowane poszczególnym Osobom Trójcy. Dobrem jest Bóg. Choć Apponiusz nie mówi wprost o Bogu Ojcu, z dużym prawdopodobieństwem możemy założyć, iż myślał w tym momencie o pierwszej Osobie Bożej. Dobro wylewa się na Kościół, jako pochwała za wyznawanie wiary w jednego Boga, który według świadectwa Chrystusa, sam jeden jest prawdziwym dobrem. Drugim darem jest prawa nauka, którą Kościół otrzymuje dzięki wierze w jedynego Syna Bożego. Owa prawość Kościoła (*disciplina*) wydała owoc dzięki nauce zawartej w czterech ewangeliach. Trzecim darem jest wiedza, będąca pochwałą za poznanie Ducha Świętego przynoszącego Kościołowi życie. Te trzy wspomniane dary udzielane są Kościołowi codziennie poprzez wyznanie wiary w Trójcę.

---

zapachu: namaszczenie, obmycie łzami i całowanie stóp Pana. Pierwszą pochwałą Kościoła jest dobro: wyznaje jednego Boga, który, według świadectwa Chrystusa, jedyny jest dobrem, który był na ustach proroków. Drugą pochwałą jest nauka (poprawność): wierzy w jedynego Syna Boga, na którym, według świadectwa Izajasza, zasiadła nauka naszego pokoju, kwitnąc i wydając owoc w lasce Aarona, w figurze Aarona dla nas została przemieniona. Izajasz mówi: «Nauka pokoju naszego na nim i raną jego jesteśmy uzdrowieni». Ta nauka wydała owoc dzięki czterem ewangeliom, poprzez zachętę ojcowskiej czułości do radości nieba, przez przerażanie wiecznymi udrękami gehenny. Trzecią pochwałą prawego zapachu jest wiedza: poznał Ducha Świętego, który wydziela zapach życia, osiem błogosławieństw. On jest [naszym] przewodnikiem do ziemi prawej, to jest „żyjącej", jak [to jest] w wołaniu Dawida do Boga Ojca: «Duch Twój dobry prowadzi mnie po prostej ziemi». Te trzy dary uznaje się za fundamenty wszelkiego dobra, które zawierają w sobie chrzest, pokutę i męczeństwo. I Kościół cieszy się, że te trzy chwalebne dary wylewają się na niego codziennie ze wspomnianego wyznania Trójcy. To jego [Kościoła] głos mówi przez proroka w 118. Psalmie, prosząc aby te trzy dary były mu przynoszone codziennie: «Dobrocią nauką i wiedzą poucz mnie, ponieważ uwierzyłem twoim przykazaniom Panie».

[39] *Disciplina* jest terminem wieloznacznym, w kontekście wypowiedzi Apponiusza, może oznaczać „nauczanie kościelne" lub obowiązującą naukę.

***

Wydaje się, że nauka teologiczna Apponiusza posługuje się już konkretnymi terminami. Chcąc określić czas powstania utworu, na podstawie zastosowanej terminologii trynitarnej (nazwanie „troistości" w Trójcy mianem osoba – *persona*), określenia relacji wewnątrztrynitarnych (pochodzenia Syna i Ducha Świętego od Ojca), polemiki i konfrontacji ze znanymi Apponiuszowi herezjami trynitarnymi oraz sformułowaną przeciwko nim ortodoksyjną nauką, musimy go usytuować w okresie już rozwiniętej nauki o Trójcy, po dwóch pierwszych soborach powszechnych. Korzystając z innych źródeł można przyjąć, iż Apponiusz napisał swój *Komentarz* na przełomie IV i V wieku, w okresie Soboru Chalcedońskiego, zatem w czasie, gdy dogmat trynitarny nie przysparzał już większych problemów interpretacyjnych, natomiast kwestie chrystologiczne nie zostały jeszcze do końca rozwiązane i zdefiniowane[40]. Apponiuszowa *Trinitas* to trzy Osoby Boże: Ojciec, Syn i Duch, występujące niejednokrotnie pod różnymi określeniami. Ojciec (*Pater*) bywa nazywany po prostu Bogiem (*Deus*), Syn często pojawia się pod terminem Słowo (*Verbum*), natomiast Duch określany jest jako Duch Święty (*Spiritus Sanctus*) lub też Duch Ojca (*Spiritus Patris*). Osoby Trójcy znajdują się w podwójnego typu relacjach: zachodzących pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy (Trójca immanentna) oraz wypływających poza samą Trójcę, na zewnątrz, do świata i człowieka (Trójca ekonomiczna)[41].

Zagadnienia związane z Trójcą Świętą, podejmowane przez Apponiusza, wpisują się w nurt troski Ojców i pisarzy kościelnych o czystość wiary i poprawność chrześcijańskiej doktryny, której fundamentem jest dogmat o Trójcy. W epoce i środowisku narażonym na wpływy myśli heretyckich ważne było, aby wyznawana przez chrześcijanina wiara, była wiarą prawą. Apponiusz, posługując się językiem symboli, metafor i analogii, przypomina podstawowe prawdy o Bogu: poprzez opis przymiotów Trójcy podkreśla w Bogu jedność, a poprzez opis relacji – troistość Osób.

[40] Problem datacji *Komentarza* szczegółowo przedstawiony został we wstępie, por. *Intruduction*, SCh 42, 37 i 111-115. Argumentem za powstaniem *Komentarza* przed rokiem 431, może być brak w nim jakiejkolwiek wzmianki o potępieniu Nestoriusza na soborze w Efezie, przy równoczesnej krytyce Ariusza czy subordynacjonizmu. Jak zauważają wydawcy tekstu również sformułowania teologiczne stosowane przez Apponiusza, jak *persona*, *adsumptus*, czy *procedere*, wskazują, że jego słownictwo nie osiągnęło jeszcze dokładności i precyzji charakterystycznej dla formuły Chalcedonu, czyli *Komentarz* musiał powstać przed rokiem 451.

[41] Terminologia za: Breuning, *Nauka o Bogu*, s. 31-32.

TRINITARIAN TERMINOLOGY IN APPONIUS' *EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM* (BOOK I-III)

(Summary)

Although Apponius' Expositio in Canticum Canticorum refers directly to one of the books of the Old Testament, by dint of the allegorical exegesis used by it's author, we can find there many New Testament subjects and theological problems. It also contains knowledge about the Holy Trinity. In the article there were used quotations about the Holy Trinity (from books I-III), one can find either the very noun "Trinity" (Trinitas) or individual Persons in the Holy Trinity: the Father, the Son and the Spirit, yet having relations with each other. In the first part of the article there were analyzed attributes, which are used by Apponius to describe the nature of the Holy Trinity: inseparabilis, individua, coaeterna Trinitas. The specified attributes of the Holy Trinity get to the core of the Christian dogma about God and combine with the faith and baptism. God is one, indivisible, acting with a one divine power, but eternally existing in three Persons. In the second part of the article, the relations occurring in the Trinity were presented. Apponius' Trinitas is the three Persons in God: the Father, the Son, and the Spirit. The Persons in the Trinity are in two kinds of relations: occurring between the Persons of the Holy Trinity (the immanent Trinity) and going beyond the Trinity into the world and human beings (the economic Trinity). Apponius using the language of symbols, metaphors and analogies, reminds the fundamental truths about God. By description of the attributes of the Holy Trinity he emphasizes the unity of God, and by the description of the relations – the trinity of the Persons.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Paweł MĄKOSA
(Lublin, KUL)

KONSTYTUTYWNE ELEMENTY WSTĘPNEJ KATECHEZY WEDŁUG *DE CATECHIZADIS RUDIBUS* ŚW. AUGUSTYNA

Najwięcej trudności w katechezie, począwszy od czasów starożytnych aż do współczesności, przysparza niewątpliwie jej pierwszy etap, który może być określany jako prekatecheza[1] lub ewangelizacja w sensie ścisłym. Jej adresatami nie są bowiem jeszcze ludzie wierzący i praktykujący, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę na temat chrześcijaństwa, jego dogmatów, liturgii, zasad moralnych czy modlitwy. Adresatami takiej wstępnej katechezy są natomiast ci, którzy dopiero wykazują pierwsze zainteresowanie chrześcijaństwem i ich wiara jest jeszcze zupełnie nieugruntowana lub dopiero są na etapie poszukiwania pewnej transcendencji. Z tych też względów katecheza taka nie może być katechezą w sensie ścisłym, która jak pisze Jan Paweł II w wydanej w 1979 r. adhortacji *Catechesi tradendae*: „obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego”[2]. Pozostaje zatem pytanie o treści i podstawowe formy katechezy wstępnej. Z pomocą przychodzi tu starożytne dzieło św. Augustyna *De catechizadis rudibus*, które mimo upływu wielu wieków może stać się cenną inspiracją dla dzisiejszych katechetów, szczególnie tych, których katechizowani znajdują się na początkowym etapie wtajemniczenia chrześcijańskiego.

1. Geneza powstania traktatu i jego elementy strukturalne. Traktat *De catechizandis rudibus* pochodzi z przełomu IV i V wieku. Na język polski tytuł tego dzieła tłumaczy się najczęściej za ks. Władysławem Budzikiem jako *Początkowe nauczanie religii*[3]. Wydaje się jednak, że bardziej precyzyj-

[1] Por. J. Le Du, *Precatéchèse*, Paris 1965; M. van Caster, *Catéchèse et dialogue*, Bruxelles 1966; J. Colomb, *Le service de l'Evangile*, Paris 1968.

[2] Joannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica „Catechesi tradendae”* 18, tłum. pol. w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świetego Jana Pawła II*, t. 1: *1979-1995*, Kraków 2006, Wydawnictwo „Znak”, 28.

[3] Augustinus, *De catechizandis rudibus*, PL 40, 309-348 lub ed. J.B. Bauer, CCL 46, Turnholti 1969, 121-178, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie katechizmu*, POK 10, Poznań 1930, lub w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 1-60 (*Początkowe nauczanie religii*) (tym ostatnim przekładem posługuję się dalej w tekście).

ne tłumaczenie proponuje Jean Daniélou: *O katechizowaniu początkujących*[4]. Najczęściej uznaje się, że traktat ten powstał ok. 400 r.[5], choć niektórzy jego powstanie datują na lata 399-405[6]. Nie ma natomiast wątpliwości, że jest on dedykowany diakonowi Deogratiasowi z Kartaginy, który przeżywając liczne problemy jako katecheta, prosi Augustyna o poradę. Nie wiadomo jednak, czy był to ten sam Deogratias, który kilka lat później sformułował sześć pytań do Augustyna, i na które ten ostatni odpowiedział w jednym ze swoich listów[7]; jego odpowiedź miała mu pomóc w katechizowaniu tych, którzy dopiero zgłaszali się do katechumenatu i oczekiwali pierwszych informacji o chrześcijaństwie[8].

Augustyn bardzo wyraźnie postulował, aby w katechezie zawsze uwzględniać sytuację życiową adresatów. Agostino Trapé twierdzi nawet, że jednym z najważniejszych zagadnień, omawianych w *De catechizadnis rudibus*, są uwarunkowania psychologiczne i kulturowe adresatów, które należy brać pod uwagę przy doborze treści i metod katechezy[9]. O adresatach katechezy pisał już, co prawda, wcześniej Grzegorz z Nazjanzu[10], ale bez wątpienia jest to jedno z pierwszych świadectw wyraźnego dowartościowania osobowości katechizowanych i uwarunkowań, w jakich żyją.

Adresatami wstępnej katechezy, o której pisze Augustyn, są ludzie określani terminem *rudes*. Sam termin tłumaczony literalnie z języka łacińskiego oznacza ludzi prostych i nieokrzesanych. W tym kontekście odnosi się on jednak do tych, którzy byli jeszcze poganami, ale pragnęli już zostać chrześcijanami. Przed przyjęciem do katechumenatu musieli oni przejść przygotowanie i zostać wstępnie pouczeni w sprawach wiary (otrzymać pierwociny wiary – *rudimenta fidei*)[11]. Można zatem przyjąć, że to, o czym traktuje dzieło Augustyna, odnosi się do uczestników prekatechumenatu[12], który stanowił pierwszy z okresów przygotowania do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego[13].

De catechizandis rudibus nie jest jedynym katechetycznym dziełem św.

---

[4] Por. J. Daniélou – R. Du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1969, 206.

[5] Por. W. Budzik, *Wstęp*, w: *Św. Augustyn. Pisma katechetyczne*, s. XIII.

[6] Por. B. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans" (De catechizandis rudibus)*, w: *Encyclopédie. Saint Augustin*, ed. A.D. Fitzgerald – A.M. Vannier, Paris 2005, 201.

[7] Por. Augustinus, *Epistula* 102.

[8] Por. R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, 373.

[9] Por. A. Trapé, *S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi*, w: *Valori attuali della catechesi patristica*, ed. S. Felici, Roma 1982, 118.

[10] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* II 15.

[11] Por. Murawski, *Historia katechezy,* s. 376.

[12] Por. A.M. Velli, *Introduzione*, w: Agostino d'Ippona, *La catechesi ai principanti (De catechizandis rudibus)*, Milano 2005, 14.

[13] Do takiej koncepcji wtajemniczenia chrześcijańskiego powraca również rytuał *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* 4-27, Katowice 1988, 20-28.

Augustyna, ale z wielu względów wyjątkowym. Jest to niewątpliwie pierwszy znany podręcznik adresowany do katechetów[14]. Roman Murawski nazywa to dzieło nawet pierwszym podręcznikiem katechetyki, zarówno w odniesieniu do treści, jak i metod[15]. Z kolei Jean Daniélou określa je jako traktat o metodzie katechetycznej i podkreśla jego ponadczasowy charakter[16].

Traktat *De catechizadis rudibus* składa się z 27 rozdziałów i, oprócz wstępu, podzielony jest na dwie główne części: pierwsza z nich (rozdz. 2-15) omawia teorię katechezy, druga zaś (rozdz. 16-27) posiada charakter praktyczny, w której zostały również zamieszczone dwa wzorce katechez na temat historii zbawienia[17]. Można przyjąć, że w części teoretycznej św. Augustyn, nawiązując do tradycji epoki, przedstawił pewien model katechezy[18], do którego elementów konstytutywnych należą: *narratio* – opowiadanie (3-6); c*ohortatio* – zachęta (7); *hilaritas* – tworzenie klimatu radości (10-14)[19]. Wzorcowe katechezy, zamieszczone w drugiej części traktatu, zbudowane są w oparciu o taki właśnie schemat. Omówienie wyżej wyróżnionych elementów katechezy i ukazanie ich współczesnej aplikacji stanowi cel niniejszej refleksji.

2. *Narratio* jako opowieść o wielkich dziełach Bożych. Odpowiadając na pytania Deogratiasa, dotyczące treści katechezy adresowanej do kandydatów do katechumenatu, Augustyn wskazywał na historię zbawienia. W tym względzie nie był zbyt oryginalny, gdyż wówczas powszechnie przyjęte było opowiadanie historii zbawienia na katechezie, o czym pisała nawet pątniczka Egeria[20]. W tamtych czasach katecheza często rozpoczynała się od Księgi Rodzaju i polegała na kolejnym wyjaśnianiu wszystkich ksiąg Pisma Świętego, najpierw ich warstwy literalnej, a następnie duchowo-teologicznej. Szczególną zasługą Augustyna, jak pisze R. Murawski, jest jednak to, że sformułował on zasady teologiczne, mające stanowić ramy katechezy o historii zbawienia, która rozpoczęła się w dziele stworzenia, a kończyła na aktualnych dziejach Kościoła. Do głównych zasad przekazu historii zbawienia, opisanych przez Augustyna, można zaliczyć egzystencjalny punkt wyjścia, integralność treści i jej hierarchizację[21]. W odniesieniu do pierwszej z tych zasad Augustyn wskazuje, iż warunkiem udanej katechezy jest jej dostosowanie do adresa-

[14] Por. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans"*, s. 201.

[15] Por. Murawski, *Historia katechezy*, s. 372.

[16] Por. Daniélou – Du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, s. 27.

[17] Por. Murawski, *Historia katechezy*, s. 375.

[18] Por. Daniélou – Du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, s. 223.

[19] Inspirację do podjęcia refleksji nad tymi elementami katechezy stanowiła publikacja R. Murawskiego (*Historia katechezy,* s. 379-380).

[20] Por. Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta* 46, 2.

[21] Por. Murawski, *Historia katechezy*, s. 380-386; zob. także: J. Gliściński, *Komunikacja międzyosobowa w katechezie na podstawie „De catechizadis rudibus" św. Augustyna*, VoxP 10 (1990) z. 18, 137-143.

tów i uwzględnienie m.in. ich płci, pochodzenia społecznego, wykształcenia, a także liczebności grupy[22]:

> „W każdym z tych wypadków wiele też od tego zależy, czy ludzi jest mało, czy dużo, wykształceni, czy niewykształceni, czy z obydwu płci zmieszani, mieszczanie czy wieśniacy, czy też ci i owi pospołu, czy wreszcie lud ze wszystkich klas ludzkich zebrany"[23].

Współcześnie, dowartościowanie egzystencjalnego wymiaru katechezy jest sprawą oczywistą, zakładaną przez najczęściej stosowany model katechezy antropologiczno-kerygmatycznej i wymaganą przez wytyczne Kościoła[24]. Jednak jeszcze przed kilkudziesięciu laty nie było to takie oczywiste. W przeszłości bowiem często akcentowano przede wszystkim biblijny i dogmatyczny wymiar katechezy, czasami tylko odnoszonej do treści życia katechizowanych. Swoistą odnowę rozpoczął w tym względzie kierunek pedagogiczny w katechezie XX wieku[25]. Tym bardziej więc zaskakuje tak wyraźny postulat Augustyna, aby uwzględniać wielowymiarowe uwarunkowania adresatów katechezy. E. Reil pisze, że takie podejście wynika także z tego, iż sam Augustyn, jako wybitny duszpasterz, okazywał ludziom dużo wyrozumiałości[26].

W odniesieniu do opowiadania (*narratio*) w katechezie Augustyn radził Deogratiasowi, żeby jego wykład historii zbawienia był pełny (*plena)*, co w dzisiejszej terminologii nazwane zostałoby integralnością treści[27]:

> „Wykład jest zupełny, gdy kogo nauczamy katechizmu zaczynając o tego, co napisano: Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, i doprowadzając aż do obecnych czasów Kościoła"[28].

Okazuje się zatem, że Augustyn bardzo szeroko traktował termin *narratio* i odnosił go nie tylko do historii biblijnej, ale również do całych dziejów Kościoła, aż do czasów współczesnych katechizowanym[29]. Trudno nie przyznać mu racji, gdyż takie podejście gwarantuje integralne ukazanie Bożej ekonomii zbawienia. Z drugiej jednak strony niesie ono ze sobą ryzyko spłycenia przekazywanych treści ze względu na ich obfitość. Obawa ta dotyczy szczególnie

---

[22] Por. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans"*, s. 201.

[23] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 15, 23, CCL 46, 147, tłum. W. Budzik, s. 29.

[24] Por. Congregatio pro Clericis, *Directorium generale pro catechesi* (15 VIII 1997), Città del Vaticano 1997, Libreria Editrice Vaticana, tłum. pol.: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, 172-192.

[25] Por. L. Chmaj, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1962, 254-257.

[26] Por. E. Reil, *Aurelius Augustinus „De catechizandis rudibus". Ein religionsdidaktisches Konzept*, St. Otilien 1989, 24; Murawski, *Historia katechezy,* s. 380.

[27] Por. Joannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica „Catechesi tradendae"* 30; Congregatio pro Clericis, *Directorium generale pro catechesi* 111.

[28] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 3, 5, CCL 46, 124, tłum. W. Budzik, s. 5.

[29] Por. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans"*, s. 201.

najistotniejszych wydarzeń zbawczych, które w natłoku informacji mogą nie wybrzmieć wystarczająco dobitnie. W dalszej części traktatu Augustyn rozwiewa jednak wszelkie wątpliwości co do rzekomego braku realizmu:

> „Nie musimy jednak, jeślibyśmy nawet dosłownie się wyuczyli, z pamięci przytaczać albo własnymi słowami rozwijać przy wykładzie i wyjaśniać całego Pięcioksięgu, całych ksiąg Sędziów, królewskich i Ezdrasza, całej Ewangelii i Dziejów Apostolskich i wszystkiego, co zawierają te dzieła. Na to ani czasu nie ma, ani nie wymaga tego żadna konieczność”[30].

Jako alternatywę proponuje to, co współcześnie nazywane jest zasadą hierarchizacji treści[31]. Polega ona na przedstawieniu najpierw zagadnień najbardziej istotnych, a dopiero później tych, które uważane są za drugorzędne:

> „Wystarczy ująć istotną treść całości wybierając z niej to, co jest godniejsze podziwu, milsze do słuchania i ułożone według pewnych okresów czasu. Chodzi o to, aby nie pokazywać tego niby w zwojach i zaraz z widoku zabierać, ale zatrzymując się przez pewien czas rozwiązać to niejako i rozłożyć, i to przedstawić umysłom słuchacza, na co należy patrzeć i podziwiać, resztę zaś szybko przechodząc spleść z całością. W ten sposób przez przyporządkowanie rzeczy ubocznych głównym uwydatni się to, co najbardziej chcemy zalecić, i bez znużenia pojmie treść nauki ten, kogo wykładem chcemy obudzić, i nie zmąci się tego pamięć, którego nauką powinniśmy zbudować”[32].

Narracja historii zbawienia w takim ujęciu oznacza przede wszystkim opowieść o wielkich dziełach (*mirabilia Dei*), których dokonał Bóg dla odkupienia człowieka i wszechświata; wśród nich są rzeczy wzbudzające najwyższy podziw (*mirabiliora Dei*). Do tych ostatnich należą najważniejsze wydarzenia w historii zbawienia, które wyznaczają poszczególne okresy czasu. Augustyn, nawiązując do znanego w starożytności podziału czasu, wyróżnia siedem takich okresów[33], na których wstępna katecheza powinna koncentrować uwagę[34]. Pierwszy z nich obejmuje okres od stworzenia do czasów Noego, drugi trwa do Abrahama, trzeci do Dawida, natomiast czwarty do wygnania babilońskiego. Piąty okres kończy się na przyjściu Chrystusa a szósty trwa od tego przyjścia do końca czasów. Ostatnim okresem będzie zaś Paruzja, powtórne przyjście Chrystusa w dniu ostatecznym.

---

[30] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 3, 5, CCL 46, 124, tłum. W. Budzik, s. 5.

[31] Por. Joannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica „Catechesi tradendae”* 31; Congregatio pro Clericis, *Directorium generale pro catechesi* 114.

[32] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 3, 5, CCL 46, 124-125, tłum. W. Budzik, s. 5.

[33] Augustyn modyfikuje tu znany w starożytności schemat podziału czasu, por. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans”*, s. 202.

[34] Por. Murawski, *Historia katechezy*, s. 382; A. Firosz, *Koncepcja katechezy w pismach św. Augustyna,* Lublin 1999, 170.

W katechezie wstępnej, adresowanej do kandydatów do katechumenatu, Augustyn poleca więc, aby najpierw omówić (opowiedzieć) najistotniejsze wydarzenia z historii zbawienia. Najważniejszym z nich jest oczywiście wydarzenie przyjścia Jezusa Chrystusa, Jego narodziny, publiczna działalność, męka, śmierć i zmartwychwstanie. Poleca także, aby w świetle tego wydarzenia były interpretowane wszystkie inne. W tym celu Augustyn ukazuje jedność zamysłu Bożego, obecnego w Starym i Nowym Testamencie oraz przedstawia wydarzenia i postaci ze Starego Testamentu jako figury Chrystusa i rzeczywistości nowotestamentalnej. Podkreśla także, że historia zbawienia nie ogranicza się do wydarzeń z przeszłości, ale uobecnia się w bieżącym czasie. Przestrzega jednak zdecydowanie przed tym, aby zatrzymywać się jedynie na faktografii i poznaniu intelektualnym, bo nie prowadziłoby to do wiary[35]. Zwraca też uwagę, aby ukazywać ich znaczenie teologiczne oraz przyczyny i powiązania z innymi wydarzeniami. Celem bowiem takiej katechezy jest przede wszystkim odkrycie Bożej miłości, która przejawia się w historii zbawienia, a zachwyt, który z tego powodu rodzi się w słuchaczach, ma być głównym czynnikiem prowadzącym do wiary. Odkryta w historii zbawienia miłość Boga do człowieka, ma go skłaniać do udzielenia odpowiedzi wierze[36]:

> „Sam tedy Bóg umiłował nas i Synowi Swojemu Jedynemu nie przepuścił, ale Go za nas wszystkich wydał – jeśli więc dotąd kochać Go nie bylibyśmy skorzy, to przynajmniej w zamian teraz nie ociągajmy się Go pokochać. Bo do kochania najsilniejsze wezwanie jest ukochania już naprzód okazanie”[37].

W powyższych słowach św. Augustyn bardzo trafnie ujął istotę każdej ewangelizacji i katechezy, polegającej na ukazaniu Bożej miłości i wezwaniu do udzielenia na nią odpowiedzi wiary. Chrześcijaństwo bowiem to nie zespół teoretycznych prawd, ale żywa relacja międzyosobowa.

3. *Cohortatio* jako wezwanie do życia chrześcijańskiego. Drugim elementem konstytutywnym wstępnej katechezy, po przedstawieniu historii zbawienia, powinna być, zdaniem Augustyna, zachęta do prowadzenia życia chrześcijańskiego (*cohortatio, exhortatio*). Warto jednak podkreślić, że kolejność tych elementów nie jest przypadkowa, a zachęta może nastąpić dopiero po narracji historii zbawienia i wydaniu przez nią owoców w postaci wiary.

Celem tego etapu formacji ma być poruszenie woli i wzbudzenie motywacji do działania, do walki z pokusami w świecie pełnym fałszywych nauk oraz prowadzenia życia według zasad moralności chrześcijańskiej. W tej części

---

[35] Por. Firosz, *Koncepcja katechezy w pismach św. Augustyna*, s. 170.

[36] Św. Augustyn stosował narrację także we własnych kazaniach, por. *Sermo de Symbolo ad catechumenos,* PL 40, 627-668 lub CCL 46, 185-199, tłum. W. Budzik, POK 10, 77-94 (*Mowa o Symbolu do katechumenów*), lub: *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*, w: Św. Augustyn. *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 61-76.

[37] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 4, 7, CCL 46, 126, tłum. W. Budzik, s. 7.

formacji Augustyn proponuje, aby wyjaśniać katechizowanym te prawdy wiary, które są najczęściej atakowane, a z drugiej strony przybliżać zasady moralności chrześcijańskiej i zachęcać do życia nimi na co dzień. Podkreśla także, że w centrum tej części katechezy powinno znajdować się budowanie nadziei zmartwychwstania[38]. Najogólniej rzecz ujmując, chodziło w niej o wezwanie katechizowanych do dobrego życia, do budzenia lęku przed cierpieniami piekielnymi i tęsknoty za radościami nieba[39]:

> „Po skończeniu tych wykładów należy głęboko w serce wpoić nadzieję zmartwychwstania, i stosownie do pojętności i sił ucznia oraz wymiaru czasu trzeba przeciw daremnym drwinom niewiernych pouczyć o zmartwychwstaniu ciała i o przyszłego sądu ostatecznego dobroci dla dobrych, srogości dla złych, a prawdziwości dla wszystkich; a wspomniawszy z obrzydzeniem i grozą o karach na bezbożnych, należy z utęsknieniem opowiadać o królestwie sprawiedliwych i wiernych, o owym niebieskim państwie i jego weselu. Wtedy zaś trzeba pouczyć i dodać ducha słabości człowieka przeciw pokusom i zgorszeniom, czy to zewnętrznym, czy wewnętrznym, w samym Kościele"[40].

Warto przypomnieć, że w czasie powstawania tego tekstu w Afryce Północnej miała miejsce masowa chrystianizacja, ale motywy przyjęcia wiary w Chrystusa nie zawsze były szlachetne i nie zawsze przekładały się na życiowe wybory. Poważnym problemem były także liczne herezje i działalność sekt. Uwarunkowania powstania traktatu przypominają więc w dużym stopniu dzisiejszą sytuację. Czerpiąc inspiracje ze św. Augustyna, należy zatem w katechezie przestrzegać przed wszelkiego rodzaju pokusami przeciw wierze i moralności, a także zachęcać do życia według wskazań Chrystusa i Kościoła. Nie można jednak zapominać, że źródłem życia moralnego jest wiara, w przeciwnym bowiem razie katechezie grozi niebezpieczeństwo moralizmu[41].

4. *Hilaritas* jako radość towarzysząca katechezie. Ostatnim z elementów konstytutywnych katechezy według św. Augustyna, omawianych w tym artykule, jest radość, którą powinny być przeniknięte zarówno *narratio* jak i *cohortatio*. Powinna ona być naturalna i wynikać bezpośrednio z Dobrej Nowiny o odkupieniu dokonanym w Chrystusie. Już na wstępie traktatu, opisując metodyczne wskazania do głoszenia historii zbawienia, jako biskup Hippony pisał:

> „I w rzeczy samej, o wiele chętniej nas słuchają, gdy i my również znajdujemy w nauczaniu upodobanie, albowiem osnowa mowy naszej jest prze-

[38] Por. Murawski, *Historia katechezy*, s. 386.

[39] Por. Ramsey, *La „Catéchèse des débutans"*, s. 202.

[40] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 7, 11, CCL 46, 131, tłum. W. Budzik, s. 12.

[41] Por. J. Nagórny, *Wymiar moralny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, 78.

pojona własną radością oraz łatwiej się z ust wydobywa i milsze znajduje przyjęcie”[42].

Augustyn jest jednak świadomy licznych trudności, z jakimi boryka się katecheta i które stają się powodem zniechęcenia w posłudze. Wymienia ich sześć[43], poświęcając tym kwestiom znaczną część traktatu, oraz daje Deogratiasowi cenne rady, aby przezwyciężył te trudności i katechizował z radością, gdyż ona jest warunkiem skuteczności opowiadania historii zbawienia i głoszenia zachęty do życia moralnego:

„Może pragniesz, bym dał wzór, jak należy wykładać i na przykładzie pokazał sposób prowadzenia tego, w czym daję Ci wskazówki? Uczynię to, o ile zdołam za Bożą pomocą, ale najpierw jestem obowiązany powiedzieć, o nabyciu owej radosnej ochoty do wykładania”[44].

W świetle przytoczonych fragmentów *De catechizandis rudibus* można twierdzić, że radość, o której pisze Augustyn może być rozpatrywana w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony chodzi o „radosną ochotę do wykładania”, która dotyczy katechety, jego wewnętrznego przekonania, nastawienia oraz motywacji, z jaką katechizuje. Z drugiej strony radość w katechezie dotyczy relacji z katechizowanymi i przekazywania historii zbawienia w taki sposób, aby poruszała słuchaczy i prowadziła do wiary. Oczywiście, te dwa wymiary katechetycznej radości ściśle się łączą, a często wręcz wzajemnie warunkują. Byłoby bowiem rzeczą niezwykle trudną, a nawet nienaturalną, żeby sam katecheta, niezbyt przekonany do swojej posługi, tworzył klimat radości wśród katechizowanych. Ten zapał katechetyczny stoi jednak u podstaw skutecznej katechezy, powinien ją poprzedzać i ciągle przenikać. Pisał o nim także, powołując sie na św. Augustyna, Jan Paweł II w *Catechesi tradendae*: „Zaprawdę, pragnę wlać odwagę, nadzieję i zapał w serca tych wszystkich – a jest ich tak wielu i tak różnych – którzy się przykładają do nauczania religijnego i przygotowania dusz do życia według Ewangelii”[45].

W wyraźny sposób o nieodzownej radości w dziele ewangelizowania pisał również Benedykt XVI ogłaszając Rok Wiary: „Z tego względu także dziś potrzeba bardziej przekonującego zaangażowania kościelnego na rzecz nowej

[42] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 2, 4, CCL 46, 123-124, tłum. W. Budzik, s. 4.

[43] Por. tamże 10, 14, CCL 46, 136-137, tłum. W. Budzik, s. 18-19; należą do nich następujące: Słuchacz nie pojmuje, Katecheta boi się przemawiać, Katecheta jest znudzony powtarzaniem tych samych prawd, Słuchacze nie reagują, Katecheta jest zmuszony oderwać się dla katechezy od innych zajęć, Katecheta jest wewnętrznie wzburzony. Omawia je i analizuje ks. Murawski (*Historia katechezy,* s. 388-395) kończąc słowami: „jedynym lekarstwem na wszystkie niepowodzenia i trudności jest miłość. Ona pozwoli katechecie przezwyciężyć rodzący się w nim smutek, niepokój i znużenie. Ona jest źródłem prawdziwej radości”.

[44] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 10, 14, CCL 46, 136, tłum. W. Budzik, s. 17-18.

[45] Joannes Paulus II, *Catechesi tradendae* 62, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, 203-204.

ewangelizacji, aby na nowo odkryć radość w wierze i odnaleźć entuzjazm w przekazywaniu wiary"[46].

Niezwykle ważny jest także drugi wymiar katechetycznej radości, który powinien przejawiać się w takich relacjach interpersonalnych katechety z katechizowanymi, żeby choć w pewnym stopniu ukazać miłość Boga do człowieka[47]. Wydaje się jednak, że w tym względzie nie wystarczy dobra wola i zaangażowanie katechety, bo potrzebne są także kompetencje komunikacyjne, dotyczące zarówno komunikacji interpersonalnej jak i grupowej. Katecheta powinien zatem posiadać wiedzę na ten temat, a także potrafić ją zastosować w konkretnej działalności katechetycznej. Tylko wówczas istnieje szansa, że klimat katechezy będzie radosny i przyjazny. Jest to szczególnie ważne w dzisiejszym świecie, w którym coraz częściej subiektywne odczucia katechizowanych wobec katechety otwierają ich, bądź zamykają na to, co głosi[48].

Istota katechezy św. Augustyna, adresowanej do kandydatów do katechumenatu, składająca się głównie z wyżej opisanych elementów: *narratio, cohortatio i hilaritas*, została trafnie streszczona przez samego autora w słynnych już słowach:

> „…cokolwiek wykładasz, wykładaj tak, aby uczeń słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował"[49].

***

W obliczu dynamicznych przemian kulturowych Kościół coraz bardziej intensywnie poszukuje nowych form szeroko pojętej ewangelizacji, w której szczególne miejsce odgrywa katecheza. W tym celu prowadzone są liczne badania empiryczne i na podstawie uzyskanych wyników proponuje się różnorodne strategie działania. Dostrzegając silną potrzebę tego rodzaju refleksji, należy jednak wskazać na niezwykle cenne źródło inspiracji, jakim są teksty patrystyczne. Zawierają one bogactwo przemyśleń i konkretnych propozycji, które nie tylko mogą, ale powinny zostać dowartościowane przez współczesny Kościół. Jednym z przykładów dzieła, które mimo upływu wieków nie straciło na swojej aktualności, jest niewątpliwie *De catechizadis rudibus* św. Augustyna. Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania jednego z ważnych aspektów tego traktatu i omówienia zawartych w nim konstytutywnych elementów wstępnej katechezy. Na podstawie materiału źródłowego i literatury

---

[46] Benedictus XVI, *Epistula Apostolica „Porta fidei"* (11 X 2011) 7, AAS 103 (2011) 727, tłum. pol. OsRomPol 32 (2011) nr 12, 5.

[47] Por. Daniélou – Du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, s. 207-208.

[48] Szerzej na ten temat por. P. Mąkosa, *Podstawowe kompetencje komunikacyjne katechety młodzieży*, w: *Katecheta – wychowawca młodzieży*, Kraków 2008, 5-23.

[49] Augustinus, *De catechizandis rudibus* 4, 8, CCL 46, 129: „quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet", tłum. W. Budzik, s. 9-10.

przedmiotu zostały wyodrębnione, a następnie opisane, następujące z nich: *narratio, cohortatio i hilaritas*. Nie wyczerpują one bogactwa koncepcji katechezy według św. Augustyna, ale niewątpliwie rzucają pewne światło na prekatechumenalną katechezę przełomu IV i V wieku. Przeprowadzone refleksje mogą także stanowić swoisty impuls dla odnowy współczesnej katechezy, szczególnie tego jej etapu, który adresowany jest do osób rozpoczynających dopiero wtajemniczenie chrześcijańskie.

THE CONSTITUTIVE ELEMENTS OF THE INITIAL CATECHESIS BY *DE CATECHIZADIS RUDIBUS* OF ST. AUGUSTINE

(Summary)

The work of St. Augustine's *De catechizandis rudibus* form the beginning of fifth century has still relevant guidelines for catechists. In a special way it relates to the content and methods geared towards people who are at the beginning of the Christian initiation. An analysis of the work of St. Augustine allows to specify the constitutive elements of the catechesis. These are: *narratio* as a story about great works of God, *cohortatio* as a call to Christian life and *hilaritas* as a joy accompanying catechesis. St. Augustine points out that the initial catechesis should begin form proclamation of God's love expressed in history of salvation, especially its major events. Only if the participants of catechesis answer the love of God with faith it is possible to call them for a faithful Christian life. Each of these two elements of catechesis should be done with joy. All of the identified by St. Augustine elements of catechesis is also necessary in the contemporary Christian formation and should serve as an inspiration for today's catechists.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ireneusz MILEWSKI
(Gdańsk, UG)

PROBLEMATYKA SPOŁECZNA W MOWACH JANA MANDAKUNIEGO

Problematyka społeczna była ważnym elementem kaznodziejskiej działalności autorów starochrześcijańskich. Jednym z jej celów była oddolna edukacja społeczeństwa, wiernych, którzy mimo przejścia przez katechumenat i przyjęcia chrztu, nadal mentalnie pozostawali w kręgu dawnej obyczajowości i nie przyjmowali do wiadomości faktu, iż przystąpienie do nowej wiary powinno za sobą pociągać rezygnację z pewnych zachowań czy też sposobu dotychczasowego życia, które nie licowały z powagą bycia chrześcijaninem.

Zanim przejdziemy do omawiania zasygnalizowanej w tytule problematyki, kilka słów należałoby poświęcić chrystianizacji Armenii oraz autorowi interesujących nas tu mów, Janowi Mandakuniemu[1]. Początek chrystianizacji Armenii datuje się na przełom III i IV wieku. Jest on nierozerwalnie związany z działalnością Grzegorza Oświeciciela i nawróconego przez niego króla Armenii, Tyrydatesa[2]. Jak we wszystkich analogicznych przypadkach, chrystianizacja społeczeństwa Armenii szła opornie, o czym świadczyć również może żywotność dawnej obyczajowości w czasach Jana Mandakuniego. Nie do końca jest jednak jasna chronologia jego działalności, a przede wszystkim czas powstania mów, przypisywanych jego autorstwu. Funkcję katolikosa Armenii sprawował on najpewniej w latach 478-490[3].

---

[1] Z powodu oczywistej nieznajomości języka ormiańskiego, dla potrzeb powyższego artykułu korzystaliśmy z niemieckiego tłumaczenia 25. mów przypisywanych Janowi Mandakuniemu, sporządzonego przez J. Blatza (ze wstępem i komentarzem S. Webera), *Reden des armenischen Kirchenvaters Johannes Mandakuni*, BKV^2 58, München 1927, 29-261. Większość współczesnych badaczy uważa, że ich autorem jest Jan Cac'nut z VII wieku, por. Y. Tabakian, *Les homélies du catholicos Hovhan Mandakouni*, Antélias 2000; S.J. Voicu, *Giovanni Mandakuni (484-498)*, NDPAC II 2245.

[2] Na temat chrystianizacji Armenii por. G. Klinge, *Armenien*, RACh 1 (1950) 683-687; D. Próchniak, *Początki Kościoła armeńskiego*, w: *Kościoły Wschodnie*, red. J. Drabina = ZNUJ 737, Studia Religiologica 32, Kraków 1999, 33-47; tenże, *Od ortodoksji do Kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 49-82. Oprócz powyższych, zob. 5 innych artykułów poświęconych problematyce starożytnej Armenii, opublikowanych w 40-41 tomie „Vox Patrum" z okazji 1700. rocznicy jej chrztu, a także polski przekład opisu chrztu Armenii przez Agathangelosa z odpowiednią bibliografią.

[3] Por. H. Wójtowicz, *Jan Mandakuni, ormiański Ojciec Kościoła*, SSan 2 (1981) 440-445

Nasze wywody rozpoczniemy od omówienia krytycznych wypowiedzi Jana Mandakuniego, w których ustosunkowuje się on do nadal żywotnych w jego czasach reliktów praktyk pogańskich. Problem ten w świetle pism autorów chrześcijańskich, działających na terenie Imperium Rzymskiego, był już wielokrotnie omawiany[4]. Niewiele miejsca natomiast poświęcano tej kwestii w odniesieniu do autorów chrześcijańskich, działających poza granicami Imperium. Z tego też chociażby względu warto przeanalizować pod tym kątem spuściznę Jana Mandakuniego. I tak w 25. homilii (numeracja wg ich niemieckiego przekładu) poświęconej zabobonom i zaklęciom, nasz Autor zwraca się przeciw zwyczajowi wytwarzania i noszenia amuletów. Według niego oszustami są ci, którzy je wytwarzają, ci zaś, którzy je noszą, sami się oszukują wierząc, iż przedmioty te w czymkolwiek mogą im pomóc[5]. Według Mandakuniego, ludzie noszący amulety zatracają swe dusze, do swego zaś audytorium zwraca się z apelem:

> „Poznaliście już prawdziwą wiarę, dlaczego więc nadal tkwicie w pogaństwie przywiązując wagę do tych przedmiotów?. Porzućcie je! [...]. Pokażcie mi choć jednego czarownika, który swymi sztuczkami był w stanie ulżyć własnym cierpieniom"[6].

+ przekład z niemieckiego 4. i 24. homilii, tamże, s. 446-453; M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, 110; Próchniak, *Od ortodoksji*, s. 72. Inną chronologię działalności Jana Mandakuniego zamieszcza w niemieckiej edycji jego dzieł S. Weber, *Einleitung*, w: *Reden des armenischen Kirchenvaters Johannes Mandakuni*, BKV^2 58, 34. Z zestawionych przez niego danych wynika, iż Jan Mandakuni pełnił funkcje katolikosa Armenii w latach 484/5-498/499; zob. też polski przekład z j. niemieckiego jego 5. homilii przez H. Wójtowicza ze wstępem i bibliografią S. Longosza, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 479-488.

[4] Por. m.in. C. Andresen, *Altchristliche Kritik am Tanz. Ein Auschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen das Heidentum*, ZKG 72 (1961) 344-376; A.A. Barb, *The survival of magic arts*, w: *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, ed. A. Momigliano, Oxford 1963, 100-125; N. Brox, *Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 83 (1974) 157-180; M.J. Johnson, *Pagan-Christian burial practices of the fourth century: shared tombs?*, JECS 5 (1997) 37-59; E.J. Jonkers, *Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften Jahrhunderts*, VigCh 22 (1968) 49-53; A. Kehl, *Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum*, w: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, hrsg. von H. Frohnes – U.W. Knor, Bd. 1: *Die Alte Kirche*, München 1974, 313-341; D. Pasquato, *Gli spettacoli in s. Giovanni Crisostomo. Paganesimo et cristianesimo ad Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970; U. Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampfe der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie*, Innsbruck 1957; I. Rochow, *Zu den „heidnischen" Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum*, „Klio" 60 (1978) 483-497; H. Voss, *Die Bedeutung des Lichtes in der frühchristlichen privaten und kultischen Totenverehrung*, Bremen 1962; M. Whitby, *John of Ephesus and the pagans. Pagan survivals in the sixth century*, w: *Paganism in the later Roman Empire and in Byzantium*, ed. M. Salamon, Cracow 1991, 111-131.

[5] Por. Mandakuni, *Homilia* 25, 1, 44, BKV^2 58, 247-269.

[6] Tamże 25, 3, BKV^2 58, 248.

Nawołuje więc, by chrześcijanie, o ile zachodzi taka potrzeba, chodzili do medyków, a nie do szarlatanów, czyniących praktyki magiczne. Zadaniem bowiem lekarza jest leczyć chorego, a wśród stosowanych wówczas zabiegów medycznych, Mandakuni wymienia między innymi: wypalanie ran, amputowanie kończyn, upuszczanie krwi, czy podawanie podawanie różnego rodzaju mikstur uśmierzających ból: takie właśnie praktyki należy stosować, gdy jest się chorym, a nie biegać do czarowników, którzy nie mając wiedzy medycznej preparują jakieś podejrzane mieszanki, chociażby z soli i węgla (?), czerwone amulety (?), wykorzystują perły do uzdrowienia ciał, nakazują nosić u szyi mieszki z wypisanymi na skrawkach pergaminu zaklęciami magicznymi lub rybimi kośćmi oraz drobnymi kośćmi innych zwierząt.

Według Mandakuniego, współcześni mu chrześcijanie zamiast poddać się wypełnianiu woli Bożej, dawnym zwyczajem nadal nawiedzają rzekomych wróżbitów, wyłudzających pieniądze, w nadziei, iż dzięki ich pośrednictwu i ich pomocy, zostanie im wyjawiona przyszłość. Nic bardziej mylnego, by jeden śmiertelnik mógł drugiemu w tej mierze cokolwiek wyjawić. A jeśliby nawet tak było, to według naszego Autora, wiedza taka byłaby w zasadzie tylko utrapieniem dla nieszczęśnika, który dowiedziałby się, jaki czeka go los. Niektórzy jednak, jak stwierdza Mandakuni, chodzą do wróżbitów nie tylko po to, by się dowiedzieć, co zgotował im los, lecz również z tego względu, by się upewnić, chociażby w kwestii zasadności podjęcia trudnej decyzji, na przykład w sprawach finansowych[7].

Najwięcej okazji do krytyki dawnych obyczajów stwarzały jednak uroczystości pogrzebowe, którym Mandakuni poświęca homilię 23[8]. Zwracając się do zrozpaczonych członków rodziny nasz Kaznodzieja w innej homilii apeluje:

> „Po śmierci bliskiej ci osoby nie opłakuj go, lecz postrzegaj ten fakt, jako przywołanie do opamiętania się, by za życia czynić dobro i pokutować za grzechy, jakich się dopuściłeś. Zmarłemu już nic nie pomożesz, on odszedł, ale ty sobie nadal możesz pomóc”[9].

Śmierć bliskiego powinna nas skłaniać do refleksji, by stać się lepszym człowiekiem niż dotychczas, pamiętając chociażby i o tym, iż ziemskie bytowanie człowieka szybko przemija. We wspomnianej wyżej homilii Mandakuni stwierdzając, iż nie należy rozpaczać z powodu śmierci bliskiego, zwraca się do swego audytorium z zapytaniem:

> „Co jest lepszym dla człowieka, dzień narodzin, czy dzień śmierci? [...]. Człowiek przychodząc na świat, z natury swej posiadając słabą wolę rodzi się do grzechu i do cierpienia oraz zaznaje wszelkich doczesnych trosk”[10];

---

[7] Por. *Homilia* 9, 10, BKV² 58, 128.
[8] Por. *Homilia* 23, 1-16, BKV² 58, 234-243.
[9] *Homilia* 1, 6, BKV² 58, 53-54.
[10] *Homilia* 23, 2, BKV² 58, 235.

wśród nich wymienia także bezdzietność, umierając zaś, uwalnia się od nich. Słuchaczy swego kazania pozostawia z retorycznym pytaniem:

> „Co więc jest bardziej radosnym wydarzeniem – narodziny do cierpienia i wszelkich trosk, czy też uwolnienie się od nich poprzez śmierć”[11].

Zabrania również okazywania żałoby po zmarłym, tak jak to czynią poganie. Jest to bowiem zabronione tym, którzy zostali ochrzczeni i naznaczeni na swym czole „pieczęcią krzyża”. Chrześcijanom nie przystoi już targać włosów ani posypywać głowy popiołem, tak jak to czynią poganie na znak przeżywanej żałoby. Zasady bowiem wiary chrześcijan:

> „Nie pozwalają obcinać sobie włosów na znak żałoby i rozdrapywać policzków, nie lamentować, nie nosić włosiennicy, kaleczyć czoła, nie posypywać głowy popiołem i głośno zawodzić. Takie zachowanie jest szatańskie i pogańskie, tak u pogan postępują stare baby (tj. płaczki – I. M.)”[12].

A jak w takim razie mają swych zmarłych odprowadzać na miejsce wiecznego spoczynku chrześcijanie? Mandakuni odpowiada z powagą: ciało zmarłego owinięte w całun powinno być odprowadzone przy śpiewie psalmów i innych pieśni wychwalających życie wieczne[13]. Ale przecież nie na każdego chrześcijanina czekało życie wieczne – tego wątku Mandakuni już nie podejmuje.

Dlaczego więc chrześcijanie ośmieszają się, odgrywając na modę pogańską krytykowany przez wielu ceremoniał – pyta Kaznodzieja, a potem stawia swym słuchaczom kolejne pytanie:

> „Tak czyniąc, jakim prawem nazywacie siebie chrześcijanami? Dlaczego dawnym zwyczajem idziecie do domu zmarłego, by go tam opłakiwać. Powinniście się wstydzić tego przed żydami i poganami [...], którzy w takich sytuacjach ironicznie pytają: a gdzie podziała się wasza wiara w zmartwychwstanie?”[14].

W odpowiedzi z goryczą stwierdza: chrześcijanie, mimo iż wiara nakazuje im inaczej, w obliczu śmierci bliskiej im osoby zachowują się podobnie jak poganie i żydzi. Mężczyźni na znak przeżywanej żałoby nadal golą swoje głowy, uderzają się w czoło i w piersi, kobiety natomiast głośno lamentując, targają włosy, rozdrapują swe ramiona, policzki i piersi, które ociekając krwią dają widok nieprzyjemny dla innych; kończąc zaś swe wywody w sarkastyczny sposób stwierdza:

> „Tak to właśnie zachowują się chrześcijanie, okazując żal po śmierci bliskiej im osoby!”[15].

---

[11] Tamże.
[12] Tamże 3, BKV² 58, 236.
[13] Por. tamże 11, BKV² 58, 240.
[14] Tamże 4, BKV² 58, 236.
[15] Tamże 5, BKV² 58, 237.

Według niego, tak postępujących należałoby wyłączyć ze wspólnoty chrześcijan! Na nowo powinni oni trafić pomiędzy katechumenów. Dlaczego? Bo jak stwierdza, ludzie ci wnoszą do Kościoła tylko zwątpienie (m.in. w zmartwychwstanie) oraz niecny pogański zabobon![16].

Mandakuni apeluje również do bliżej nieokreślonego duchownego (zapewne wyimaginowanego rozmówcy), kierując do niego napomnienie, by nie dopuszczał do swej owczarni takich, którzy nie są w stanie porzucić dawnych obyczajów, i dodaje:

> „Skoro krewni zmarłego poprzez okazywanie w bezbożny sposób żalu po jego stracie przeciwstawiają się Bogu [...], dlaczego ty jeszcze modlisz się za jego duszę"?[17],

po czym kolejny raz przechodzi do opisywania scen opłakiwania zmarłych przez ich krewnych[18].

W innej (15) homilii, poświęconej zbyt lekkomyślnemu i częstemu składaniu przysiąg, Mandakuni w ostrych słowach krytykuje ten zwyczaj stwierdzając, iż ludzie są słabi w swych postanowieniach i z tego chociażby powodu nie są w stanie dotrzymać danego przez siebie słowa; z tego też powodu niepotrzebnie narażają się na kłamstwo[19]. Zwyczaj ten jednak jest wszechobecny i trudno go wykorzenić. By nadać większą moc składanej przysiędze tych, którym przysięgają, wciągają do kościoła, by tam ją złożyć. Co za głupota! – grzmi Mandakuni. Chodzi tu oczywiście o zawieranie umów handlowych. Pyta więc:

> „Czy Bóg jest obecny tylko w kościele, a już nie ma go na zewnątrz budynku, nie mówiąc już o rynku, gdzie ludzie załatwiają tego typu interesy?"[20].

Wniosek więc z tego, iż wierni czasów Mandakuniego, pozostając mentalnie w okowach dawnych wierzeń i przyzwyczajeń, nadal postrzegali budynek kościoła jako miejsce, w którym mieszka Bóg. Ale nie tylko kupcy zawierający transakcje handlowe przysięgają, czynią to wszyscy, choćby dzieci przy zabawie, walczący wrogowie na wojnie, królowie, a nawet, nad czym szczególnie ubolewa Kaznodzieja, prezbiterzy i biskupi, nie są w stanie dotrzymać danego słowa![21].

Mandakuni wiele gorzkich słów kieruje również pod adresem chrześcijan, którzy z upodobaniem uczęszczają na widowiska teatralne, czemu poświęca

---

[16] Por. tamże 6, BKV² 58, 237.

[17] Tamże 7, BKV² 58, 238.

[18] Por. tamże; zob. także tamże 16, BKV² 58, 242-243, gdzie Mandakuni kolejny raz apeluje do swego audytorium, by porzucili dawne zwyczaje, by nie dopuszczali do uroczystości pogrzebowych płaczek, by zrezygnowali z całego tego żałosnego przedstawienia.

[19] Por. *Homilia* 15, 1-17, BKV² 58, 170-177; zob. też *Homilia* 9, 10, BKV² 58, 128.

[20] *Homilia 15, 9,* BKV² 58, 173-174.

[21] Por. tamże 11 i 14, BKV² 58, 174 i 176.

kolejną (17) specjalną homilię[22]. Apeluje do nich: „Nie chodźcie na przedstawienia teatralne, bo to zgubny zwyczaj"! Kościół opłakuje tych, którzy swe kroki kierują do teatru i nadstawiają tam swych uszu na „nieczyste głosy", głupkowate i wyuzdane piosenki, które wnoszą tylko szatańskie myśli do ich serc. Śpiewy te przyrównuje do strzały szatana, wystrzelonej z ukrycia, która będzie tkwić w duszy słuchacza niczym cierń, aż zatruwana przez lata dusza nieodwracalnie się zatraci[23]. A co tak konkretnie niepokoiło Kaznodzieję? Zauważa on mianowicie:

> „Tam dziewczęta zachęcane są do nieczystości, małżonkowie zaś do zdrady swych żon [...]. Tam żony uczą się nienawidzić swych mężów, mężowie zaś gardzić swymi żonami. Tam synowie stają się wrogami swych ojców, a niewolnicy swych panów"[24].

Kobiety w wystawianych w teatrach frywolnych sztukach przedstawiane są jako osoby rozpustne, mężczyźni zaś jako lubieżnicy; to szatan miesza się pomiędzy występujących na scenie i kieruje ich poczynaniami[25]. Sama również atmosfera panująca na widowni stwarza okazję do zawierania takich czarcich znajomości: widownia upija się do nieprzytomności winem serwowanym w czasie spektakli, a pod jego wpływem, jak twierdzi Mandakuni, puszczają wszelkie hamulce. Wspomina on również, iż w teatrze zachęca się nawet do dzieciobójstwa[26], mając zapewne na myśli spędzanie płodu, jako skutku rozwiązłych zachowań przypadkowych kochanków.

Wypada w tym miejscu postawić pytanie: czy w Armenii w czasach Mandakuniego można mówić o klasycznym greckim teatrze, bardzo popularnym w tym okresie w Bizancjum, gdzie wystawiano prymitywne i frywolne przedstawienia, epatujące seksem[27]. A może Mandakuni bezwiednie powtarza tylko przestrogi autorów chrześcijańskich z terenów cesarstwa, wygłaszane do wiernych? W jakim zatem kontekście padają interesujące nas tu ostrzeżenia armeńskiego Kaznodziei, gdy i w innych homiliach stwierdzał:

> „Ręce nasze są skalane kradzieżą i rozbojem, nasze stopy zaś chodzeniem do teatru"[28].

---

[22] Por. *Homilia* 17, 1-13, BKV[2] 58, 184-192.

[23] Por. tamże 17, 2-4 i 21, 7, BKV[2] 58, 185-186 i 217.

[24] *Homilia* 17, 5, BKV[2] 58, 187.

[25] Por. tamże 7, BKV[2] 58, 188.

[26] Por. tamże 5, BKV[2] 58, 187.

[27] Por. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198; W. Myszor, *Teatr i widowiska w ocenie greckich pisarzy kościelnych. Wprowadzenie i wybór tekstów*, w: tamże, s. 123-134.

[28] Por. *Homilia* 2, 5 i 9, 19, BKV 58, 62 i 133-134. W innej zaś ze swych mów (9, 10) stwierdza, że ludzie idąc do teatru ubierają się odświętnie, szczególnie kobiety obwieszają się kosztowno-

Oceniając powyższe krytyczne opinie Mandakuniego, wypowiedziane pod adresem rzekomo współczesnego mu teatru w Armenii, jego repertuaru i zachowań ludzi odwiedzających to miejsce, odnosi się nieodparte wrażenie, że są to w większości zapożyczenia z pism innych autorów starochrześcijańskich, potępiających uczęszczanie wiernych na ówczesne widowiska, chociażby z *Homilii do Ewangelii Mateusza*, autorstwa św. Jana Chryzostoma[29], ale zgłębienie tego zagadnienia wymaga osobnego, szczegółowego studium.

Mandakuni wiele miejsca poświęca również krytyce innych negatywnych zachowań społecznych, które, w jego mniemaniu, winny być obce chrześcijanom. W ostrych słowach występuje on między innymi w homilii 7. przeciwko szerzącej się lichwie[30], dając gdzie indziej także opis miast zapełnionych żebrzącymi[31]. Kieruje przy tym słowa do lichwiarza:

> „Nie myśl sobie, że rozdając obficie jałmużnę z zysku zdobytego z lichwy zmywasz swój grzech"[32].

W tej mierze późnoantyczni autorzy chrześcijańscy, działający na terenie cesarstwa, byli bardziej elastyczni[33].

Mandakuni poświęca także osobną homilię szerzącemu się pijaństwu, upatrując w nim przyczynę wielu negatywnych zachowań, w tym też rozpadu życia rodzinnego[34]. O wiele ciekawsza jest natomiast obszerna 19. homilia, skierowana przeciw zjawisku homoseksualizmu żeńskiego i męskiego[35], której warto tu poświęcić nieco więcej miejsca. Otóż, według Mandakuniego, homoseksualistów należy unikać „jak złych duchów", nie można z nimi mieszkać, ani też z nimi jadać, bo nieczystym staje się wszystko, czego „oni dotykają"; wszystko, co zostało dotknięte przez ludzi tejże odmiennej orientacji seksualnej (a wiec zapewne i przypadkowo dotknięci ludzie), uchodzić powinno za „bardziej nieczyste od tego, co w ludzkim mniemaniu uchodzi za najbardziej

---

ściami i rozpuszczają swe włosy, a takie zachowanie bardziej przystoi ladacznicom niż pobożnym chrześcijankom.

[29] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 37, 6, PG 57, 426; tenże, *Homilia contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270; Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego wg św. Jana Chryzostoma*, s. 161-198 (wybór tekstów + bibliografia).

[30] Por. Mandakuni, *Homilia* 7, 1-15, BKV^2 58, 105-114.

[31] Por. *Homilia* 8, 6-7, BKV^2 58, 117.

[32] *Homilia* 7, 3, BKV^2 58, 107.

[33] Por. chociażby relacje ówczesnych greckich autorów chrześcijańskich: A.T. Georghegan, *The attitude towards labour in early Christianity and ancient culture*, Wahington 1945, 187-193; R.P. Maloney, *Usury in Greek, Roman and Rabbinic thought*, „Traditio" 27 (1971) 85-109; I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku (na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma)*, Gdańsk 1999, 134-139.

[34] Por. Mandakuni, *Homilia* 16, 1-10, BKV^2 58, 178-184; do tej tematyki powraca Mandakuni także w kolejnej ze swych homilii, zob. *Homilia* 21, 12, BKV^2 58, 220.

[35] Por. *Homilia* 19, 1-18, BKV^2 58, 196-205.

nieczyste”[36], choć nie bardzo wiadomo, co Kaznodzieja miał tu na myśli. Postępowanie homoseksualistów powinno być surowo karane, zasługuje na gromy z jasnego nieba i śmierć w płomieniach. Tak chyba należy rozumieć stwierdzenie Mandakuniego, który konstatuje, że „homoseksualiści [...] zasługują na płomienie”[37]. Za to, co czynią, powinni być surowiej ukarani niż prostytutki, bo choć i one są występne i działają wbrew prawom Bożym, to jednak uprawiany przez nich nierząd mieści się jeszcze w prawach natury. Homoseksualizm natomiast jest gorszy od największych bezeceństw. Z tego też względu, według armeńskiego Kaznodziei, homoseksualiści ściągają na siebie gniew Boży i wrogość innych ludzi; oszczędza on nam, co prawda, bliższych detali z zachowań homoseksualistów, ograniczając się do stwierdzenia, iż ohydne jest już to, że mężczyźni pragną uchodzić za kobiety, a kobiety za mężczyzn, takie zaś zachowania należy tępić wszelkimi sposobami: tacy „odmieńcy” są bardziej nieczyści od „łupieżców ołtarzy” a nawet groboburców[38]. Co więcej, wedle Mandakuniego homoseksualiści są nawet większymi grzesznikami, niż mordercy! Morderca bowiem odbierając życie swej ofierze niszczy tylko jej ciało, ale nie jej duszę, homoseksualista natomiast świadomie zatraca własną duszę. Swoje wywody kończy Mandakuni stwierdzeniem, że homoseksualizm jest nawet większym grzechem, niż pozostawanie w pogaństwie[39].

Nietrudno zauważyć, że Mandakuni do krytyki reliktów dawnej obyczajowości oraz innych niepokojących go zjawisk społecznych, powracał niemal w każdej ze swych homilii, a można zasadnie przypuszczać, że te, które się dochowały do naszych czasów, to nie jedyne, jakie wygłosił do swych wiernych. Odnosi się też wrażenie, jakoby słowa Kaznodziei adresowane były zaledwie do drugiego lub trzeciego pokolenia chrześcijan, w których nadal jeszcze silnie pokutowało przywiązanie do dawnej obyczajowości. Jeśli więc uznalibyśmy tę ostatnią uwagę za zasadną, wówczas być może należałoby powrócić do upowszechnionej we wcześniejszych badaniach chronologii powstania homilii przypisywanych Janowi Mandakuniemu, a mianowicie na 1. poł. V wieku[40].

THE SOCIAL MATTERS IN THE PREACHING OF JOHN MANDAKUNI

(Summary)

Social problems were important elements in the preaching of the ancient Christian writers. Interesting, yet little-known examples of such activities are

[36] Tamże 5, BKV² 58, 199.

[37] Tamże 4, BKV² 58, 198.

[38] Por. tamże 9, BKV² 58, 200.

[39] Por. tamże 10, BKV² 58, 200-201.

[40] Odmienne stanowisko w tym względzie prezentuje M. Starowieyski (por. SWPW 110), który nie wyklucza (nie uzasadniając jednak bliżej swego przypuszczenia), iż powstanie interesujących nas tu homilii, przypisywanych Janowi Mandakuniemu, należałoby datować dopiero na VIII wiek.

the speeches of John Mandakuni, one of the Fathers of the Armenian Church. In 25 homilies analysed by me, John Mandakuni, besides making references to the social matters, also strives to fight the pagan customs that were adopted by Christians into their everyday lives. According to his account, and the correctness of Mandakuni finding is confirmed by other contemporary Christian preachers, these habitual pagan practices were particularly deeply rooted in Christian wedding festivities and funerals.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Roman MURAWSKI SDB
(Warszawa)

KAROLIŃSKIE *ORDO DE CATECHIZANDIS RUDIBUS*

Dokument pochodzi z czasów Karola Wielkiego (742/3-814) i wpisuje się we wdrażany przez niego program reformy życia religijnego i umysłowego. Przemiany, jakie w tej dziedzinie wówczas się dokonały, były wyrazem prowadzonej przez Karola Wielkiego polityki kulturalnej, wspierającej się na specyficznie rozumianym pojęciu władzy – sprawowanej według „normy słusznego postępowania" (*norma rectitudinis*), której sformułowanie przypisuje się jego najbliższemu doradcy, Alkuinowi. Wyrażała ją następująca zasada postępowania: zło należy naprawiać, korygować, a dobro utwierdzać, rozwijać i rozszerzać (*prava corrigere, recta corroborare*)[1]. Wprowadzany w ten sposób przez Karola program reformy stanowił „wyjątkowo ambitną i oryginalną próbę uporządkowania całokształtu stosunków i naprawienia wszelkiego rodzaju wypaczeń, w imię nawrotu do pierwotnego, starożytnego chrześcijaństwa"[2].

W tak ujętej koncepcji władzy, nie tylko sam władca powinien dawać przykład cnotliwego, chrześcijańskiego życia, lecz odpowiadał także za prowadzenie poddanych mu ludzi do Boga; wkraczał więc bardzo głęboko w sferę życia religijnego i kościelnego. Karol Wielki prezentował się jednocześnie jako król i kapłan – *rex et sacerdos*. W najważniejszym dokumencie – *Admonitio generalis,* w którym przedstawił program odnowy życia religijnego w państwie, nazwał siebie królem i rządcą-przewodnikiem królestwa Franków (*rex et rector regni Francorum*), oraz pobożnym obrońcą i pokornym wspomożycielem Kościoła (*devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adiutor*)[3]. Zdaniem W. Fałkowskiego, wyraża się w tym stwierdzeniu „wizja panowania oraz miejsca i roli władcy w realizacji planów Bożych", według której „mieszk-

[1] Por. A. Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit vom 400 bis 900*, Stuttgart Berlin – Köln 1990, 304.

[2] J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, 38; tenże, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII- XX w.*, Kraków 1990, 44-62.

[3] *Admonitio generalis*, w: *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH). Legum sectio II: *Capitularia Regum Francorum*, I, Hannoverae 1883, 53; zob. także W. Fałkowski, *Admonitio generalis Karola Wielkiego – zapowiedź tworzenia państwa idealnego*, w: *Ludzie – Kościół – wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej*, Warszawa 2001, 419-428; Angenendt, *Das Frühmittelalter*, s. 304.

kańcy królestwa są zarazem poddanymi Stwórcy, jak i swojego króla”[4]. Dlatego troszczył się, żeby wszyscy wyznawali tę samą wiarę, zwalczał herezje, inicjował misję wśród pogan, dbał o poprawne sprawowanie kultu Bożego (liturgii) itp. Jego doradcy (Alkuin) w piśmie skierowanym do papieża Leona III (795-816) ujęli ten podział ról między królem i papieżem następująco: obowiązkiem króla jest bronić Kościoła przed zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami oraz umacniać w wierze poddanych, do zadań zaś papieża należy – na wzór starotestamentowych królów Dawida i Salomona – wznosić ręce do Boga i prosić o zwycięstwo[5].

Przyjmując na siebie obowiązek doprowadzenia podległego mu ludu do wiecznego zbawienia, Karol Wielki musiał zatroszczyć się o to, aby poddanym zapewnić poznanie wiary chrześcijańskiej oraz skłonić ich do wyrzeczenia się pogańskich wierzeń i zabobonów. Należało więc prosty lud uczyć religii chrześcijańskiej, a pogańskim ludom w nowo podbitych krajach – głosić Ewangelię.

Na obrzeżach królestwa karolińskiego (poza Renem) zamieszkiwały ludy pogańskie. Już w epoce merowińskiej biskupi i mnisi usiłowali ewangelizować te tereny. Udana misja Bonifacego, apostoła Germanii, zachęcała do kontynuowania tego dzieła. W dzieło misyjne zaczęli więc angażować się władcy, bo faktycznie często podbój pociągał za sobą również i nawrócenie. Do wypełnienia tego zadania czuł się szczególnie powołany i namaszczony, król Karol Wielki, a czynił to często – trzeba jasno powiedzieć – brutalnie. Taki przebieg miały trwające blisko trzydzieści lat krwawe próby podbicia i schrystianizowania Sasów, a potem Awarów[6]. Przed tą szybką i przymusową chrystianizacją, która przynosiła tylko pozorne owoce, ostrzegali jego doradcy, między innymi Alkuin (730-804). Na dwie sprawy zwracano przy tym szczególniejszą uwagę: aby siłą nie zmuszać do przyjmowania chrztu, i żeby tym, którzy pragną go przyjąć, przekazać jakieś minimum pouczenia w wierze[7]. Najlepiej oddaje to misyjne i duszpasterskie zatroskanie następująca wypowiedź Alkuina w liście do Arkariusza Megenfrida z 796 roku:

> „Albowiem nasz Pan, Jezus Chrystus [...] nakazał swoim apostołom: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem». Najpierw należy pouczyć w wierze, a dopiero potem można udzielić chrztu;

[4] Fałkowski, *Admonitio generalis*, s. 421 i 420.

[5] Por. Angenendt, *Das Frühmittelalter*, s. 304; zob. także J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Warszawa 2004, 33-34.

[6] Por. P. Riché, *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1999, 578-581.

[7] Por. Angenendt, *Das Frühmittelalter*, s. 426; tenże, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Düsseldorf 1997, 469-470.

wreszcie należy im przekazać ewangeliczne przykazania. Jeśli spośród tych trzech rzeczy brakuje jednej, nie może słuchacz zmierzać do osiągnięcia zbawienia swojej duszy. Wiara jest bowiem, jak mówi Augustyn, działaniem wolnym, nie wymuszonym. Do wiary może być człowiek pociągnięty, ale nie może zostać przymuszony. Można wprawdzie przymusić do chrztu, ale to wierze nic nie daje. [...] Człowiek w wieku dojrzałym sam za siebie musi odpowiadać, w co chce wierzyć i czego pragnąć. Jeśli więc w sposób zakłamany wyznaje swą wiarę, nie będzie on mógł w prawdzie osiągnąć zbawienia"[8].

W praktykę inicjacyjną tego okresu pozwala nieco głębiej wniknąć dokument zatytułowany *Ordo de catechizandis rudibus*[9]. Jego genezy należy szukać w liście Alkuina z 796 roku[10], adresowanym do Karola Wielkiego, w którym – po nieudanej misji wśród Sasów – zaproponował władcy nową formę ewangelizacji Awarów[11]. Przypominając rozczarowania, jakich działalność ewangelizacyjna doznała w Saksonii, ostrzega przed podejmowaniem zbyt szybkich i gwałtownych działań. Misjonarze posyłani do Awarów winni być pobożni, prawi w obyczajach, wykształceni w wierze, przeniknięci duchem ewangelicznym. Najpierw trzeba ich nauczać, a potem chrzcić, albowiem na nic się zda, jeśli zostaną poddani obmyciu chrzcielnemu, a nie będzie im przekazana znajomość wiary katolickiej. Pod koniec listu, odwołując się do dzieła św. Augustyna *De catechizandis rudibus,* podaje, jakie pouczenie w prawdach wiary winni oni otrzymać przed chrztem.

„W nauczaniu człowieka dorosłego winno się postępować, myślę, dokładnie według tego porządku (*ordo*), jaki ustanowił św. Augustyn w książce, której nadał tytuł *De catechizandis rudibus*. Najpierw (*primo*) należy pouczyć o nieśmiertelności duszy, o życiu przyszłym, o nagrodzie dla dobrych i karze dla złych, o życiu wiecznym tak dla jednych, jak i drugich. Następnie (*postea*), za jakie grzechy i zbrodnie cierpieć będą wieczną karę z diabłem, a za jakie dobre czyny cieszyć się będą wieczną chwałą z Chrystusem. Wreszcie (*deinde*) należy dokładnie wyłożyć wiarę w Trójcę Świętą i wyjaśnić wydarzenie przyjścia Syna Bożego Jezusa Chrystusa na ziemię dla zbawienia rodzaju ludzkiego: tajemnicę Jego męki, prawdę o Jego zmartwychwstaniu i chwalebnym wniebowstąpieniu, o Jego powtórnym przyjściu by sądzić wszystkie narody, o zmartwychwstaniu naszych ciał i wiecznej karze dla złych, a na-

[8] Alcuinus, *Epistula* 111, MGHEp IV 160, tłum. własne autora artykułu.

[9] Tekst (łaciński) dokumentu i jego omówienie zob. J.P. Bouhot, *Alcuin et le „De catechizandis rudibus" de Saint Augustin*, RechAug 15 (1980) 176-240 (wstęp, s. 176-204, tekst s. 205-230, komentarz s. 230-240).

[10] Por. Alcuinus, *Epistula* 110 (Ad Carolum), MGHEp IV 156-159.

[11] Awarowie, ludy pochodzące z Azji, zamieszkujące dolinę Dunaju, siały postrach w całej Europie Środkowej. Karol Wielki przeciw nim odbył kilka wypraw (w 791 i 795 roku), a towarzyszący żołnierzom misjonarze podjęli się ich ewangelizacji.

grodzie dla dobrych. [...] Tak umocniony w wierze i przygotowany człowiek, może przyjąć chrzest”[12].

List ten był wysłany nie tylko do Karola Wielkiego. W tymże samym roku (796), arcybiskup Salzburga, Arno, który z ramienia króla był odpowiedzialny za misję wśród Awarów, zwrócił się do Alkuina z prośbą o podanie wskazań, dotyczących ewangelizacji pogan, a ten w odpowiedzi posłał mu kopię swego listu adresowanego do króla[13]. Otóż ten właśnie list, wysłany zarówno do króla, jak i do biskupa Arno, dostarczył nieznanemu autorowi (redaktorowi) ram i planu dla zredagowania *Ordo de catechizandis rudibus.* Dokument ten powstał w otoczeniu biskupa Arno około 800 roku, a jego treść jest nam znana z manuskryptu z Rouen (XI wiek). Później, około roku 812, po ogłoszeniu przez Karola Wielkiego kwestionariusza, dotyczącego sposobu sprawowania chrztu[14], powstały jeszcze dwie inne redakcje tego samego dokumentu, uwzględniające postawione przez króla pytania. Mimo że nie zachowały się oryginalne teksty, możemy ich treść poznać z późniejszych manuskryptów: oprócz wspomnianego wyżej rękopisu z Rouen, także z manuskryptu wiedeńskiego (X wiek) i monachijskiego (IX wiek)[15]. Spróbujmy zatem bliżej przyjrzeć się inicjacji chrześcijańskiej dorosłych według *Ordo* z manuskryptu z Rouen[16].

Użyte w tytule słowo *Ordo* wskazuje na to, że jest ono rodzajem przewodnika zawierającego wytyczne do nauczania dorosłych przed przyjęciem chrztu; nie podaje gotowych katechez, lecz odpowiednie wskazania, według których należy postępować. Chociaż tytuł dokumentu został zapożyczony z traktatu św. Augustyna *De catechizandis rudibus,* różni się jednak zasadniczo od swe-

[12] Alcuinus, *Epistula* 110, MGHEp IV 158-159, przekład autora, choć korzystałem także z przekładu francuskiego J.P. Bouhot (*Alcuin et le „De catechizandis rudibus”*, s. 192-193).

[13] Krótko potem posłał mu inny, odrębny i dość obszerny list, w którym przedstawił nową metodę ewangelizowania pogan, zwracając szczególną uwagę na znaczenie katechizacji dorosłych przed udzieleniem chrztu, por. cytowana wyżej *Epistula* 111.

[14] Około 812 r., już pod koniec swego panowania, Karol Wielki rozesłał do arcybiskupów swego królestwa kwestionariusz dotyczący sposobu, w jaki kapłani przygotowują kandydatów do chrztu, sprawują i wyjaśniają go wiernym. Pytania dotyczyły najdrobniejszych szczegółów: katechumenatu i skrutyniów, wyznania i treści symbolu wiary, wyrzeczenia się szatana i egzorcyzmów, podania soli i namaszczenia olejem, namaszczenia świętym krzyżmem, nałożenia białej szaty, samego obrzędu chrztu, uczestnictwa w pochrzcielnej Eucharystii. Można na podstawie tej ankiety nie tylko poznać, jak przebiegała w owych czasach inicjacja chrześcijańska, lecz także dostrzec występujące w niej braki i zaniedbania. Kilka odpowiedzi zachowało się do naszych czasów, por. *Amalarii Epistola ad Carolum Magnum Imperatorem. De ceremoniis baptismi*, PL 99, 887-902; *Teodulfi Aurelianensis Episcopi De ordine baptismi ad Magnum Senonensem Liber*, PL 1105, 223-240; *Leidradi Liber de sacramento baptismi ad Carolum Magnum Imperatorem*, PL 99, 853-872; zob. także R. Pokorny, *Zur Taufumfrage Karls des Grossen*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 26 (1984) 166-173; Angenendt, *Das Frühmittelalter*, s. 330.

[15] Por. Bouhot, *Alcuin et le „De catechizandis rudibus”*, s. 191-204.

[16] Opieram się na cytowanym wyżej artykule J.P. Bouhot, s. 230-238.

go pierwowzoru. Augustyn przedstawił w swym dziele tylko początkowy etap inicjacji chrześcijańskiej dorosłych (*rudes* według Augustyna są tymi, którzy stawiają pierwsze kroki na drodze wiary)[17], natomiast nowe *Ordo* obejmuje cały proces, a więc wszystko, co ma związek ze chrztem. Ponadto, żeby nadać swemu dziełu odpowiednią powagę, autor podparł się pismami najbardziej znanych Ojców Kościoła, cytując dosłownie wybrane ich fragmenty. Chciał w ten sposób pokazać, że przedstawiony przez niego porządek chrzcielny jest zgodny z dotychczasową tradycją Kościoła i stanowi jej wierną kontynuację. Uprzywilejowane miejsce, jak się można domyślać, zajmuje św. Augustyn. Karolińskie *Ordo* stanowi więc zbiór, kompilację różnych tekstów biblijnych i patrystycznych, które łączy jeden wspólny temat: chrzest. Zdaniem J.P. Bouhot można ten dokument podzielić na cztery części lub sekcje.

Pierwsza część *Ordo* (1-13) zawiera obszerne wprowadzenie: ukazuje potrzebę pouczania katechumenów i podaje ogólną charakterystykę procesu inicjacji chrześcijańskiej. Redaktor *Ordo* wydobywa najpierw pewne myśli z listu Alkuina do Karola Wielkiego i biskupa Arno, bez wskazania jego autora i adresatów. Przypomina mandat misyjny zmartwychwstałego Pana z Ewangelii Mateusza, stwierdzając, iż Chrystus wyraźnie nakazał najpierw nauczać, a dopiero potem chrzcić. Następnie przywołuje najważniejsze wskazania św. Augustyna z jego traktatu *De catechizandis rudibus*. Stwierdza za biskupem Hippony, że zasady katechizowania dorosłych, przygotowujących się do chrztu, muszą być przystosowane do osób, do których adresowane jest nauczanie. Katechizujący nie powinien zniechęcać się trudnościami, które tej posłudze towarzyszą. Należy przekazać najważniejsze wydarzenia z historii zbawienia, poprzez które objawia się miłość Boga do człowieka. Trzeba też poznać intencje i motywy nowo nawróconych.

Druga część *Ordo* (14-44) zatytułowana: *Ratio catechizandi* – zawiera program inicjacyjnej katechezy. Rozpoczyna ją cytowany wyżej fragment listu 110 Alkuina, bez podania jego autora. Wyszczególnione w nim (przez Alkuina) tematy, wchodzące w zakres nauczania przechrzcielnego służą jako podtytuły, dzieląc tę cześć na mniejsze fragmenty. Na ich treść składają się teksty biblijne i wypowiedzi różnych Ojców Kościoła oraz praktyczne wskazania zaczerpnięte z *De catechizandis rudibus* św. Augustyna. Można je sprowadzić do następujących[18]: 1) należy najpierw zapytać kandydata, nawiązując do przekazanych mu nauk, czy pragnie zostać chrześcijaninem; 2) gdy jego odpowiedzi potwierdzą, że został poruszony miłością Boga, winno się go wprowadzić w poznanie prawdy o Trójcy Świętej; 3) jeśli przyrzeknie w to wierzyć, należy mu przekazać cały *Symbol wiary, Modlitwę Pańską* i naznaczyć go znakiem krzyża. Te dwie pierwsze części *Ordo* obejmują i opisują,

[17] Więcej na ten temat por. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach,* Warszawa 2011, 375-376.

[18] Podaję za: Bouhot, *Alcuin et le „De catechizandis rudibus"*, s. 232-233.

według J.P. Bouhot, trzy etapy przygotowania doktrynalnego i moralnego do chrztu[19]:

- katechezę początkową, podobną do tej, jaką proponuje św. Augustyn w *De catechizandis rudibus*;

- pouczenie w doktrynie chrześcijańskiej według wskazań Alkuina zawartych w jego liście;

- przekaz *Symbolu wiary, Modlitwy Pańskiej* i naznaczenie znakiem krzyża.

Trzecia część *Ordo* (45-74) dotyczy obrzędów liturgii chrztu. Najpierw dokument wyjaśnia trzy kluczowe terminy: katechumen, skrutynium i Symbol. *Katechumenem* jest słuchacz, który porzuca pogaństwo i związane z nim bałwochwalstwo, żeby rozpoznać w Chrystusie jedynego Boga i przyjąć chrzest. *Skrutynium* jest badaniem znajomości nauki wiary i intencji katechumena przygotowującego się do chrztu. *Ordo* podaje kilka definicji *Symbolu:* jest jednocześnie regułą wiary, streszczeniem wiary i znakiem rozpoznawczym chrześcijanina. Gdy katechumen jest już wystarczająco dobrze pouczony w wierze, może być egzorcyzmowany – powinien wyrzec się szatana: tej sprawie dokument poświęca sporo uwagi i miejsca. Jest to poniekąd zrozumiałe, ponieważ chodzi o dorosłych nawróconych z pogaństwa, mogą więc w nich tkwić wciąż jeszcze głęboko zakorzenione przyzwyczajenia do dawnych pogańskich praktyk. Sprawowanie sakramentu chrztu według *Ordo* rozpoczyna się od obrzędu potrójnego tchnienia celebransa na katechumena, potem w kolejności następują: podanie soli, dotknięcie śliną nozdrzy i uszu, wyznanie wiary i wreszcie sam obrzęd chrzcielny, który kończy się nałożeniem białej szaty. Według tego samego porządku, ale znacznie uproszczonego, winien być udzielany chrzest małym dzieciom.

W czwartej części (75-94) dokument wyjaśnia sam obrzęd chrzcielny oraz sprawowanie po nim pozostałych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego – Eucharystii i bierzmowania, wydobywając pewne elementy teologii tych sakramentów. Nie trudno zauważyć, że w przedstawieniu tej części redaktor *Ordo* kierował się będącym w użyciu rytuałem liturgicznym – *Ordo Romanus XI*[20], ukazującym tradycyjny przebieg inicjacji chrześcijańskiej, według

[19] Por. tamże, s. 233-234.

[20] *Ordines Romani* były czymś w rodzaju podręczników, zawierających szczegółowy przebieg większych uroczystości oraz opisy obrzędów sprawowanych w ciągu roku liturgicznego; powstały w Rzymie, stąd nazwa *Ordines Romani.* Sprowadzone zostały do Galii przez pielgrzymów, biskupów i zakonników na zapotrzebowanie duchowieństwa frankońskiego, które chciało poznać liturgię rzymską i wprowadzić ją do galijskiej. Opis drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego wraz z obrzędem sprawowania chrztu zawiera rzymskie *Ordo*, oznaczone numerem XI (*Ordo Romanus XI*). Jego tekst ukazuje tę praktykę w Rzymie z końca VI i w VII wieku, która w następnych stuleciach została przyjęta w państwie Franków. Monograficznego opracowania i wydania tekstu dokonał M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 2: *Les textes (Ordines I-XIII)*, Louvain 1960 (Introduction, s. 363-413; Texte, s. 415-447); zob. ponadto: A. Chavasse, *La discipline romaine des sept scrutins prébaptismaux*, RSR 58 (1960) nr 1-2, 227-240.

którego bezpośrednio po przyjęciu chrztu neofici uczestniczyli w Eucharystii chrzcielnej. Tekst *Ordo* kończy się wezwaniem skierowanym do neofitów, aby wiernie wypełniali w praktyce to, co zostało im przekazane.

Ordo de catechizandis rudibus przedstawia zatem, jak ukazano, przebieg całego procesu inicjacji chrześcijańskiej, od nawrócenia aż po włączenie we wspólnotę kościelną, które dokonuje się przez przyjęcie chrztu i uczestnictwo w Eucharystii. Jego źródeł należy poszukiwać w próbie połączenia będącego wówczas w użyciu rytuału chrzcielnego, przystosowanego już do chrztu małych dzieci, który w swych zasadniczych liniach nawiązywał jeszcze do tradycji starożytnego katechumenatu, z wytycznymi podanymi przez Alkuina w perspektywie ewangelizacji Awarów. Autor karolińskiego *Ordo* biorąc za punkt wyjścia ten właśnie rytuał, zaproponował nowy porządek chrzcielny i przystosował go do dorosłych pogan, którzy na skutek zwycięskich podbojów Karola Wielkiego i towarzyszącej im działalności ewangelizacyjnej zgłaszali się do chrztu. Żeby nie odtwarzać tylko starego rytuału i jednocześnie nadać mu większą powagę, odwołał się do autorytetu Biblii i Ojców Kościoła. W tej optyce należy także spojrzeć na zapożyczenie tytułu z traktatu katechetycznego św. Augustyna. Oba dokumenty łączy tylko wspólny tytuł, dotyczą jednak zupełnie innej rzeczywistości misyjnej i duszpasterskiej[21].

THE CAROLINGIAN *ORDO DE CATECHIZANDIS RUDIBUS*

(Summary)

The document presented in the article dates from the time of Charlemagne and was part of his reform program of religious and intellectual life. Its origins must be sought in Alcuins' letter of 796, addressed to Charlemagne (a copy of this letter was also sent to Arno, the Archbishop of Salzburg), which – after a failed mission to the Saxons – offered rulers a new form of evangelising the Avars. Recalling the disappointment of attempts to evangelise in Saxony, he warns against making too rapid and violent actions. They have to be taught first, and then baptised. At the end of the letter, referring to St. Augustine's *De catechizandis rudibus*, he states what teachings in the truths of the faith they must receive before baptism. This letter sent to both the king and the bishop Arno gave the unknown author (editor) a framework and plan for the drafting of *Ordo de catechizandis rudibus*. The document appeared in the surroundings of the bishop Arno about the year 800. The word *Ordo* used in the title indicates that it is a kind of guide with guidelines for teaching adults before baptism. Although the title of the document was taken from the work of Saint Augustine of the same title, it differs substantially from its original.

The Carolingian *Ordo* can be divided into four parts or sections. The first part (1-13) is a comprehensive introduction showing the need to instruct catechumens and the overall characteristics of the process of Christian initiation. The

[21] Por. Bouhot, *Alcuin et le „De catechizandis rudibus"*, s. 236-238.

second part (14-44) includes the initiatory catechesis and provides topics covered in teaching converts. The content consists of biblical texts and the writings of various Fathers of the Church and practical instructions derived from the work of St. Augustine. The third part (45-74) presents the liturgical rites of baptism. In the fourth part (75-94), the document explains the baptismal rite itself and the other celebrated sacraments of Christian initiation – the Eucharist and Confirmation. The *Ordo* text ends with a call to neophytes to faithfully fulfil in practice what has been communicated to them.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Leon NIEŚCIOR OMI
(Warszawa, UKSW)

NIL Z ANCYRY A JAN CHRYZOSTOM O ŻYCIU MONASTYCZNYM

Gdy Jan Chryzostom († 407) pisał słowo zachęty w obronie życia monastycznego *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, miał za sobą stosunkowo bogate doświadczenie tegoż życia: cztery lata w osadzie cenobitycznej nieopodal Antiochii (372-376), a następnie dwa lata surowszej ascezy w górskiej jaskini, zakończonej koniecznością powrotu do miasta z powodu poważnie nadwątlonego zdrowia[1]. Traktat napisał prawdopodobnie krótko po powrocie do Antiochii, a więc po 378 r.[2], a na pewno przed święceniami kapłańskimi w 386 roku[3]. Chryzostom wszedł w środowisko mnichów syryjskich, odznaczających się ascetycznym rygoryzmem i pewną ekstrawagancją. Mnisi jednak przyciągali mieszkańców Antiochii. Na przykład zamieszkiwana przez nich góra Silpios stanowiła cel pielgrzymek Antiocheńczyków, które można było odbywać z miasta w ciągu jednego popołudnia. Ludzie przychodzili z prośbą o uzdrowienie, egzorcyzm czy duchową poradę. Z drugiej strony ta forma życia wzbudzała kontrowersje. W Antiochii jedni szczycili się kontaktami z mnichami, doznaną od nich pomocą, czy wizytą w ich celach, a inni okazaną im wrogością, jak oskarżanie przed sądem czy nawet publiczną zniewagą posuwająca się do rękoczynów[4]. Ktoś gotów był nawet odstąpić od wiary, zgorszony surowością ich życia[5]. Spór ten rozgrywał się obok, czy też w kontekście konfrontacji między chrześcijaństwem a ciągle jeszcze wpływowym pogaństwem. Były mistrz Chryzostoma, pogański retor Libaniusz († 395), wypowiadał się o mnichach pogardliwie: są wrogami bogów i mieszkańca-

[1] Por. Palladius, *De vita s. Joannis Chrysostomi* 5, ed. A.M. Malingrey, SCh 341, Paris 1988, 104-115; J. Kelly, *Złote usta – Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 41-43.

[2] Por. Kelly, *Złote usta*, s. 45.

[3] Por. *Introduction*, w: *A comparison between a king and a monk. Against the opponents of the monastic life. Two treatises by John Chrysostom*, transl. with an introduction by D.G. Hunter, Lewiston 1988, 41.

[4] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* I 2, PG 47, 320-321; W. Mayer, *Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century: a case of exclusivity or diversity?*, w: *Prayer and spirituality in the early Church*, Queensland 1998, 275-288.

[5] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* I 2.

mi grobów[6]. Jeszcze bardziej napastliwie atakował ich cesarz Julian Apostata († 363), pragnący wskrzesić pogańskie państwo: zarzucał mnichom zły wpływ na społeczeństwo i mizantropię przeciwną greckiej filantropii; ich tryb życia podważa wartość życia w mieście i sprzeciwia się helleńskim ideałom[7].

Nie znamy daty, kiedy Nil z Ancyry († ok. 430), mnich i teolog, napisał traktat *De monachorum praestantia,* utrzymany w podobnym duchu apologii monastycyzmu. Jeśli swoją *magnam chartam* życia monastycznego – *De monastica exercitatione*, zredagował pod koniec życia, ok. 426/427 r., a w interesującym nas piśmie mamy do czynienia już z wyrobionym i bardzo doświadczonym pisarzem, to być może również i to dzieło stworzył pod koniec swej działalności literackiej; kilka bowiem szczegółowych wątków powtarza się w tych obydwóch pismach.

Przyjmuje się powszechnie, że Nil z Ancyry był uczniem Jana Chryzostoma. Wzmiankę o takich ich relacjach spotykamy w *Chronicon* Jerzego Mnicha z 866/867 roku[8]. Wskazują na nie pewne związki treściowe, istniejące w pismach Nila i Chryzostoma, a nawet wyraźne zapożyczenia ucznia od mistrza, wzbudzające zainteresowanie niektórych współczesnych badaczy. Taki związek dostrzega też francuska badaczka M. Guéard, twierdząc, że Nil w *De monachorum praestantia* korzysta z *topoi* literatury monastycznej, a jego pismo kojarzy się przede wszystkim z Chryzostomowym *Adversus oppugnatores vitae monasticae*[9].

Chryzostomowy traktat składa się z trzech ksiąg: w pierwszej, wstępnej, autor zajmuje się przede wszystkim kontrastem pomiędzy helleńskim ideałem życia obywateli tego świata a etosem życia chrześcijańskiego i obroną stylu życia mniszego jako autentycznie chrześcijańskiej drogi życia; w księdze drugiej zwraca się do pogańskich rodziców, pokazując walory chrześcijańskiego wychowania i zachęcając do posyłania swoich chłopców na edukację do mnichów; natomiast w trzeciej księdze zwraca się z podobną zachętą do chrześcijańskich rodziców. Złotousty ma więc do wyjaśnienia konkretną kwestię, będącą motywem przewodnim pisma: czy warto młodych ludzi posyłać na wychowanie do mnichów żyjących z dala od miasta? Od tych już sporów minęło już być może ponad czterdzieści lat, gdy analogiczną polemiką zajął się Nil. Teraz jednak chodziło o spór w łonie samego monastycyzmu: lepszy jest monastycyzm klasztorny, miejski, czy pustelniczy? Pismo w zasadzie ma jednorodną problematykę, która koncentruje się wokół walorów odosobnienia i wyciszenia, anachorezy i hezychii. Rzecz jasna, w takiej dyskusji argumenty musiały być znacznie subtelniejsze.

Jak widzimy, powyższe pisma pod pewnym względem nie dadzą się porównać. Chryzostom napisał swe dziełko za młodu, w wieku może trzydziestu

---

[6] Por. Libanius, *Oratio* 62, 9-10.

[7] Por. Julianus Imperator, *Epistulae* 89b, 288b; zob. Hunter, *Introduction*, s. 64.

[8] Por. Georgius Monachus, *Chronicon* IX 9.

[9] Por. M.G. Guerard, *Nil d'Ancyre*, DSp XI, Paris 1981, 348.

lat, ulegając bardziej idealizmowi, wyolbrzymionemu jeszcze przez ducha retoryki. Nil tymczasem stworzył rozprawę w wieku dojrzałym, może sześćdziesięciu czy więcej lat, mając więcej doświadczenia i metodyki. Sporą rolę odgrywał też typ przeciwnika, z którym obaj się ścierali. Oponenci Chryzostoma to poganie, czy niewyrobieni chrześcijanie, nie rozumiejący w ogóle życia monastycznego. O przeciwnikach Nila trudno cokolwiek powiedzieć. W każdym razie Nil przeciwstawia sobie styl życia mnichów, którzy wiodą życie odosobnione, walczą w pojedynkę oraz praktykują wyciszenie w jaskiniach i górach, stylowi mnichów mieszkających w społeczności miejskiej i pośród ludzi[10], „prowadzących życie we wspólnocie albo pośrednie, jakąkolwiek godnością by się nie odznaczali”[11]. Wyraźnie zastrzega, że nie chodzi o kontrast pomiędzy praktykującymi cnotę i nie praktykującymi, ale o różnice w obrębie pierwszej kategorii[12]. Zresztą, pismo Nila jest mniej polemiczne niż Jana, na co wskazuje już sam tytuł: u Chryzostoma – *Przeciwko zwalczającym życie monastyczne*, u Nila – *O godności mnichów żyjących w odosobnieniu*. U Nila motywacja odosobnionego trybu życia mnichów staje się głównym przedmiotem uwagi, u Chryzostoma występuje ona ubocznie, zdawkowo i jest podporządkowana ogólnej konfrontacji dwóch sposobów życia: pogańskiego i chrześcijańskiego.

Pomimo powyższych trudności spróbujemy zestawić zwięźle pewne wątki obydwu pism, jednak nie w całości, lecz w wybranym aspekcie, a mianowicie pod względem motywacji anachorezy i hezychii. Motywację tę podzielimy na ściśle teologiczną i, powiedzmy, antropologiczno-filozoficzną.

I. RACJE TEOLOGICZNE

A. NIL Z ANCYRY

1. Zbawienie. W imię dobrze pojętej miłości własnej (φιλαυτία), trzeba zatroszczyć się najpierw o własne zbawienie, „ponieważ nikt nie jest drugiemu tak samo bliski, jak każdy dla siebie samego”[13]. To troska o własny stan prowadzi niektórych do monastycznego odosobnienia. Żyjąc w wyciszeniu taki człowiek zaprowadza ład moralny w sobie, staje się czujniejszy, swobodniej obcuje z Bogiem, w przeciwieństwie do tego, kto wskutek absorbujących go zajęć zewnętrznych, nigdy nie ma czasu, aby poznać swój stan, zaniepokoić się z powodu myśli albo ukrytych namiętności[14].

2. Naśladowanie Mistrza. Już w Starym Przymierzu byli lewici, którzy, wolni od doczesnych zajęć i rozproszenia, służyli Bogu czystą myślą[15]. Mnisi

[10] Por. Nilus Ancyranus, *De monachorum praestantia* 1 i 18, PG 79, 1061 i 1081.
[11] Tamże 12, PG 79, 1076A.
[12] Por. tamże 2.
[13] Tamże 14, PG 79, 1077C.
[14] Por. tamże 15.
[15] Por. tamże 17.

naśladują nade wszystko Jezusa, który chętnie oddalał się od tłumu i udawał się na miejsce pustynne, własnym przykładem „pokazując pożytek wyciszenia”[16]. On też przedłożył postawę Marii, która w spotkaniu z Nim nie ulegała zbędnym rozproszeniom, nad postawę Marty, rozproszonej z powodu przyziemnych posług[17].

3. Kontemplacja. Uwolniony od wewnętrznych rozterek człowiek nabywa dyspozycji do skupienia i medytacji[18]. Ma wolny czas, aby zająć się kontemplacją[19]. Prowadząc *czujniejsze życie*, staje się bardziej zdolny do tego, by podobać się Bogu[20].

B. JAN CHRYZOSTOM

W swoim traktacie Chryzostom kilkakrotnie deklaruje, że nie zamierza rozprawiać o wiecznych dobrach, przynoszonych przez życie monastyczne, ale o tych osiągalnych już teraz[21]. W polemice z przeciwnikami życia monastycznego, którymi byli najczęściej poganie, pragnie posługiwać się bardziej argumentami z zakresu filozofii, aniżeli teologii. Dlatego też chętnie odwołuje się do greckiej filozofii i takich jej przedstawicieli, jak Sokrates, Platon czy Diogenes. Choć u Nila wyróżniliśmy powyższe przesłanki teologiczne, to jednak i w jego piśmie przesłanki antropologiczne stają się podobnie głównym przedmiotem refleksji. Być może mistrz zainspirował go do widzenia sprawy pod takim właśnie kątem.

Pod jednym co najmniej względem Chryzostom wyłamuje się z tej metodycznej dyscypliny. W obronie życia monastycznego odwołuje się do argumentacji ściśle teologicznej, mianowicie do argumentu zbawienia. W nawiązaniu do Mt 7, 14 i 20, 16 kreśli dość pesymistyczny obraz zbawienia świata: więcej jest tych, którzy zginą, aniżeli tych, którzy ocaleją[22]: istnieje realna groźba potępienia. Gardzenie bliźnim, pożądanie kobiety, zawiść, gniew, mściwość, chciwość, obmowa i inne grzechy narażają na ogień gehenny, a przecież każdy z nas podlega takim winom. Mnisi są właśnie nauczycielami cnót przeciwnych tym grzechom i służą zbawieniu bliźnich[23]. Walczą o duszę innych, wystawiając się na niebezpieczeństwo ze strony demona, gdyż usiłują niejako wyrwać dusze z samej jego paszczy[24].

Jak wyżej wskazaliśmy, Nil w swoim piśmie zaznacza priorytet troski mniszej o własne zbawienie. U Jana Chryzostoma akcenty te padają inaczej: Bóg

[16] Tamże 12, PG 79, 1076A.
[17] Por. tamże 16; Łk 10, 41.
[18] Por. tamże 20.
[19] Por. tamże 9.
[20] Por. tamże 15, PG 79, 1080A.
[21] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 4 i 6.
[22] Por. tamże I 8.
[23] Por. tamże I 8.
[24] Por. tamże I 7.

stworzył człowieka, aby być pożytecznym dla innych, nie tylko dla siebie[25]. Naturalnie, nie brakuje takich sformułowań także u Nila, ale mnich z Ancyry w *De monachorum praestantia* zajmuje się tą „lepszą cząstką" życia chrześcijańskiego, czyli życiem wyciszonym, *hezychią*, i w tym momencie podkreśla prymat własnego zbawienia. Chryzostoma cechuje zmysł duszpasterski i również w życiu monastycznym dostrzega wymiar troski o zbawienie drugich. We wcześnie napisanym dziełku *De compunctione* krytykuje ostentacyjną ascezę pewnego mnicha i brak u niego gotowości do duszpasterskiej służby[26].

II. RACJE ANTROPOLOGICZNE

A. NIL Z ANCYRY

1. Poznanie samego siebie. Asceza monastyczna stanowi „poznawczy tryb życia" (ἐπιστημονικὴ ἀγωγή)[27], bowiem pozwala poznać własne wnętrze. Pragmatyczne rozumienie ascezy skłania Nila do zwrócenia uwagi nade wszystko na konkretne problemy, które trzeba rozwiązać. Wir rozpraszających zajęć podobny jest do wodnego potoku, który płynąc nie pozwala zobaczyć piasku na dnie; gdy zatrzyma się, piasek staje się widoczny. Na przykład przychodzące ciągle wrażenia wzrokowe uniemożliwiają nam czystość myśli i rozpoznanie własnego stanu, bo obecne ślady zacierają poprzednie[28]. Ludzie żyjący w zgiełku, o ile jeszcze są w stanie uświadomić sobie popełniony grzech uczynkowy, często nie zauważają grzechu myślą[29]. Może trawić chorego chroniczna gorączka, choć zaaferowany różnymi sprawami tego nie zauważa[30]. Nieuświadomione namiętności dochodzą do głosu dopiero w stanie spoczynku człowieka: przed snem, podczas odpoczynku od pracy, w monastycznym wyciszeniu[31]. Z koniecznym do oceny własnej sytuacji wyciszeniem wiąże się wymóg wolnego czasu (σχολή)[32]. Na refleksję nad sobą trzeba poświęcić wiele czasu.

2. Profilaktyka duchowa. Rozproszenie zewnętrzne przynosi w sposób nieunikniony duchowe szkody. Nie jest możliwe, by żyjąc w świecie nie skalać się „do jakiegoś stopnia brudami tego życia"[33], nawet gdyby tego się nie uświadamiało. Zewnętrzne podniety kształtują z czasem trudne do usunięcia złe nawyki[34]. Doznania zmysłowe odciskają wewnątrz trwałe ślady, a wspo-

[25] Por. tamże III 2.
[26] Por. Joannes Chrysostomus, *De compunctione* I 6, PG 47, 402-403.
[27] Nilus Ancyranus, *De monachorum praestantia* 2, PG 79, 1064A.
[28] Por. tamże 4.
[29] Por. tamże 1.
[30] Por. tamże 12.
[31] Por. tamże 13.
[32] Tamże, PG 79, 1076D.
[33] Tamże 20, PG 79, 1085A.
[34] Por. tamże 19.

mnienie ich przechodzi w częste o nich rozmyślanie[35]. Rzeczy zmysłowe dostarczają ciągle dzięki wrażeniom nowej materii dla ognia namiętności[36]. Dzięki odosobnieniu i wyciszeniu odcina się do pewnego stopnia materię rzeczy zmysłowych, podsycającą „ogień natury”[37], tak iż pozostaje walka z samą pożądliwością własnej natury, bez jej zewnętrznych sprzymierzeńców[38]. Usuwa się przyczynę zła w samym jego zarodku. Wyciszenie (ἡσυχία) pozwala unikać kontaktu z tym, co szkodliwe, a to, co szkodliwe, nie wchodzi dzięki zmysłom do wnętrza człowieka, dzięki czemu istnieje w nim „głęboka cisza i pokój”[39]. Jeśli nawet w stanie wyciszenia przychodzą jakieś naturalne wspomnienia, łatwo da się je usunąć, gdyż nie mają wielkiej siły[40]. Kształtujący się dobry nawyk nie pozwala na nieporządek[41].

3. Metodyczna walka. W ascezie chodzi o to, by, podobnie jak w innych dziedzinach, bezpiecznie i metodycznie zdążać do celu[42]. Odsunięcie się od zewnętrznych podniet i praktykowanie wyciszenia, podobne jest do strategii wojny podjazdowej, w której unika się bezpośredniej konfrontacji, a stopniowo osłabia się przeciwnika przez zasadzki i fortele[43]; albo też uderza się na wroga, gdy ten jest jeszcze słaby[44]. Innymi słowy, uderza się w zło w samym jego zarodku. Nawet więcej, w pewnym sensie praktykowanie wyciszenia jest strategią unikania walki, skoro nie jest się wystarczająco mocnym[45]. Samotni mnisi podobni są do wędrowców, obierających krótszą, choć trudniejszą, drogę dla uniknięcia niebezpieczeństw takich jak napaść rabusiów[46].

B. JAN CHRYZOSTOM

W Chryzostomowym piśmie nie spotykamy tak dogłębnego wykładu filozoficznych argumentów za życiem monastycznym. Jednak i Antiocheńczyk sięga do racji antropologicznych, które dziś moglibyśmy nazwać psychologicznymi.

Obrazem dojrzałego mnicha pozostaje człowiek wolny od gorączki, który nie potrzebuje gasić jej żaru ciągłym sięganiem po wodę. Na przykład człowiek wolny od namiętności do kobiety, jest bardziej godny podziwu i szczęśliwszy od tego, który pożądając kobiety i żyjąc z nią, pała coraz większym pożądaniem. Nieszczęście tego drugiego polega nie tylko na tym, że jest chory

[35] Por. tamże 11.
[36] Por. tamże 7.
[37] Tamże 10, PG 79, 1072D.
[38] Por. tamże 7.
[39] Tamże 11, PG 79, 1073C.
[40] Por. tamże 19-20.
[41] Por. tamże 6.
[42] Por. tamże 6 i 26.
[43] Por. tamże 6 i 4.
[44] Por. tamże 8.
[45] Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 46, PG 79, 776-777.
[46] Por. Nilus Ancyranus, *De monachorum praestantia* 18-19.

na gorączkę, ale że nie jest świadom swojej choroby i w związku z tym nie chce się z niej uwolnić[47]. Tymczasem mnich, wolny od namiętności, staje ponad pokusami świata. Łatwiej mu powstrzymać się na przykład przed dążeniem do szukania własnej korzyści, przyjemności czy władzy[48].

Asceza monastyczna uwalnia nie tylko od własnych namiętności, ale także od zgubnych skutków cudzych namiętności. Na przykład ubóstwo oswobadza mnicha nie tylko od chciwości, ale również od innych przykrości, jak: zawiść, kradzieże i różne zewnętrzne troski[49]. Nie straszna mu kradzież, zmiana miejsca przebywania czy nawet śmierć, bo prawie niczego nie ma[50]. Nie mając niczego, staje się właścicielem jakby wszystkiego[51]. Nie lęka się głodu, bo zawsze w przyrodzie znajdzie coś do zjedzenia. Nawet jest zdrowszy od ludzi żyjących w dostatku, oddychając czystym powietrzem, pijąc źródlaną wodę, czyniąc dobry użytek z roślin[52]. Potęga człowieka wyraża się m. in. w tym, że jest w stanie pomścić swoją krzywdę; jednak takie położenie przewyższa stan, w którym ktoś nie może już nam wyrządzić krzywdy, choćby chciał. Mając do czynienia z człowiekiem wyzutym z wszystkiego, traci powód, by go w czymkolwiek skrzywdzić[53].

Wszystkie powyższe postawy prowadzą do głębokiego pokoju i harmonii człowieka, godzącego się z samym sobą, światem i innymi ludźmi. Pada to samo słowo, co u Nila, na określenie takiego stanu, choć u Jana tylko pięć razy: ἡσυχία. Człowiek gasząc w sobie niezgodną z porządkiem moralnym namiętność (πάθος) – czy też zapobiegając jej powstaniu – unika też jej skutków, a mianowicie rozterki i cierpienia, które każda namiętność przynosi[54].

Mnichów można porównać do ludzi uciekających przed burzą do przystani, podczas gdy żyjący w świecie, podobni są do niesionych przez fale pośród wichru i burzy[55]. Mnisi doznają stanu spokoju i bezpieczeństwa[56]. Świat staje się im obcy, nie tylko ze względu na grożące tam namiętności, ale i dlatego, że ludzkie namiętności w efekcie stwarzają klimat korzystny dla kształtowania się struktur zła. Mnisi mają więc jeszcze jeden powód do ucieczki ze świata. Przewrócił się porządek na świecie: nieprawość panuje po miastach, a prawdziwą filozofię praktykuje się na pustyni. Nie byłoby potrzeby ucieczki na

[47] Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 3.

[48] Por. tamże III 15.

[49] Por. tamże II 3.

[50] Por. tamże II 5.

[51] Por. tamże II 4.

[52] Por. tamże II 5.

[53] Por. tamże II 6-7.

[54] Fakt ten wyraża w grece sama dwuznaczność słowa πάθος, które oznacza zarówno pewien afekt, jak i właśnie chorobę, cierpienie.

[55] Por. tamże III 15.

[56] Por. tamże III 11.

pustynię, gdyby ład Boży panował w zamieszkałych miejscach[57].

Powyższe myśli Chryzostoma najbliższe są motywowi profilaktyki duchowej, którym Nil uzasadniał monastycyzm Mnich, wyrzekając się doczesnych dóbr zdobywa wewnętrzną wolność, unika wielu rozterek i pokus. Uprzedza zło, nie dając mu możliwości zaistnienia. Chryzostom wskazując na to, że mnich wybiera drogę najbezpieczniejszą, idzie w tym kierunku, który później podejmie Nil wskazując w życiu mniszym na aspekt metodycznej walki.

***

W świetle powyższych zestawień dostrzegamy u Jana Chryzostoma i Nila z Ancyry wspólnego ducha w myśleniu o życiu monastycznym. Wspólnie odwołują się do refleksji nad naturą ludzką, która prowadzi ich obydwu do postawienia wyżej życia odosobnionego nad życiem w świecie. Z pewnością, poza doświadczeniem monastycznym, na taki sposób patrzenia wpłynął duch współczesnej im filozofii, której świadomie ulegali. Echem pobrzmiewa ideał beznamiętności (ἀπάθεια), niewzruszoności (ἀταραξία), beztroski (ἀμερίμνια) czy inne składniki stoickiego etosu. Kilka myśli Nilowych przejawia wyraźne podobieństwo do Chryzostomowych. Wskazanie przez Nila na miejsce pobytu chwalonych mnichów – pustynia i wierzchołki gór[58] – zbiega się z podobnym wskazaniem u Chryzostoma. Ale właśnie nie przypadkiem zachodzi tutaj największa zbieżność. Nil bowiem ma na myśli ten sam rodzaj monastycyzmu, co Chryzostom, gdy chce go bronić przed oponentami. W argumentacji wybiera podobny kierunek, co Chryzostom, jednak w szczegółach swoich wywodów, pozostaje niezależny. Jako uczeń Chryzostoma zapewne czytał i znał *Adversus oppugnatores vitae monasticae*. W *De monachorum praestantia* skorzystał z ducha tamtego apologetycznego utworu i niektórych jego myśli. Jednak stworzył własny i, jak się wydaje, oryginalny utwór, w zasadzie tylko ogólnie zainspirowany napisanym wcześniej przez Chryzostoma dziełkiem. Wydaje się, że to, co najbardziej spokrewnia myśl Nilową z Chryzostomową, to ten sam duch myślenia, pewne dziedzictwo ukształtowane przez antyczną filozofię i chrześcijański ascetyzm.

Czy argumentacja starożytnych pisarzy ascezy nas przekonuje? – to już osobny rozdział. Jeśli nawet ich myśl jest uwikłana w stoicką filozofię i grecki pesymizm co do ciała, inspirowana radykalnymi prądami ówczesnego monastycyzmu, powodowana względami retorycznej przesady czy idealizacji pustelniczego monastycyzmu, to jednak pod wieloma względami pozostaje i dzisiaj „znakiem sprzeciwu" przeciwko współczesnej naiwnej ufności wobec świata i własnej natury.

[57] Por. tamże I 7-8.

[58] Por. tamże I 8; Nilus Ancyranus, *De monachorum praestantia* 1; Hbr 11, 37.

NILUS OF ANCYRA AND JOHN CHRYSOSTOM ABOUT THE MONASTIC LIFE

(Summary)

In this article we have compared the motivations of the *anachorese* and *hesychia* in John Chrysostom's writing *Adversus oppugnatores vitae monasticae* and in Nilus of Ancyra writing *De monachorum praestantia*. We perceive there a common spirit in their thinking about the monastic life. The authors refer similarly to the contemporary reflection about the human nature, which leads them both to value the isolated life over the life in the world. It echoes the ideal of impassibility (ἀπάθεια), inflexibility (ἀταραξία), careless (ἀμερίμνια) and the another components of the stoic ethos. Several Nilus' reflections manifest a clear similarity to the Chrysostom's ideas. Nilus of Ancyra defends the same kind of monasticism as Chrysostom against its opponents. In his argumentation he chooses the similar direction as Chrysostom, however, he is independent in the details of his reasoning. Surely, as the Chrysostom's pupil, he read and knew *Adversus oppugnatores vitae monasticae*. In spite of this, he has created his own and original work, inspired only generally by the earlier Chrysostom's opuscule.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Arkadiusz NOCOŃ
(Roma)

POETA PORANKA I WIECZORU. HYMNY ŚW. AMBROŻEGO W LITURGII GODZIN

„Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie
w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha,
śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach”
(Ef 5, 18-19)

Zachęceni tymi słowami św. Pawła, jak i przykładem samego Chrystusa, który ze swymi uczniami śpiewał hymny (por. Mt 26, 30; Mk 16, 26), pierwsi chrześcijanie od samego początku chętnie uwielbiali nimi Boga. Wspomina o tym chociażby Pliniusz Młodszy w swoim słynnym Liście do cesarza Trajana z początku II wieku[1], a z autorów chrześcijańskich, m.in. św. Ignacy Antiocheński[2] czy Tertulian[3]. Z biegiem czasu twórczość hymniczna rozwijała się coraz intensywniej[4], najpierw na Wschodzie[5], a później i na Zachodzie, osiągając w średniowieczu olbrzymią liczbę ok. 30 tys. utworów (!), wydanych na przełomie XIX i XX wieku w 55 tomach[6]. Jeśli nawet w niektórych okresach historii dochodziło do pewnych wypaczeń w komponowaniu hymnów, które stawały się niezrozumiałą dla większości uczestników liturgii „sztuką dla sztuki”, by przypomnieć tylko obiegową w XVII wieku opinię na ich temat: „acces-

[1] Por. Plinius Minor, *Epistula* 96: „soliti essent [christiani] stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere”. Autor używa tutaj słowa *carmen*, które znawcy tematyki tłumaczą jako „hymn”, por. S. Cichy, *Treści teologiczne hymnów w odnowionej Liturgii Godzin*, „Anamnesis” 1999/2000, nr 21(2), s. 104. Należy wspomnieć, że św. Ambroży swoje hymny również nazywał *carmen*, por. *Epistula* 75a, 34, CSEL 82/3, 105: „grande carmen istud est, quo nihil potentius”.

[2] Por. *Epistula ad Ephesios* 4, 1-2, oraz *Epistula ad Romanos* 2, 2.

[3] Por. *Apologeticum* 39, 18; *De anima* 9, 4; *De oratione* 27; *Ad uxorem* III 8, 8*; De carne Christi* 17, 1; *Adversus Marcionem* V 5, 12; *De exhortatione castitatis* 10, 2; *De spectaculis* 29, 4; *De virginibus velandis* 17, 4.

[4] Historię hymnów, ich twórców, znaczenie i treści teologiczne omawia, m.in., S. Cichy (*Treści teologiczne hymnów*, s. 104-117).

[5] Na temat hymnografii wschodniej w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, zob. np. *Hymnes* DACL VI/2 2826-2928.

[6] Por. *Analecta hymnica Medii Aevi*, ed. G.M. Dreves – C. Blume, t. 1-55, Leipzig 1886-1922, oraz Frankfurt a. M. 1962^2.

sit latinitas, recessit pietas”[7], Kościół traktował je zawsze jako integralną i bardzo istotną część Liturgii Godzin: „Hymny bowiem bardziej niż inne części oficjum, ukazują od razu charakter poszczególnych Godzin i obchodów oraz pobudzają wiernych do pobożnego uczestnictwa w liturgii”[8]. Istotnie, o tym że wywołują one „uczucie pobożnego oddania (*affectus pietatis*), zaświadcza sam św. Augustyn opisując w *Wyznaniach* swoje emocje, jakie towarzyszyły mu w czasie słuchania śpiewu hymnów, ułożonych przez Ambrożego:

> „Ileż razy płakałem słuchając hymnów... wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła. Głosy te wlewały się do moich uszu, a gdy Twoja prawda ściekała kroplami do serca, parowało z niego gorące uczucie pobożnego oddania. Z oczu płynęły łzy i dobrze mi było z nimi”[9].

I. „WIELKI JEST TEN ŚPIEW [HYMNÓW], OD KTÓREGO NIE MA NIC POTĘŻNIEJSZEGO”[10]

Właśnie Ambrożemu, twórcy łacińskiego hymnu kościelnego[11] i jego obecności w aktualnej Liturgii Godzin, chcemy poświęcić naszą uwagę. Wprawdzie pierwszym autorem hymnów liturgicznych na Zachodzie był św. Hilary z Poitiers († 367)[12], który w czasie swego wygnania na Wschodzie spotkał się z twórczością ojca hymnografii – św. Efrema (zm. 373)[13], jednak poezja Galijczyka okazała się zbyt wymagająca dla przeciętnego odbiorcy, tak pod względem treści jak i zastosowanej metryki; nie wiemy więc, czy kiedykolwiek została użyta w liturgii[14]. Hilary ponadto, mimo że był równie dobrze wykształcony jak Ambroży, nie posiadał, jak się wydaje, owego geniuszu twórczego, owej artystycznej kreatywności pozwalającej „przekładać” pojęcia teologiczne na sugestywne poetyckie obrazy. Biskupa Mediolanu słusznie więc można uważać za pierwszego hymnologa chrześcijańskiego na Zachodzie[15], który poza

---

[7] Por. Cichy, *Treści teologiczne hymnów*, s. 104.

[8] *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin* 173, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, Poznań 1982, 75.

[9] Augustinus Hipponensis, *Confessiones* IX 6, 14, CCL 27, 141, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982[2], 161.

[10] Ambrosius, *Epistula* 75a, 34, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3: *Listy 70-76 i Listy poza zbiorem. Akta Synodu w Akwilei*, BOK 28, Kraków 2012.

[11] Por. *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, red. M. Starowieyski, BN II 255, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. XXII.

[12] Por. S. Longosz, *Hymny św. Hilarego i Kolumby*, SACh 15 (2001) 271-292.

[13] Por. *Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006, 524.

[14] Por. *Muza łacińska*, s. XXIII. B. Nadolski (*Leksykon liturgii*, s. 524), stwierdzi wprost: „Żaden z hymnów Hilarego nie wszedł do liturgii”.

[15] Por. C. Riggi, *Lineamenti della personalità di s. Ambrogio nel ricordo agostiniano* w: tegoż, *Epistrophe. Tensione verso la divina armonia. Scritti di filologia patristica*, Biblioteca di Scienze Religiose 70, Roma 1985, 281.

komponowaniem hymnów, zaprowadził także zwyczaj ich śpiewania w czasie liturgii[16]. Same hymny powstały, jak się wydaje, dość przypadkowo, aby dodać ducha obrońcom jednej z mediolańskich bazylik, którą władza świecka zamierzała przekazać arianom. Biskup Ambroży zamknięty z liczną grupą wiernych w środku kościoła ułożył dla oblężonych specjalne modlitwy, proste w formie, ale bogate w treści, i co najważniejsze, zdolne w tamtej dramatycznej sytuacji, poruszyć serca i umysły. Hymny Ambrożego to zatem rezultat jego głębokiej wiary i niezwykłej wrażliwości artystycznej, to modlitwa i teologia, wyrażone w poezji i w muzyce. Biskup Mediolanu był bowiem także autorem muzyki dla swych hymnów, których zwrotki były wykonywane na przemian przez dwa chóry[17]. To, czego dokonał, ważne jest więc nie tylko dla liturgii, ale także dla poezji chrześcijańskiej, która w hymnach znalazła swą najbardziej naturalną i popularną formę[18]. Zasługą Ambrożego było także to, że sprowadził poezję do jej naturalnego środowiska, do jej „matecznika". Na samym bowiem początku, jak wiadomo, poeci śpiewali swoje wiersze. Ambroży powrócił więc do śpiewu poezji, któremu nadał charakter chóralny, wyrażający nie tylko harmonię głosów, ale i harmonię serc, uczuć i tęsknot. Śpiewowi chóralnemu blisko jest więc zawsze do środowiska Kościoła, który z natury jest wspólnotą.

Hymny Ambrożego odniosły wielki „sukces" wśród oblężonych obrońców świątyni również dlatego, że śpiew chóralny, w którym każdy z wykonawców znajduje jakby naturalne oparcie w drugim, wywołuje na ogół radość i podnosi na duchu. W języku włoskim wyraża to dobrze gra słów: *canto corale è canto cordiale* (śpiew chóralny jest śpiewem serdecznym)[19].

Biskupowi Ambrożemu, jak wspomnieliśmy, udało się w hymnach znakomicie połączyć lirykę z teologią, jak jednak przystało na pasterza zatroskanego o pobożne i prawe życie swoich wiernych, nie brak w niech także pewnego moralizmu. Jego *carmina* miały bowiem nie tylko pomóc wiernym przeżyć kluczowe pory dnia, uwielbiając Boga sercem i ustami[20], ale także zachęcać ich do dobrego postępowania. Cel tworzenia hymnów był więc na wskroś duszpasterski, a do jego realizacji Ambroży zaangażował cały swój geniusz i swą niezwykłą wrażliwość artystyczną. Wychowany według ideałów klasycznej paidei, był bowiem przekonany, że piękno odgrywa bardzo pomocną rolę w dobrym życiu.

Jako poeta Biskup Mediolanu dysponował wszystkim, czego potrzebuje poeta: wrażliwością artystyczną, fantazją poetycką i twórczym entuzjazmem. Jego poezja jest przy tym poezją szczerą: jej autor nie ukrywa swych myśli

---

[16] Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 322.

[17] Por. I. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio e di Manzoni*, Foligno 2010, 33, oraz G. Del Ton, *Gli inni di Sant'Ambrogio*, Como 1940, 17-18.

[18] Por. Ch. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, t. 1, Roma 1961^2, 160.

[19] Por. C. Angelini, *I doni del Signore*, Vimodrone 1970, 30.

[20] Dla Ambrożego (*De officiis* I 45), podobnie jak dla Augustyna (*Enarrationes in Ps*. 148, 17), hymn z definicji jest śpiewem, za pomocą którego oddaje się Bogu cześć i chwałę.

i uczuć[21]. Ich głębia nie przygniata jednak literackiej formy – pisze mądrze i pięknie. Jego wrogowie zarzucali mu nawet, że swymi hymnami uwodzi lud[22]. Mógł uwodzić: był poetą i muzykiem. I to wybitnym muzykiem[23], a zdaniem niektórych, najwybitniejszym spośród wszystkich Ojców Kościoła[24]. Wiadomo, że wzrastał w środowisku arystokratycznym, w którym muzyka była częścią wychowania młodego człowieka, jeśli jednak jako pasterz lokalnego Kościoła z taką gorliwością propagował śpiew liturgiczny, musiał być w nim rozmiłowany i doskonale obeznany. Uczeni zwracają uwagę na jego głęboką wiedzę muzyczną i podkreślają, że Ambroży wypowiada się nie tylko na temat estetyki muzycznej (jak jego uczeń Augustyn), ale zdradza także dużą znajomość samej jej techniki[25].

II. „ILEŻ RAZY PŁAKAŁEM SŁUCHAJĄC HYMNÓW"[26]

Ile hymnów, ułożonych przez Ambrożego, mógł słyszeć Augustyn? Sam wspomina o czterech[27]. A ile wszystkich skomponował Biskup Mediolanu? Wątpliwe, abyśmy kiedykolwiek poznali odpowiedź na to pytanie. Od VII wieku hymny kościelne nazywano bowiem powszechnie hymnami ambrozjańskimi, choć wiadomo, że nie wszystkie wyszły spod pióra Ambrożego[28]. Wśród uczonych od długiego czasu toczy się więc dyskusja, której nie zamknęły nawet, opracowane w 1862 r. przez Luigiego Biraghiego, trzy podstawowe kryteria autentyczności hymnów Biskupa Mediolanu, a mianowicie: zgodność hymnu z duchem twórczości Ambrożego (1), z jego słownictwem (2) i z jego stylem (3)[29]. Stosujące powyższe kryteria włoski uczony uznał za autentyczne 18 hymnów: 1. *Splendor paternae gloriae* (in aurora), 2. *Iam surgit hora tertia* (ad horam tertiam), 3. *Nunc sancte nobis Spiritus* (ad horam tertiam), 4. *Rector potens verax Deus* (ad horam sextam), 5. *Rerum, Deus, tenax vigor* (ad horam nonam), 6. *Deus creator omnium* (ad horam incensi), 7. *Iesu, corona virginum* (ad vesperas in communi virginum), 8. *Intende qui regis Israel* (in Natale

[21] Por. A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1994, 468.

[22] Por. Ambrosius, *Epistula* 75a, 34 (zob. wyżej n. 10). Dłuższy fragment listu zamieściliśmy niżej przy n. 64.

[23] A. Amelli, *Sant'Ambrogio e la musica*, „Biblioteca Ceciliana" 1 (1907) 89: „Anima eminentemente musicale".

[24] Por. E.T. Moneta Caglio, *Lo „Iubilus" e le origini della salmodia responsoriale*, „Jucunda Laudatio" 15 (1976-1977) 141.

[25] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 34.

[26] Augustinus, *Confessiones* IX 6, 14, CCL 27, 141, tłum. Z. Kubiak, s. 161.

[27] Za hymny Ambrożego Augustyn uważał następujące: *Aeterne rerum conditor* (Augustinus, *Retractiones* I 21); *Iam surgit hora tertia* (*De natura et gratia* 63, 74); *Deus creator omnium* (*Confessiones* IX 12); *Intende qui regis Israel* (*Sermo* 372, 4, 3).

[28] Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 509.

[29] Por. L. Biraghi, *Inni sinceri e carmi di Sant'Ambrogio, Vescovo di Milano*, Milano 1862, 7.

Domini), 9. *Inluminans Altissimus* (in Epiphaniis Domini), 10. *Agnes beatae virginis* (in sanctae Agnes virginis et martyris), 11. *Hic est dies versus Dei* (in die Paschae), 12. *Victor, Nabor, Felix, pii* (in ss. Victoris, Naboris, Felicis), 13. *Grates tibi, Iesu, novas* (in inventione ss. Protasii et Gervasii), 14. *Apostolorum passio* (in ss. Petri et Pauli), 15. *Apostolorum supparem* (in sancti Laurentii), 16. *Amore Christi nobilis* (in sancti Iohannis), 17. *Aeterna Christi munera* (ad laudes matutinas in communi plurimorum martyrum), 18. *Aeterne rerum conditor* (ad galli cantum).

Nie wszyscy jednak podzielali stanowisko L. Biraghiego. G.M. Dreves, na przykład, uważał za autentyczne czternaście hymnów[30], A. Steier – dwanaście[31], M. Simonetti – dziewięć[32], a U. Sesini – sześć[33]. Kryteria przyjmowane przez poszczególnych uczonych, ograniczające na ogół liczbę hymnów uważanych za autentyczne, były różne. Niektórzy, na przykład, przywiązywali duże znaczenie do struktury i metryki hymnów, twierdząc, że Ambroży miał upodobanie w liczbie 8. Istotnie, każdy z jego hymnów ma osiem zwrotek, a wersy osiem sylab. Cyfra osiem nawiązuje ponadto do ósmego dnia tygodnia (*octava dies*) i symbolizuje Zmartwychwstanie Chrystusa, oraz nową erą chrześcijaństwa. Dla wspomnianych badaczy było więc niemożliwe, aby Biskup Mediolanu zrezygnował z tego upodobania: wykluczyli zatem hymny, które nie odpowiadały temu kryterium. Aktualnie na osiemnaście hymnów, przypisywanych Ambrożemu przez L. Biraghiego, uczeni są prawie że zgodni, aby jako autentyczne uznać tylko pięć[34], a mianowicie: *Deus creator omnium*, *Aeterne rerum conditor*, *Iam surgit hora tertia*, *Intende qui regis Israel*, *Splendor paternae gloriae*. Na ich korzyść miałoby świadczyć nie tylko podobieństwo języka i stylu, ale także wiarygodne świadectwa z epoki, odnoście autora i czasu ich powstania[35]. O tym, że dyskusja nie jest jednak zamknięta, najlepiej świadczy fakt, że redaktorzy opublikowanego w 1994 r. tomu dzieł poetyckich Ambrożego[36], który zamknął wydanie *Opera omnia* Biskupa Mediolanu, zamieścili w nim trzynaście hymnów[37].

---

[30] Por. G.M. Dreves, *Aurelius Ambrosius, «der Vater des Kirchengesanges»*, Amsterdam 1968 (przedruk z 1893), 83.

[31] Por. A. Steier, *Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius*, Jahrbücher für Klassische Philologie. Supplementband 28, Leipzig 1903, 634 i 638.

[32] Por. M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei rimi secoli*, t. 4, Roma 1952, 341-484.

[33] Por. U. Sesini, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, ed. G. Vecchi, Torino 1949, 55.

[34] Por. G. Banterle, *Sant'Ambrogio. Opere poetiche e frammenti: Inni – Iscrizioni – Frammenti*, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (= SAEMO), t. 22, ed. G. Banterle – G. Biffi – I. Biffi – L. Migliavacca, Milano – Roma 1994, 11.

[35] Por. tamże.

[36] Por. tamże, n. 33.

[37] Także I. Biffi w wydanej w 2010 r. książce (*Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 36-118), zamieszcza trzynaście hymnów Ambrożego.

Pozostawiając nierozstrzygniętą sprawę autorstwa hymnów i czasu ich powstania (ok. 386 r.), wokół którego również toczy się dyskusja[38], chcemy tylko zauważyć, że w aktualnie zatwierdzonym łacińskim wydaniu *Liturgiae horarum*[39] znajduje się osiem hymnów, uznawanych za hymny św. Ambrożego, zaś w polskiej *Liturgii Godzin* – siedem[40]. Są to: *Boże Stwórco wszystkich rzeczy* (I nieszpory niedzieli I tygodnia), *Nieśmiertelny blasku Ojca* (Jutrznia poniedziałku I tyg.), *Przyjdź o Zbawicielu świata* (Godzina czytań Adwentu od 17 grudnia), *Niebiańskim blaskiem pogodny* (Godzina czytań okresu wielkanocnego), *W godzinie męki Chrystusa* (Godzina przedpołudniowa okresu wielkanocnego), *To dzień narodzin męczeńskich* (Jutrznia wspomnienia św. Agnieszki, 21 stycznia), *Męka Bożych Apostołów* (Jutrznia uroczystości św. Apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca)[41].

W naszym opracowaniu chcielibyśmy przyjrzeć się bliżej dwom najwcześniejszym hymnom Ambrożego, wobec których uczeni nie wysuwają zastrzeżeń, zarówno co do ich autentyczności, jak i integralności[42]. Są to: *Aeterne rerum conditor* i *Deus creator omnium*[43]. Obydwa warte są uwagi także dlatego, iż regularnie są odmawiane przez kapłanów (i wielu świeckich), i że najpełniej objawiają poetycki geniusz Biskupa Mediolanu.

III. *AETERNE RERUM CONDITOR*

Hymn ten znajduje się obecnie w niedzielnej jutrzni I i III tygodnia, w 3 i 4 tomie *Liturgii Godzin* w j. łacińskim (*Liturgia Horarum*) [44], obejmujących Okres Zwykły (tygodnie 1-34). Tłumaczenie polskie, autorstwa o. Placyda Galińskiego OSB[45], pochodzi z polskiego wydania *Monastycznej Liturgii Go-*

[38] Obydwie te kwestie, tzn. autorstwa i czasu powstania hymnów, omawia szczegółowo G. Banterle we *Wprowadzeniu* do włoskiego wydania *Hymnów* Biskupa Mediolanu, por. SAEMO 22, 11- 22.

[39] Dzieje Liturgii Godzin na przestrzeni wieków i jej teologia, zostały szeroko omówione w: *„Mirabile Laudis Canticum". Liturgia Godzin: Dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana ks. bp Stefanowi Cichemu, Biskupowi Legnickiemu, Przewodniczącemu Komisji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008.

[40] Por. Cichy, *Treści teologiczne hymnów*, s. 105. W wydaniu polskim Liturgii Godzin hymn *Aeterne rerum conditor* został zastąpiony innym, autorstwa P. Galińskiego, por. *Leksykon liturgii*, s. 53.

[41] Por. Cichy, *Treści teologiczne hymnów*, s. 115-116, przypis 8.

[42] Problem integralności (skażenia) dotyczy także tych hymnów, które powszechnie uznawane są za hymny Ambrożego. M. Simonetti (*Studi sull'innologia*, s. 386-387), na przykład, uważa za skażoną 1. zwrotkę hymnu *Intende qui regis Israel*, podobnego zdania jest także U. Sesini (*Poesia e musica nella latinità cristiana*, s. 55).

[43] Por. Banterle, *Sant'Ambrogio. Opere poetiche e frammenti*, SAEMO 22, 17.

[44] Por. *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum*. *Editio typica altera*, t. 3 (Tempus per annum, Hebdomadae I-XVII), Liberia Editrice Vaticana 1986, 598-599, 857-858, oraz t. 4 (Tempus per annum, Hebdomadae XVIII-XXXIV), Liberia Editrice Vaticana 1987, 548-549, 807-808.

[45] Por. F. Małaczyński, *Prace nad polskim przekładem Liturgii Godzin*, AK 75 (1983) t. 101, 29;

dzin[46]. Dla porównania, przytoczyliśmy także tłumaczenie Zygmunta Kubiaka (kursywą)[47].

Aeterne rerum conditor powstał wraz z kilkoma innymi hymnami, aby, jak wspomnieliśmy, podtrzymać na duchu broniących mediolańskiej świątyni i ożywić ich modlitwę w różnych porach dnia. W tym wypadku chodzi o porę tuż przed świtem, „porę, w której pieją koguty" (*Ad gallicinium*). Napisany prostym i wpadającym w ucho dymetrem jambicznym (nazwanym później metrem ambrozjańskim), podzielony na czterowierszowe zwrotki, w których akcent słowny zgadza się na ogół z akcentem wierszowym[48], uchodzi za najbardziej oryginalny utwór poetycki starożytnego chrześcijaństwa łacińskiego[49] i, zdaniem niektórych, sam jeden wystarczyłby, aby uważać Ambrożego za wybitnego poetę[50]:

	Przekład P. Galińskiego	**Przekład Z. Kubiaka**
1. Aetérne rerum cónditor, noctem diémque qui regis, et témporum das témpora, ut álleves fastídium.	1. O przedwieczny Stwórco świata, Który rządzisz dniem i nocą, Przez nie dzielisz czas na doby, By nie znużył brakiem zmiany.	*Wieczysty rzeczy Stworzycielu,* *Ty, który dniem i nocą rządzisz,* *Ty, co odmieniasz pory czasu,* *Aby nam ulżyć w trudach życia*!
5. Præco diéi iam sonat, noctis profúndæ pérvigil, noctúrna lux viántibus a nocte noctem ségregans.	5. Już odzywa się w ciemności Czujny strażnik wschodu słońca, Który swoim głosem wiedzie Wędrujących nocną porą.	*Już pieje dnia radosny zwiastun,* *Który w głębokiej nocy czuwa.* *Światło wśród mroku dla wędrowców,* *Światło dzielące noc od nocy*.
9. Hoc excitátus lúcifer solvit polum calígine; hoc omnis errónum chorus vias nocéndi déserit.	9. Po nim budzi się jutrzenka I uwalnia z mroków niebo; Pierzcha wszelka moc szatana, Bo skończona jego władza.	*Wołaniem kura przebudzona* *Jutrzenka nocny mrok rozprasza,* *A cała zgraja błędnych duchów* *Przestaje ludziom czynić szkodę.*
13. Hoc nauta vires cólligit pontíque mitéscunt freta; hoc, ipse Petra Ecclésiæ, canénte, culpam díluit.	13. Żeglarz siły odzyskuje, Bo widnieją morskie brzegi, A wstrząśnięty pianiem ptaka, Płacze Piotr nad swoją winą.	*Żeglarz z otuchą ster ujmuje,* *Fale się morza cichsze ścielą.* *Słysząc wołanie kura, Kościół –* *Opoka płacze grzechów swoich.*

Cichy, *Treści teologiczne hymnów*, s. 105; J. Janicki, *Sens i rola hymnów*, AK 75 (1983) t. 101, 33-46.

[46] Por. *Monastyczna Liturgia Godzin*, t. 3 (Okres zwykły, tygodnie I-XVII), Città del Vaticano 1985, 666-667, oraz t. 4 (Okres zwykły, tygodnie XVIII-XXXIV), (miejsca i daty wydania nie podano), s. 602-603. Jak już wspomnieliśmy (zob. przypis 39) w 3 i 4 tomie *Liturgii Godzin. Codziennej modlitwy Ludu Bożego* wydanej w j. polskim, hymn Ambrożego został zastąpiony innym hymnem, autorstwa P. Galińskiego.

[47] Por. *Muza łacińska*, s. 28-30.

[48] Por. tamże, s. XXIII i s. 28.

[49] Por. J.L. Chalet, *Richesse spirituelle d'un hymne d'Ambroise: „Aeterne rerum conditor"*, MD 173 (1988) 61.

[50] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 43.

[kierując się kryterium zwięzłości dwie następne zwrotki hymnu zostały w Liturgii Godzin opuszczone[51]]

[17. Surgamus ergo strenue: gallus iacentes excitat, et somnolentos increpat, gallus negantes arguit.		[17. *Powstańmy teraz pełni mocy!* *Już kur leżących ze snu budzi,* *Woła, omdlałych napomina,* *Tych, którzy przeczą, przekonuje*.
21. Gallo canente, spes redit, aegris salus refunditur, mucro latronis conditur, lapsis fides revertitur].		21. *Nadzieja wraca z jego śpiewem* *I zdrowie krzepi ciała chore.* *W pochwę się kryje miecz mordercy* *Kto zrozpaczony – znowu ufa*].
25. Iesu, labántes réspice et nos vidéndo córrige; si réspicis, lapsus cadunt fletúque culpa sólvitur.	25. Teraz spójrz na chwiejnych, Jezu, I powstrzymaj przed upadkiem; Swoim wzrokiem oddal grzechy, Pomóż błędy obmyć łzami.	*Spójrz, Jezu, na tych, co upadli.* *Spojrzeniem swoim nas podźwignij.* *Gdy na nas patrzysz, giną grzechy* *I we łzach wina się rozpływa*.
29. Tu, lux, refúlge sénsibus mentísque somnum díscute; te nostra vox primum sonet et vota solvámus tibi.	29. Światłem jesteś, więc zabłyśnij I z umysłów usuń senność, Aby dzisiaj nasze modły Najpierw Ciebie wysławiały.	*Ty światłość jesteś. O, zabłyśnij* *Zmysłom i mroki duszy rozprosz!* *Ciebie niech sławi głos nasz pierwszy,* *Ciebie niech sławi pieśń ostatnia!*
	[Ostatnia zwrotka nie występuje w oryginale[52]]	
33. Sit, Christe, rex piíssime, tibi Patríque glória Cum Spíritu Paráclito, in sempitérna sæcula. Amen.	33. O Chryste, Królu łagodny, Tobie i Ojcu Twojemu Z Najświętszym Duchem pociechy Chwała niech będzie na wieki. Amen.	

W powyższej kompozycji, która, jak wspomnieliśmy, przeznaczona była dla nocnego oficjum, a dokładniej, dla uwielbienia Boga w ostatniej części nocy, tuż przed wschodem słońca, zwraca uwagę zdolność Ambrożego do wyrażenia językiem poezji otaczającej go natury. Pomogła mu w tym niewątpliwie jego wrażliwość artystyczna, podatna na kontemplację zjawisk przyrody: *profunda nox* (głęboka noc)*, nocturna lux* (światło wśród mroku), *ponti freta mitescentes* (uspokajające się morskie fale), *lucifer solvens polum caligine* (jutrzenka rozpraszająca nocny mrok), etc. Ambroży nie jest jednak tylko wyrafinowanym piewcą natury (jak chociażby Wirgiliusz, którego dalekie echa przebrzmiewają w tym hymnie[53]), za opisem zjawisk przyrody kryje się bowiem obecność Boga, a sama natura jest dla Ambrożego metaforą, tłem do teologicznej refleksji.

Hymn rozpoczyna się inwokacją do Przedwiecznego Stwórcy, który wszystkim rządzi i kieruje (ww. 1-4), dlatego następujące po sobie pory dnia i nocy, nie są rezultatem jakieś ślepej, anonimowej siły, lecz przejawem

[51] Por. T*e decet hymnus. L'innario della „Liturgia Horarum"*, ed. A. Lentini, Città del Vaticano 1984, 14.

[52] Por. tamże.

[53] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 38.

opatrzności i dobroci Boga, który dzięki zmianom czasu (w. 3) zdejmuje z ludzi nieznośny ciężar monotonii (w. 4). Sama zaś nocna pora, w której wykonywany jest hymn, nie jest dla Ambrożego jedynie zjawiskiem natury czy wycinkiem czasu, uprzywilejowanym dla działania szatańskiej mocy (w. 11), ale przede wszystkim metaforą, obrazującą stan ludzkiego serca, narażonego na działanie ciemnych sił fizycznych i duchowych. Z jednej strony, cały hymn jest więc westchnieniem do światła, które za chwilę pojawi się na horyzoncie i pokona nocne ciemności, z drugiej zaś, cała tak sugestywnie wyrażona w nim tęsknota za słońcem, jest niczym innym, jak obrazem duszy tęskniącej za Światłem, które rozproszy jej mroki i lęki. W takiej właśnie scenerii, kończącej się nocy, pojawia się w hymnie jego bohater liryczny, czyli... piejący kogut (w. 5). Uczeni zwracają uwagę na ten odważny i udany zabieg artystyczny, choć należy dodać, że w czasach Ambrożego kogut nie był zwykłym ptakiem domowym, a „instytucją publiczną"(!). Jego pianie spełniało bowiem rolę wieży zegarowej, wyznaczającej poszczególne części nocy[54]. Jeśli jednak Ambroży uczynił z koguta bohatera swego hymnu, to nie dlatego, że darzył go sympatią (choć istotnie kogut pojawia się dosyć często w jego pismach[55]), ani dlatego, że jego pianie było nieodzownym elementem nocnego krajobrazu Niziny Padańskiej, tylko dlatego, że w świecie chrześcijańskim kogut był doskonałym obrazem i figurą Mistycznego Koguta – Chrystusa (*Gallus Mysticus*), który budzi ospałą ludzkość, budzi ludzkie sumienia, podobnie jak obudził sumienie Piotra (ww. 15-16)[56]. Dobroczynne skutki piania koguta, w przyrodzie i w sercu człowieka, ukazywane są od trzeciej zwrotki hymnu: obudzona przez niego gwiazda poranna (*lucifer*) rozprasza nocne ciemności (ww. 9-10), złe duchy (inni *erronum chorus* tłumaczą jako „bandy zbirów"), zaprzestają swej niecnej działalności (ww. 11-12), żeglarz nabiera ducha (w. 13), uspokajają się morskie bałwany (w. 14)[57], krzywoprzysięzca obmywa łzami swoją winę (w. 16), chorzy nabierają siły (w. 22), zrozpaczeni nadziei (w. 21), a upadli – wiary (w. 24).

---

[54] Noc w czasach Ambrożego dzielono, według piania koguta, na trzy części: *gallicinium primum* (pierwsze pianie koguta), o północy, zamykało pierwszą część nocy i rozpoczynało część drugą – *conticinium* (czas ciszy i spoczynku). Ostatnią, trzecią część nocy – *gallicinium* rozpoczynało drugie pianie koguta, tu przed świtem, por. Angelini, *I doni del Signore*, s. 32.

[55] Por. Ambrosius, *Hexameron* V 24, 88-89. Na temat obecności koguta w pismach Ojców Kościoła, a zwłaszcza w pismach Ambrożego, który w hymnie *Aeterne rerum conditor* rozwinął symbolikę koguta czyniąc z niego obraz Chrystusa-Światła, zob. G.M. Pintus, *Storia di un simbolo: il gallo*, „Sandalion" 8-9 (1985-1986) 243-267.

[56] Por. Mt 26, 69-75.

[57] Pojawiający się dość często w pismach Ambrożego motyw żeglarza i morza jest zaskakujący u autora, który zamieszkiwał w centrum Niziny Padańskiej, dlatego komentatorzy widzą w nim symbol człowieka zmagającego się z bezkresem wszechświata, por. Banterle, *Sant'Ambrogio. Opere poetiche e frammenti*, SAEMO 22, 33.

Kolejne zwrotki hymnu rozpoczynają się inwokacją do Jezusa (ww. 25-28)**:**

„Teraz spójrz na chwiejnych, Jezu, / i powstrzymaj przed upadkiem; / Swoim wzrokiem oddal grzechy, / pomóż błędy obmyć łzami".

Wymieniając wcześniej zagrożenia i nieszczęścia, jakie niesie ze sobą noc, Ambroży podkreślił wyraźnie grzech zdrady. Przypominając jednak ewangeliczną scenę zaparcia się Piotra (ww. 15-16), kierował się nie tylko wrażeniem, jakie ona na nim wywarła, ale przede wszystkim chciał poprzez nią ukazać tak bliską mu teologię łez i przebaczenia. Zdaniem Inosa Biffiego, spośród wszystkich Ojców Kościoła, Ambroży jest być może tym, który najmocniej ufa w wielkość Bożego miłosierdzia[58].

Ostatnia, ósma zwrotka hymnu, napisana przez Ambrożego (ww. 29-32), jest tą, ku której zmierzały wszystkie poprzednie, będące jednym wielkim wołaniem o światło. Właśnie teraz światło to otrzymuje swe prawdziwe imię – Chrystusa, Światłości świata, wobec którego każde inne światło jest tylko bladym zwiastunem i symbolem.

IV. *SPLENDOR PATERNAE GLORIAE*

To kolejny hymn Ambrożego, związany z budzącym się dniem (*In aurora*). W aktualnej *Liturgii Godzin* odmawiany jest podczas poniedziałkowej jutrzni I i III tygodnia, w 3 i 4 tomie *Liturgii Godzin* w j. łacińskim[59], oraz w poniedziałkowej jutrzni I tygodnia, w 3 i 4 tomie *Liturgii Godzin* w j. polskim[60]. Ponieważ w hymnie powtarzają się pewne motywy, które wstępowały już w poprzednim (*Ad gallicinium*), np. słońce rozpraszające nocne ciemności obrazuje Chrystusa, który pokonuje grzech i zwątpienie, etc., postanowiliśmy zrezygnować ze szczegółowej analizy, podkreślając jedynie jego bardzo silny wydźwięk antyariański. Widoczny jest on już w pierwszych słowach hymnu: *Splendor paternae gloriae, de luce lucem proferens* (*Nieśmiertelny blasku Ojca, w Tobie źródło jest światłości*, ww. 1-2). Zauważmy, że jeśli Credo Nicejskie używa w odniesieniu do Syna określenia *lumen de lumine*, to Ambroży podkreśla zdecydowanie, że Syn jest nie tylko Światłem, które pochodzi od Ojca, ale jest także *fons luminis*, czyli źródłem wszelkiego światła[61]. Nie wyklucza to oczywiście, ani nie pomniejsza, roli pozostałych osób Trójcy Świętej w dziele stworzenia i zbawienia, a jedynie podkreśla bardzo mocno Bóstwo Chrystusa. Zdaniem niektórych komentatorów, do tego właśnie hymnu miałby się odnosić Ambroży występując z pewną dumą przeciw Auksencjuszowi[62]

[58] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 42.

[59] Por. *Liturgia Horarum*, t. 3, s. 571 i 816-817, oraz t. 4, s. 519 i 764.

[60] Por. *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 3 (Okres zwykły, tygodnie I-XVII), Poznań 1987, s. 582-583, oraz t. 4 (Okres zwykły, tygodnie XVIII-XXXIV), Poznań 1988, 538-539.

[61] Por. Banterle, *Sant'Ambrogio. Opere poetiche e frammenti*, SAEMO 22, 35.

[62] Por. tamże.

i wspominając jeden jedyny raz tak wyraźnie o swoich hymnach[63]:

> „Mówią, że lud jest zwiedziony także śpiewami moich hymnów: z pewnością tak jest, również tego nie zaprzeczam. Wielki jest ten śpiew, od którego nie ma nic potężniejszego. Cóż bowiem potężniejszego od wyznania Trójcy, która codziennie jest wielbiona ustami całego ludu? Na wyścigi wszyscy starają się wyznawać wiarę, umieją za pomocą wierszy wielbić Ojca i Syna i Ducha Świętego. Stali się więc nauczycielami ci wszyscy, którzy ledwie mogli być uczniami"[64].

Wydźwięk antyariański, jaki towarzyszy hymnowi *Splendor paternae gloriae*, właściwie od pierwszego aż do ostatniego wersu, sprawia, że niektórzy zwykli go nazywać „Soborem Nicejskim napisanym wierszem"[65].

V. *DEUS, CREATOR OMNIUM*

Hymn ten odmawiany dzisiaj w czasie I nieszporów niedzieli I i III tygodnia, w 3 i 4 tomie *Liturgii Godzin* w j. łacińskim[66] i j. polskim[67], obejmujących Okres Zwykły (tygodnie 1-34). Dla porównania (kursywą), przytoczyliśmy także inne tłumaczenie polskie, tym razem autorstwa Edwarda Porębowicza[68].

Uznawany za najbardziej znany i popularny z hymnów Ambrożego[69], przypomina nie tylko formą, ale i źródłem inspiracji hymn *Aeterne rerum conditor*, obydwa bowiem ubierają w szatę poezji i przemieniają w modlitwę zmieniającą się porę dnia[70]. W tym wypadku, chodzi o porę, w której zapalają się pierwsze wieczorne światła (*Ad horam incensi*). Hymn oddaje tak doskonale nastrój tej chwili, że zadaniem niektórych, śmiało może stać obok największych tekstów poetyckich, podejmujących ten temat. Bohaterem utworu nie jest tutaj jednak zachodzące słońce, ale pewne egzystencjalne napięcie, jakie w tym specyficznym momencie pojawia się między Bogiem, Władcą wszechświata, a słabym, zmęczonym i kuszonym człowiekiem, który mimo to zdolny jest także do uwielbienia, miłości i zachwytu[71].

Już w traktacie poświęconym dziewicom Biskup Mediolanu nauczał, że uroczyste modlitwy dziękczynne powinny być odmawiane, m.in.: po przebu-

---

[63] Por. Ambroży z Mediolanu, *Listy 70-76 i Listy poza zbiorem. Akta Synodu w Akwilei*, tłum. P. Nowak, BOK 28, Kraków 2012, 63, przypis 35. Zdaniem redaktora i tłumacza w *Hexameronie* III 1, 5 i 5, 23, Biskup Mediolanu wspomina tylko ogólnie o śpiewach liturgicznych.

[64] Ambrosius, *Epistula* 75a, 34, CSEL 82/3, 105, tłum. P. Nowak, BOK 28, 93.

[65] Por. I. Biffi, *Il concilio di Nicea tradotto i versi*, OsRom 148 (2008) nr 92 (19 IV), s. 5.

[66] Por. *Liturgia Horarum*, t. 3, s. 589 i 849, oraz t. 4, s. 539 i 799.

[67] Por. *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 559 i 788, oraz t. 4, s. 515 i 744.

[68] Por. *Muza łacińska*, s. 30-31.

[69] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 57.

[70] Por. tamże.

[71] Por. Banterle, *Sant'Ambrogio. Opere poetiche e frammenti*, SAEMO 22, 43.

dzeniu, przed wyjściem z domu, przed spożyciem posiłku, po posiłku, gdy zapala się lampę wieczorną, oraz przed udaniem się na spoczynek[72]. Hymn *Deus, creator omnium*, ułożony został przez Ambrożego właśnie jako modlitwa wieczorna, towarzysząca zapalaniu lampy (*Ad horam incensi*), aby w porze, gdy gaśnie światło dzienne, chrześcijanin mógł prosić Boga o światło duchowe pozwalające mu bezpiecznie przetrwać noc.

	Przekład z Liturgii Godzin	**Przekład E. Porębowicza**
1. Deus, creátor ómnium, políque rector, véstiens diem decóro lúmine, noctem sopóris grátia.	1. Boże, Stwórco wszystkich rzeczy, Który władasz przestworzami, Jasnym blaskiem dnie ozdabiasz, Darem snu napełniasz noce.	*Twórco wszechświata, Boże nasz* *Dzierżący kręgu ziemi ster,* *Dzień przyoblekasz w jasny strój,* *A noc utulasz łaską snu.*
5. Artus solútos ut quies reddat labóris úsui mentésque fessas állevet luctúsque solvat ánxios.	5. Niech spoczynek nam przywróci Sprawność znużonego ciała, Myśl odświeży, a sumienie Niech ukoi łaską skruchy.	*Znużone członki by się znów* *Skrzepiły na jutrzejszy trud,* *By ocknął się zmęczony duch,* *By go opuścił smętny lęk.*
9. Grates perácto iam die et noctis exórtu preces, voti reos, ut ádiuves, hymnum canéntes sólvimus.	9. Za miniony dzień składamy Dzięki na początku nocy. Ty nam pomóż swoją łaską Być wiernymi Tobie, Boże.	*Modląc się po zamknięciu dnia,* *W momencie, gdy nastaje noc;* *Wspomóż nas winnych spełnić ślub,* *Ten oto podnosimy hymn.*
13. Te cordis ima cóncinat, te vox canóra cóncrepet, te díligat castus amor, te mens adóret sóbria.	13. Ciebie niechaj dusza sławi, Ciebie pieśnią głos wychwala, Ciebie trzeźwy umysł wielbi, Ciebie czyste serce kocha.	*Niech Cię serc naszych wielbi pieśń* *I na Twą chwałę chórem brzmi,* *Niech miłość czysta Tobie gra* *I niech uwielbi trzeźwa myśl.*
17. Ut, cum profúnda cláuserit diem calígo nóctium, fides tenébras nésciat et nox fide relúceat.	17. Gdy głęboki mrok pochłonie Blaski światła słonecznego, Niech mu wiara się nie podda, Lecz jaśnieje wśród ciemności.	*Gdy noc nad ziemią zamknie się,* *W krąg ją otuli gęsty cień,* *Niechaj nie zaćmi wiary mrok,* *Skroś cieniów niech jej płonie blask.*
W Liturgii Godzin opuszczono dwie następne zwrotki[73]		
[21. Dormíre méntem ne sinas, dormíre cúlpa nóverit: castos fides refrígerans somni vapórem témperet.		[21. *Nie dozwól myśli zapaść w sen,* *Niech go nie spęta żaden grzech;* *Czystym ochłodą będzie on* *I nie dopuści sennych mar.*
25. Exúta sénsu lúbrico te córdis álta sómnient, nec hóstis ínvidi dolo pavor quiétos súscitet].		25. *Wyzuty z lubieżności zmysł,* *O Tobie serce niechaj śni,* *Zawistny i podstępny wróg* *Niech strachem nie nawiedza go*].
29. Christum rogémus et Patrem Christi Patrísque Spíritum:		29. *Prośmy Chrystusa i Ojca* *I Ducha od Ojca i Syna:*

[72] Por. Ambrosius, *De virginibus* III 4, 18.

[73] Por. *Te decet hymnus*, s. 11.

unum potens per ómnia		*O Trójco, jedyna mocy ze wszystkich*
fove precántes, Trínitas.		*Wspomagaj, kto Ciebie wzywa*[74].
Amen.	Amen.	Amen.

W omawianym już przez nas hymnie *Aeterne rerum conditor*, zwróciliśmy uwagę, że ciemność i noc postrzegane były przez Ambrożego jako uprzywilejowana pora dla działalności złych duchów. W hymnie *Deus, creator omnium*, który wprowadza chrześcijanina w nadchodzącą noc, autor zachęca go więc, aby świadom pułapek jakie czekają na niego ze strony Złego, powierzył się z ufnością opiece Stwórcy. Podobnie jak *Aeterne rerum conditor*, hymn rozpoczyna się więc inwokacją do Boga Stwórcy wszechświata (*Deus, creator omnium*), zaczerpniętą z Księgi Machabejskiej (por. 2 Mac 1, 24). Podobieństw w obydwu hymnach jest zresztą więcej, np. podziw dla Stwórcy, którego mądrość kieruje światem, którego piękno wyraża się w naturze i którego dobroć obdarza człowieka niezliczonymi darami. Jednym z tych darów jest dla Ambrożego sen, o którym pisze z wdziękiem, wymieniając jego dobrodziejstwa (ww. 4-8). Kończący się dzień jest jednak przede wszystkim okazją, aby podziękować Bogu i uwielbić Go za otrzymane od Niego łaski (ww. 9-16). Kolejne wersy hymnu to seria błagań, aby noc, niebezpieczna pora, przeżyta była na modlitewnym czuwaniu, bez upadków i ulegania podszeptom szatana (ww. 17-28). Sama zaś noc, widziana jest tutaj jakby ciemna powłoka, która przykrywa „blaski światła słonecznego" i zagraża światłu wiary (ww. 17-20). Autor wierzy jednak, że dzięki pomocy Boga człowiek może przezwyciężyć duchowe ciemności (w. 20). Potrzebne jest jednak czyste serce, które nawet podczas snu pozostaje z Nim w łączności (ww. 25-26). Ambroży wyraźnie nawiązuje tutaj do jednego z wersetów Pieśni nad Pieśniami: *Ego dormio sed cor meum vigilat* (*Ja śpię, lecz moje serce czuwa*) (Pnp 5, 2). Nie jest to przypadek odosobniony, jeśli chodzi o poetykę hymnu i użyte w nim obrazy**.** Biskup Mediolanu chętnie odwołuje się do Pisma Świętego, np. do Księgi Psalmów: „O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat, światłem okryty jak płaszczem" (Ps 104,1-2). Nie brak też odwołań do literatury klasycznej, np. do Wergiliusza, którego echa (np. *purpureum lumen*[75], *dulcis sopor*[76], etc.) przebrzmiewają w hymnie[77]. Komentatorzy pod-

[74] Przekład ostatniej zwrotki pochodzi od autora artykułu. Końcowy werset hymnu: *fove precantes, Trinitas*, niezwykłej urody, jak podkreślają filologowie, należałoby także ich zdaniem rozumieć i tłumaczyć bardziej „tkliwie", np: „przyjmij z matczyną troską, tych, którzy się do Ciebie uciekają (tych, którzy Cię błagają)". Używając charakterystycznego i „delikatnego" czasownika *fovere*, Ambroży miałby prosić Trójcę Świętą, aby niczym troskliwa matka przytulająca do piersi swe dziecko, przyjęła wszystkich, którzy z ufnością powierzają się Jej opiece przed nadchodzącą nocą, por. G. Del Ton, *Gli inni di S. Ambrogio*, Venegono Inferiore 1940, 51.

[75] Por. Vergilius, *Aeneis* VI 640.

[76] Por. Ps-Vergilius, *Ciris* (Appendix Vergiliana) 314.

[77] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 60.

kreślają, że w utworze Ambrożego można jednak spotkać wyrażenia oryginalne, urzekające swym pięknem, by wspomnieć tylko ową pieśń, sławiącą Boga, która wydobywa się „z głębi ludzkiego serca" (*cordis ima*, w. 13), czy też wiarę, która dla Biskupa Mediolanu jest nie tylko cnotą i relacją z Bogiem, ale i „światłem jaśniejącym w ciemnościach" (*nox fide reluceat*, w. 20).

Ostatnie wersy hymnu, to żarliwe wyznanie trynitarne, z bardzo wyraźnym akcentem antyariańskim (ww. 29-32). Biskup Mediolanu zwyczajowo kończył w ten sposób swoje *carmina*, starając się ugruntować wśród ludu nicejskie wyznanie wiary. Uczeni podkreślają, że to jeden z najbardziej zaskakujących aspektów w jego życiu, a mianowicie, że dochodząc do chrztu świętego i do urzędu biskupa, posiadł również tak nieskazitelną i precyzyjną doktrynę chrystologiczną i trynitarną[78].

* * *

Ambroży z Mediolanu, jak twierdzą znawcy tematu, był jedynym z wielkich pisarzy łacińskich pierwszych wieków chrześcijaństwa, który był zarazem wielkim prozatorem i wybitnym poetą[79]. Był też jedynym, którego proza i poezja były podziwiane, zarówno przez współczesne, jak i późniejsze pokolenia[80]. Nikt lepiej od niego nie potrafił włączyć łacińskiego chrześcijaństwa w biblijny zwyczaj uwielbiania Boga hymnami. Nie obarczając zbytnio swej poezji filozofią, jak poeci wschodni, by wspomnieć tylko Grzegorza z Nazjanzu, Biskup Mediolanu słuchał przede wszystkim głosu serca, dzielącego, jak na Pasterza Kościoła przystało, troski i niepokoje swoich wiernych. Próżno więc szukać w jego hymnach odniesień do mitów czy filozofii pogańskiej, skoro każdy ich wers ma przybliżać wiernych do jedynej Prawdy[81], o czym w *Wyznaniach* wspomni sam Augustyn: „Recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui"[82]. Rzeczywiście, Biskup Mediolanu miał niezwykły dar przekładania na język poezji i muzyki wielkiej refleksji teologicznej swojego wieku („złotego wieku" w teologii), czyniąc ją nie tylko głębszą, ale i piękniejszą[83]. Na podstawie dwóch przytoczonych hymnów, mogliśmy się przekonać, jak za pomocą niewielu wersów o rzadko spotykanym pięknie, potrafił ukazać rzeczywistość kosmiczną i ludzką, czyniąc z niej podłoże do teologicznych rozważań. Mogliśmy podziwiać z jak niebywałą naturalnością, właściwą po-

[78] Por. tamże, s. 62.

[79] Por. J. Fontaine, *Ambroise de Milan. Hymnes*, Paris 1992, 77.

[80] Por. tenże, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani* (Milano 1974), ed. G. Lazzati, t. 1, Milano 1976, 140.

[81] Por. Riggi, *Lineamenti della personalità di s. Ambrogio*, s. 307 i 313.

[82] Augustinus, *Confessiones* IX 12, 32, CCL 27, 151.

[83] Por. G.M. Vian, *Un piccolo libro denso e felice*, w: Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 10.

etom w chwilach największej inspiracji, porusza się między różnorodnymi tematami, stanowiącymi tło dla wyraźnego w jego pieśniach chrystocentryzmu. Istotnie, Biskup Mediolanu, bardziej niż którykolwiek z Ojców Kościoła, podkreślał chrystocentryzm wiary. Na nim opierało się jego duszpasterstwo i jego teologia. Ten chrystocentryzm miłosierny, bo tak należałoby go nazwać, jest też najbardziej oryginalną i urzekającą cechą jego poezji[84]. Niezwykła natomiast umiejętność Ambrożego, który z każdej pory doby potrafił uczynić modlitwę i hymn uwielbienia dla Stwórcy, pozwala nam też łatwiej zrozumieć Petrarkę, wstającego po północy, aby recytować hymny na cześć Boga[85].

THE POET OF DAWN AND DUSK. THE HYMNS OF ST AMBROSE IN THE LITURGY OF THE HOURS

(Summary)

Following the example of the Lord, who frequently sang hymns with his disciples, and encouraged to sing by St Paul, the early Christians praised God in music and song. The first Latin hymns were composed by Hilary of Poitiers. Their metrical complexity and content discouraged their liturgical use by the Church. Thus, St. Ambrose of Milan is considered the first „official" Latin hymnodist. He composed several hymns, still used in the Liturgy of the Hours, which were musicated by himself. These hymns come from the particular circumstances of the Arian controversy and derive, in the main, from the necessity of encouraging „orthodox" Christians in their defence of the Basilica Porziana in Milan. They were designed to guide their prayer at different times of the day. The Author's text-critical analysis of two of these hymns – *Aeterne rerum conditor*, sung at dawn (*in gallicinium*) and *Deus, creator omnium*, sung at dusk as the lamps were lit (*ad horam incensi*) – well testifies to the literary and pastoral genius of the Bishop of Milan as he transforms the complex theological reflection of his time into poetry and music, while not only retaining the integrity of the depth of that reflection but also enhancing its aesthetic profile by drawing on a repertoire of images based on the parallelism of cosmic reality and human reality. St Ambrose's corpus of hymns, together with his prose works, was admired both by his contemporaries and by successive generations. They promoted the flowering of a merciful Christocentricity which, according to the experts, is the most original and attractive feature of his poetry. As is clearly seen in the hymns received into the Divine Office, Ambrose's singular ability effectively to stimulate the soul to prayer through a powerful and insuperable lyrical inspiration, is capable literally of transforming the daily hours into songs of praise, and explains Petrarch's habit of rising during the night to sing hymns to the Lord.

[84] Por. Biffi, *Preghiera e poesia negli Inni di sant'Ambrogio*, s. 21.
[85] Por. Angelini, *I doni del Signore*, s. 34.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Monika OŻÓG
(Opole, UO)

PODRÓŻE MNICHÓW I DUCHOWNYCH W ŚWIETLE PISM ŚWIĘTEGO HIERONIMA

Hieronim ze Strydonu[1] – autor przekładu na łacinę Pisma Świętego oraz *Onomastikonu* Euzebiusza z Cezarei, przyczynił się także w bardzo dużej mierze do popularyzacji i rozwoju ruchu turystyczno-pielgrzymkowego na przełomie IV i V wieku. Dla osób wybierających się w tym okresie w podróż do Ziemi Świętej, podstawowymi „przewodnikami" były te, które wyszły spod pióra Hieronima. Nowy przekład Pisma Świętego intrygował nowościami[2] i dawał nowe możliwości jego zrozumienia, zaś *Onomastikon*[3] był podstawowym tekstem, w którym omówione i wyjaśnione zostały nazwy biblijnych miejscowości[4].

Wśród dorobku pisarskiego Hieronima możemy odnaleźć wiele wzmianek dotyczących podróży ówczesnych duchownych[5] i mnichów. Niniejszy tekst opiera się zasadniczo na jego *Listach*, które są olbrzymim zasobem informacji

[1] Hieronim, późniejszy doktor Kościoła, urodził się w 331 bądź 347 r. w Strydonie, niedaleko granicy Dalmacji i Panonii, a zmarł w Betlejem, w 419 lub 420 r., por. M. Ożóg, *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1 (1-50), ŹMT 54 [wydanie łacińsko-polskie, tekst łaciński opracował H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, wyd. WAM], Kraków 2010, s. V-XIV.

[2] Hieronim przełożył Biblię Starego Testamentu z języka hebrajskiego, a nie z greckiej *Septuaginty*, na której opierał się poprzedni przekład (*vetus latina*). Oprócz wspomnianej *Septuaginty*, istniały inne greckie przekłady Biblii, mianowicie dosłowna wersja Akwili, swobodne tłumaczenie Symmacha, a także poprawione wydanie *Septuaginty* sporządzone przez Teodocjona. Żaden z tych tekstów nie był jednak wystarczająco zgodny z oryginałem hebrajskim, by – zdaniem Hieronima – mógł stanowić podstawę tłumaczenia.

[3] Por. *Onomasticon*, PL 23, 903-976; lub ed. E. Klosterman, GCS 11/1, Leipzig 1904; R. Jiménez Zamudio, *Algunas observaciones sobre la estructura del „Onomasticon" de Eusebio y la versión latina de Jerónimo*, „Fortunatae" 17 (2006) 65-78.

[4] *Onomastikon* czyli *Liber locorum*, jak został nazwany przez autora przekładu, zasadniczo obejmował tekst Euzebiusza z Cezarei, który Hieronim wzbogacił o pewne fragmenty, przy jednoczesnym pominięciu niektórych części oryginalnego tekstu. Hieronim uważał, że kopiści *Onomastikonu* Euzebiusza dodawali w nim wiele od siebie i dlatego skorygował pewne informacje, wykorzystując w tym też celu własne wędrówki po Ziemi Świętej, por. J. Wilkinson, *L'apport de Saint Jérome a la Topographie,* RB 81 (1974) 246.

[5] Na przełomie IV/V wieku pojęcie *duchowni*, czyli *clerus*, obejmowało siedem stopni: ostiariusz, lektor, akolita, egzorcysta, subdiakon diakon, prezbiter i biskup nad nimi. *List* Ps-Hieroni-

m.in. na temat podróżowania w okresie wczesnego chrześcijaństwa, w tym o wyprawach do Ziemi Świętej. Korespondencja, która wchodzi w skład tego *epistolarium*, podaje nam bardzo wiele danych na temat motywów odbycia podroży, którymi kierowali się ówcześni pielgrzymi. Dużo w niej opisywania tamtejszych tras turystyczno-handlowych, a także obaw i radości z nimi związanych.

W zbiorze listów Hieronima – choć nie tylko on jest ich autorem – odnajdujemy kilka pism, dotyczących wyłącznie poruszanego zagadnienia. Jeden z nich, napisany przez dwie wysoko urodzone matrony rzymskie – Paulę oraz Eustochium (matkę i córkę) do przyjaciółki Marceli około 392/3 r., zachęca do odwiedzenia Jerozolimy[6]. Drugi zaś autorstwa samego Hieronima, będący panegirykiem ku czci zmarłej Pauli, został zaadresowany do jej córki Eustochium[7]. Tekst ten powstał wiosną 404 r. i oprócz wielkiej pochwały życia bardzo pobożnej kobiety, zawiera dokładny opis jej podróży, w której zresztą autor był przewodnikiem[8]. W innych listach zbioru, choć nie stanowią one rzeczywistych relacji z podróży, możemy również uzyskać wiele wzmianek na ten temat[9].

Podróż Hieronima (wraz z towarzyszącymi mu osobami) do Jerozolimy, pod koniec IV wieku, była jedną z najbardziej odkrywczych wypraw tamtego czasu. Hieronim pisał, że każdy chrześcijański uczony powinien odwiedzić Ziemię Świętą, identycznie, jak myśliciel grecki – Ateny, zaś łaciński – Rzym[10]. Już wtedy, dzięki popularyzacji odwiedzin Ziemi Świętej, przez odpowiednio nagłośnioną budowę bazylik przez Konstantyna oraz rodzącą się legendę o odkryciu drzewa Krzyża Świętego, rozpowszechnianą przez Helenę[11] – matkę Konstantyna, starano się szukać i identyfikować miejsca znane z Pisma Świętego. Trzeba przyznać, że efekty przedstawiały się imponująco. Chęć podróżowania i zwiedzania łączyła się z odwiedzaniem grobów wczesnych męczenników[12], a także z coraz większym zainteresowaniem cudowno-

---

ma (PL 30, 148) wymienia także grabarza. Mnich zaliczał się do duchowieństwa, jeśli miał jakieś święcenia.

[6] Por. Hieronymus, *Epistula* 46, 1, ŹMT 54, Kraków 2010, 186.

[7] Por. A. Cain, *Jerome's „Epitaphium Paulae". Hagiography, pilgrimage, and the cult of Saint Paula*, JECS 18 (2010) 105-139.

[8] Por. Hieronymus, *Epistula* 108, ŹMT 61, Kraków 2011, 159-188.

[9] Tak np. w liście 58., skierowanym do Paulina, Hieronim doradza adresatowi podróż do Palestyny, przy okazji nadmieniając mu o przeszkodach, jakie musiałby znosić w tak wielkim mieście jak Jerozolima. W liście zaś 78. do Fabioli – opisuje i objaśnia drogę wyjścia Izraelitów z Egiptu, a w liście 129. do Dardana możemy odnaleźć opis granic Ziemi Obiecanej.

[10] Por. Hieronymus, *In Paralipomenon Praef.* 70, PL 29, 401A.

[11] Por. Socrates Scholasticus, HE I 17, SCh 477, 174-180, tłum. S. Kazikowski : Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 109-112; A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, Paris 1981.

[12] Por. R. Wiśniewski, *Narodziny kultu relikwii i jego najwcześniejsze świadectwa*, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. R. Wiśniewski, Warszawa 2011, 11-47.

ścią oraz samymi cudami. Nie bez znaczenia były też piękne krajobrazy, które podróżnicy z wielką ochotą podziwiali[13].

Hieronim do grudnia 384 r. miał bardzo silną pozycję w Kościele rzymskim. Z chwilą śmierci jego protektora, papieża Damazego, sytuacja uległa niekorzystnej zmianie. Nie bez podstaw stał się on ofiarą pomówień o niestosowne kontakty z kobietami, a w szczególności, powszechnie występujące wiadomości na temat jego relacji i spotkań z Paulą. Planowana wspólnie podróż do Ziemi Świętej była dodatkowym źródłem skandalu. Do tych pogłosek doszła jeszcze krytyka wielu osób, zarzuty fascynacji Orygenesem, zbytniej propagandy ascezy, radykalnej zmiany trybu życia oraz spowodowania śmierci umartwiającej się aż po tragiczny finał Blezylli. Była ona córką Pauli i niektórzy sądzili, że za tę śmierć odpowiedzialny był Hieronim, poprzez nakłanianie dziewczyny do zbyt rygorystycznych postów. Być może, został on uniewinniony od stawianego mu zarzutu, z pewnością nie miała do niego pretensji Paula, matka zmarłej, natomiast na pewno dano mu do zrozumienia stosowność opuszczenia Rzymu, co prawdopodobnie miało jakąś formę urzędowo obowiązującą[14]. Biorąc pod uwagę zaistniałe okoliczności i złośliwe komentarze na temat wspólnej wyprawy do Jerozolimy, Hieronim i Paula postanowili część trasy odbyć osobno.

1. O podróży lądowej. Droga, jaką zamierzali przebyć, nie należała do tras łatwych. Podróżni mieli wybór pomiędzy najszybszą i najwygodniejszą drogą morską, oraz szlakiem lądowym. Droga lądowa wiodła raczej uczęszczanymi traktami, które w dodatku były używane przez pocztę państwową[15]. Podróżni, pochodzący ze znakomitych rodów, zajmujący wysokie stanowiska bądź też posiadający odpowiednie znajomości, mogli liczyć na usługi poczty publicznej i nią podróżować. W ten sposób przemieszczała się np. Melania Młodsza, której wysoko postawiony wuj załatwił audiencję u cesarza Teodozjusza II i jego żony Eudoksji, dzięki czemu uzyskała pozwolenie na odbycie podróży na koszt państwa[16].

By podróżować pocztą, czyli na koszt państwa (*cursus publicus*), należało mieć specjalne pozwolenie (*diploma*). Zezwoleniem częściowym było *evectio*, które Hieronim określa terminem *synthema* (co po grecku znaczy pieczęć, dokument). W liście do Juliana Hieronim, używając właśnie tego terminu pisał: „Już było zezwolenie na jazdę, konia osiodłano”[17]. Ważność owych pasz-

[13] Por. B. Leyerle, *Landscape as cartography in early Christian pilgrimage narratives*, „Journal of the American Academy of Religion” 64 (1996) 130-132.

[14] Por. J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, writings, and controversies*, London 1975, 134 (tłum. R. Wiśniewski: *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003, 136-137).

[15] Por. np. F. Jakubowski, *Cursus publicus – poczta rzymska*, „Meander” 5 (1950) 75-81.

[16] Por. D. Gorce, *Les voyages l'hospitalité et le port des letters. Dans le monde chrétien des IV et V siécles*, Paris 1925, 49.

[17] Hieronymus, *Epistula* 118, 1, ŹMT 63, Kraków 2011, 29.

portów była surowo kontrolowana, a nielegalna sprzedaż samych pozwoleń groziła śmiercią. Istniały także pełnomocnictwa pełne (*trattoria*), które oprócz zgody na transport obejmowały wyżywienie. Niestety takiego paszportu nie posiadała wspomniana Melania, o czym świadczy jedna z jej wypraw, podczas której funkcjonariusz posterunku w Trypolisie nie wyraził zgody na to, aby wydać jej niezbędne zwierzęta. Przyczyną takiego zachowania był fakt, że zezwolenie, które posiadała kobieta, dotyczyło tylko jej osoby, a nie całej gromady towarzyszy. Łapówka – trzy sztuki złota – wręczona przez kobietę, rozwiązała ten problem[18].

Naturalnie, od początku pojawiały się pewne nadużycia przy tego rodzaju transporcie. Umiaru w korzystaniu z wozu pocztowego nie miał podobno biskup Grzegorz z Nyssy, który nie dość, że nim podróżował, to w dodatku w nim zamieszkał i zamienił go wręcz w podróżną kaplicę. Aby ukrócić państwowe nadużycia, wiążące się m. in. z kwestią używania powozów pocztowych, Julian Apostata wydał w tym celu odpowiedni dekret (362 rok)[19].

Tak jak zostało wspomniane, podstawowym środkiem komunikacji był wówczas wóz, zaprzężony w rozmaite zwierzęta. Jan Chryzostom opuszczał Konstantynopol w lektyce niesionej przez dwa muły – jeden z przodu a drugi z tyłu[20], święty Marcin z Tour podróżował po Galii również na tym zwierzęciu[21]. Hieronim podkreślał wielkie poświęcenie Pauli, która, mimo że był to środek zimy, jechała na grzbiecie osiołka[22]. Najbardziej luksusowym zwierzęciem w podróży był koń, z którego jednak korzystali najbogatsi. W trudniejszym terenie, jak na przykład na pustyni, jedynym środkiem transportu ludzi i ładunków były wielbłądy (o tym sposobie przemieszczania się pisała Egeria[23]), zaś na wielu odcinkach musiały podróżnym wystarczyć własne nogi.

Kto nie miał uprawnień i znajomości, by odbyć podróż na koszt państwa, był zmuszony sam sfinansować sobie transport i wynająć wóz u jednego z licznych przedsiębiorców przewozowych. Na uczęszczanych trasach istniały tzw. *mansiones*, gdzie podróżni mogli się zatrzymać. Z kolei *mutationes*, oferowa-

[18] Por. Gorce, *Les voyages*, s. 226.

[19] Por. CTh VIII 1, 6, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, Berlin 1962: „Imp. Iulianus a. ad Auxonium correctorem Tusciae. Numerarii, qui publicas rationes civitatum versutis fraudibus lacerare didicerunt, subiaceant tortori nomine artis ac fraudis. Verum cum quinquennio administraverint chartas publicas, unum integrum annum vacent, ut ad incusantium iurgia facilis adpetitu sit vita privata. Septimo porro anno, cum eosdem bene creditum munus administrasse claruerit, ex perfectissimis dimittantur. Hic abolebit honor dignitatis additae veterem vilitatem. Dat. XVI kal. feb. Constantinopoli Mamertino et Nevitta conss (362 ian. 17)".

[20] Por. Gorce, *Les voyages*, s. 71.

[21] Por. tamże, s. 70.

[22] Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 7, ŹMT 61, 164.

[23] Por. Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta* 6, 2, SCh 296, 150, tłum. P. Iwaszkiewicz: *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, OŻ 13, wstęp i oprac. P. Iwaszkiewicz, przedm. M. Starowieyski, Kraków 1996, 148.

ły wymianę zmęczonych drogą zwierząt na świeże. Większość znanych nam podróżnych z tego czasu, była zamożna, bądź przemierzała drogę z osobami majętnymi. Wyprawy należały do kosztownych. Pewną skalę porównawczą daje nam ustawa Dioklecjana o cenach maksymalnych – *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium* z 301 roku. Według niego opłata za przewóz jednego człowieka wozem podróżnym, za jedną milę, wynosiła 2 denary, zaś wynajęcie całego wozu podróżnego wiązało się z wydatkiem do 20 denarów na milę[24]. Porównując te kwoty do ówczesnych płac, zarobek człowieka pracującego na roli oscylował w wysokości 25 denarów dziennie[25].

Należy też zwrócić uwagę na różnego typu przeszkody, na które narażone były podróżujące osoby: począwszy od niezbyt dobrego stanu dróg i nieprawidłowo wyznaczonych tras (w szczególności na pustyni), zmiany klimatu, a skończywszy na chorobach (częsta była febra czyli malaria), z którymi podróżni musieli się zmagać. W liście do Rufina, Hieronim pisze:

> „Wreszcie gdy błądząc w niebezpiecznej podróży przemierzyłem Trację, Pont, Bitynię oraz drogi Galacji i Kapadocji i kiedy dała mi się we znaki Cylicja ze swoimi upałami, ujrzałem Syrię, która ukazała mi się jak rozbitkowi port wzbudzający największą ufność. Tam, doświadczywszy wszelkich chorób, jedno z dwojga oczu utraciłem, to znaczy Innocentego[26], tego bowiem serdecznego przyjaciela zabrała nagle febra"[27].

Zapewne niejednemu podróżnemu przytrafiła się przygoda, którą opisuje św. Hieronim w *Żywocie mnicha Malchusa* wziętego do niewoli[28]. Otóż Malchus podróżował z Beroi (Syria) do Edessy (Mezopotamia) wraz z podobnymi wędrowcami. Cała karawana (licząca około 70 osób) została napadnięta i uwięziona przez Saracenów, zaś samego Malchusa uprowadzono do niewoli. Do posiadłości nowego pana wieziono go na wielbłądzie, jego pożywieniem było półsurowe mięso i wielbłądzie mleko. Dopiero po długim czasie udało mu się uciec[29]. Oczywiście, pustynni koczownicy nie ograniczali się tylko do pogranicznych rozbojów, potrafili również atakować większe osiedla i skupiska monastyczne, takie jak Nitria czy Sketis[30]. Hieronim także w *Listach* podkreśla, że w czasach jemu współczesnych, *Pax Romana* należał do prze-

---

[24] Por. *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium* (*Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*), tłum., wstęp i oprac. A. i P. Barańscy – P. Janiszewski, Poznań 2007, 71. Wozy pocztowe pokonywały w ciągu dnia 20 mil.

[25] Choć ustawa była w swym zamierzeniu od samego początku nierealna i została uchylona w cztery lata po jej uchwaleniu, to jednak daje pewne odzwierciedlenie ówczesnych cen, por. tamże, s. 50.

[26] Chodzi o Innocentego – przyjaciela Hieronima, adresata pierwszego listu.

[27] Hieronymus, *Epistula* 3, 3, ŹMT 54, 8.

[28] Por. Hieronymus, *Vita Malchi monachi captivi* 4, PL 23, 55, tłum. B. Degórski, ŹM 10, 181-182.

[29] Niniejsze opowiadanie jest być może hagiograficzną fikcją.

[30] Por. Hieronymus, *Chronicon* (a. 375), ed. R. Helm, GCS 47, Berlin 1956, 248; Ch.A. Frazee,

szłości, zaś barbarzyńcy, którzy z południa i północy atakowali Imperium, wywoływali wiele lęków wśród podróżników.

2. Podróż Hieronima. Hieronim zdecydował się na podróż morską do Ziemi Świętej. W sierpniu 385 r., wraz ze swoim bratem Paulinianem, przyjacielem Wincentym oraz kilkoma mnichami, wsiadł na statek i już na stałe opuścił Rzym (Babilon)[31]. Z *Apologii*, którą wystosował do Rufina, dowiadujemy się, że:

> „[…] gdy wiały od północy letnie wiatry, wsiadłem bezpiecznie na statek w rzymskim porcie [Portus] razem ze świętym kapłanem Wincentym i z młodszym bratem oraz innymi mnichami, którzy teraz przebywają w Jerozolimie, a towarzyszyła mi wielka liczba wiernych. Przypłynąłem do Regium [obecnie: Reggio Calabria], a u wybrzeży Sycylii [Cieśnina Messyńska] na krótki czas zatrzymałem się. Tam usłyszałem stare legendy oraz o niebezpiecznej podróży sprytnego Ulisa, o pieśniach syren i o żarłoczności nienasyconej Charybdy"[32].

Okoliczni mieszkańcy, przyjmując go bardzo serdecznie, poradzili mu, w jaki sposób ma odbyć kolejny etap podroży i przestrzegali:

> „Abym nie płynął ku kolumnom Proteusza na Faros [Aleksandria], ale do portu Jonium [Jaffa], tamten bowiem kurs to droga uciekinierów i rozbitków, ten zaś ludzi bezpiecznych, spokojnych"[33].

Hieronim licząc na gościnę u biskupa Salaminy Epifaniusza, skorzystał z innej możliwości: ominął niebezpieczny przylądek Malea oraz Cyklady i w ten sposób dostał się na Cypr, gdzie w Salaminie spotkał się ze wspomnianym biskupem. Następnie udał się do Seleucji[34] – portu na wybrzeżu Syrii – i stąd wyruszył do Antiochii. Tu zatrzymał się w domu Ewagriusza, skąd – jak pisze – „w środku zimy i w najostrzejszym mrozie wkroczyłem do Jerozolimy"[35].

3. O podróży morskiej. Hieronim wybrał więc rejs statkiem i stąd też w jego pismach możemy odnaleźć wiele istotnych wiadomości o ówczesnym

---

Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth Centuries, ChH 51 (1982) 264.

[31] *Babylon* oznacza *confusio* – zamieszanie, zamęt. Hieronim porównuje tu Rzym do Babilonu jako do miasta grzesznego, por. Hieronymus, *Epistula* 7, 3, ŹMT 54, 18. Podstawowe informacje na temat szlaków wiodących do Rzymu, por. B. Pawłowska, *Urbs Sacra*, Kraków 2007, 93-101.

[32] Hieronymus, *Apologia adversus Rufinum* III 22, ed. P. Lardet, SCh 303, 272, tłum. S. Ryznar, PSP 61, Warszawa 1989, 119. Tłumaczenie zostało poprawione przez autorkę artykułu.

[33] Tamże. Większe poczucie bezpieczeństwa opierało się zapewne na założeniu, że podróż wzdłuż wybrzeża jest pewniejsza od przepływania w poprzek morza,

[34] Został on założony przez Seleukosa I Nikanora około 300 r. prz. Chrystusem.

[35] Hieronymus, *Apologia adversus Rufinum* III 22, SCh 303, 272, PSP 61, 120.

żeglowaniu[36] i samych podróżach morskich. Należy pamiętać, że w tamtym czasie porty otwarte były ogólnie od wczesnej wiosny do końca października[37]. Ostatecznie 12 listopada zamykano na łańcuchy wejście do portów morskich (*mare clausum*)[38]. W jednym z listów Hieronim pisze, że „gdy upłynęła zima i morze nadawało się do żeglugi"[39] można było podróżować droga morską. Dowiadujemy się również, że w nocy żeglowanie ułatwiały gwiazdy, a pomocą w nawigacji była mapa, o której pisał: „I jak ci, którzy malują na małej tabliczce położenie krajów"[40].

W związku z tym, że w tym czasie nie było jeszcze statków wyłącznie pasażerskich, podróżowano statkami handlowymi. Hieronim wiele razy wymienia różne elementy składowe jednostek pływających, jak np. kadłub[41], rumpel i wiosło sterowe[42], żagle[43], czy wiosła[44]. Używa też wielu terminów określających typy statków: *cumba*[45], *navicula*[46] czy *navis oneraria*[47].

W zbiorze *Listów* odnajdujemy też notę, sporządzoną przez biskupa Teofila, do biskupów egipskich, w której opisał sposób żeglowania na pełnym morzu:

> „Sternicy wielkich okrętów, widząc nadchodzący z głębi morza potężny wir, kierują się na spienione fale, jakby łowcy na dziką bestię, i wstrzymują je nastawionym dziobem okrętu, pomagając sobie obrotem steru i przyciągając lub popuszczając liny, stosownie do potrzeby i kierunku wiatru; a gdy fala opadnie, opuszczają z obydwóch boków okrętu nadwyrężone wiązania sterowe, by wypocząwszy nieco, przygotowały się na następny wir; a gdy znów ten nadejdzie, ściągają głowice sterów i rozszerzają wiosła, aby przez rozdzielenie prądów na obydwie strony równa była z obydwóch boków praca

[36] Por. J. Jundziłł, *Transport i handel morski w późnym Cesarstwie Rzymskim w świetle „Listów" Euzebiusza Hieronima (IV w. n. e.)*, „Nautologia" 12 (1977) nr 2, 28-41.

[37] W *Żywocie św. Porfiriusza* autorstwa Marka Diakona (*Vita S. Porfirii* 33, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003, 117) jest informacja, że biskup Jan z Cezarei uważał, iż już we wrześniu było za późno, by wybierać się w podróż morską.

[38] Por. R. Chevallier, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Paris 1988, 119; A.L. Udovitch, *Time, the sea and society: duration of commercial voyages on the southern shores of the Mediterranean during the high Middle Ages*, Princeton 1981, 503-546; J. Jundziłł, *Rzymianie a morze*, Bydgoszcz 1999, 16.

[39] Hieronymus, *Epistula* 108, 6, ŹMT 61, 162.

[40] Hieronymus, *Epistula* 60, 7, ŹMT 55, 85: „Et sicut hi qui in brevi tabella terrarum situs pingunt". Na temat nawigacji rzymskiej w okresie republiki zob. S. Ducin, *Sztuka nawigacji w Rzymie w okresie Republiki*, w: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*, red. A. Rostropowicz, Opole 1995, 221-236.

[41] Łac. *Carina*, por. Hieronymus, *Epistula* 60, 19, ŹMT 55, 94.

[42] Łac. *Clavus* i *gubernaculum*, por. Hieronymus, *Epistula* 1, 2, ŹMT 54, 1; 100, 14, ŹMT 61, 108.

[43] Por. Hieronymus, *Epistula* 14, 6, ŹMT 54, 32; 1, 2, ŹMT 54, 1.

[44] Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 6, ŹMT 61, 162.

[45] Por. Hieronymus, *Epistula* 14, 10, ŹMT 54, 35.

[46] Por. Hieronymus, *Epistula* 53, 11, ŹMT 55, 35.

[47] Por. Hieronymus, *Epistula* 1, 2; 15, 2, ŹMT 54, 1, 38.

> i to, czego nie można było wytrzymać równocześnie, dało się znieść dzięki temu podziałowi”[48].

Oczywiście w tamtym okresie nie było mowy o oddzielnych pomieszczeniach dla podróżujących statkiem. Jedynie ludzie bardzo majętni mogli korzystać z „kabin oficerskich”[49]. Na statkach handlowych całe miejsce pod pokładem zajmował ładunek, podróżni zaś zwykle przebywali pod gołym niebem, a przed deszczem czy upałem chroniły ich porozwieszane płachty na kształt namiotów. Każdy sam przygotowywał sobie posiłek. Niedogodnością była niemożliwość odizolowania się od przypadkowych towarzyszy, przykra szczególnie dla mnichów i kobiet[50].

Z obfitej korespondencji dostarczanej Hieronimowi widać też, że często wśród podróżujących statkami byli duchowni, przez których owe listy były przekazywane[51]. W jednym przypadku list dostarcza Hieronimowi osoba świecka, o czym świadczy następujący tekst:

> „Właściciel okrętu Zenon, przez którego – jak mówisz – posłany był do mnie list Twej Świątobliwości, oddał mi jeden tylko krótki list”[52].

Istniała także możliwość wynajęcia statku na określoną podróż, jak ponoć uczynił pewien młody diakon, z zamiarem porwania z klasztoru dziewicy poświęconej Bogu[53]. Lecz czy rzeczywiście wynajął on cały statek, czy jedynie miejsce na nim, pozostaje pytaniem bez odpowiedzi. Juliusz Jundziłł zauważa, że czasem mnisi byli jedynymi pasażerami na statkach, co świadczyłoby o tym, że owe jednostki pływające były własnością klasztorów[54]. Przytaczana przez niego reguła Pachomiusza nie mówi o tym jasno, aczkolwiek o podróżach mnichów wspomina i wprost zakazuje im podróżowania z kobietami.

Bez względu na pogodę, podróże morskie, w powszechnej opinii, były niebezpieczne. Świadczą o tym m.in. słowa Hieronima skierowane do mnicha Rufina: „morze zawsze niepewne dla żeglujących”[55]. W kilku miejscach wymienia on niebezpieczeństwa, na jakie narażone były statki:

> „Wiele przypadków spotyka żeglujących. Jeśli silniej wieje wiatr, może skończyć się burzą. Jeśli pogoda łagodniej ledwo powierzchnię wody porusza, grozi napad piratów. Tak więc się dzieje, że powierzeni łupince statku albo

---

[48] Hieronymus, *Epistula* 100, 14, ŹMT 61, 108.

[49] Por. L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. A. Flasińska – M. Radlińska, Wrocław – Warszawa 1981, 312.

[50] Por. Iwaszkiewicz, *Wstęp*, OŻ 13, 40.

[51] Hieronim bał się, że właściciel statku, z pochodzenia będący Grekiem, mógł zgubić powierzony mu łaciński list, por. Hieronymus, *Epistula* 72, 1, ŹMT 55, 175.

[52] Hieronymus, *Epistula* 72, 1, ŹMT 55, 175.

[53] Por. Hieronymus, *Epistula* 147, 6, ŹMT 68, Kraków 2013, 89.

[54] Por. Jundziłł, *Rzymianie a morze*, s. 101.

[55] Hieronymus, *Epistula* 3, 2, ŹMT 54, 8.

obawiają się niebezpieczeństwa, albo je przeżywają, a jedno nie jest gorsze od drugiego: albo ciągle bać się śmierci, albo doświadczyć tego, czego się boi”[56].

Oprócz burz, trwogę podróżujących wzbudzały także wiatry, skały, rafy podwodne i wielkie fale[57]. Nawet jeden z posłańców, który miał dostarczyć korespondencję Hieronimowi, do takiego stopnia „zląkł się niebezpieczeństw morza i wyrzekł się zamiaru żeglugi”[58]. Groźne oblicze morza zostało także podkreślone w liście z 397 r., w którym Hieronim dziękuje Kastrucjuszowi:

„Przybyłeś aż do Cissy[59] i nie lękałeś się fal Morza Adriatyckiego ani niebezpieczeństw Morza Egejskiego, chociaż dzięki swemu pochodzeniu z Panonii jesteś raczej «zwierzęciem lądowym»”[60].

W tym miejscu należy także zwrócić uwagę na to, w jaki sposób geografia Hieronima ma się do współczesnej, jeśli nie jest to przypadkowe przesunięcie kolejności podczas wymieniania nazw mórz. Znaczyłoby to bowiem, że dla Hieronima Adriatyk sięgał dalej na południe, obejmując Morze Jońskie, zaś ono leżałoby na wschód od Morza Egejskiego. Poza tym z innego listu[61] wynika, że Hieronim nazywa Adriatykiem obecne Morze Jońskie. Oczywiście, nazwę Adriatyk stosowano także na określenie basenu Morza Jońskiego, którego nazwa wskutek tego nie była używana. Jednak u Hieronima nazwa Morze Jońskie występuje[62]. Od Hieronima dowiadujemy się także, że z Indii, Persji i Etiopii przyjmowane były codziennie w Ziemi Świętej tłumy mnichów[63]. Aby dostać się do Palestyny z Indii, należało pokonać Ocean Indyjski i Morze Czerwone, po którym żegluga była utrudniona z powodu raf koralowych i mielizn[64]. Pamiętać jednak należy, że w potocznej mowie starożytnych Indie to kraina leżąca za Persją, czyli niekoniecznie tylko Półwysep Indyjski. Oprócz niesprzyjających warunków naturalnych, podróż morska nie była także wolna od piratów, wśród których na Morzu Egejskim przodowali rozbójnicy goccy[65].

---

[56] Hieronymus, *In Isaiam* XIII. Prol., PL 24, 441-442: „Multi casus opprimunt navigantes. Si vehementior flaverit ventus, tempestas formidini est. Si aura moderatior summa jacentis elementi terga crispaverit, piratarum insidias pertimescunt. Atque ita fit, ut fragili animae ligno creditae, aut metuant periculum, aut sustineant: quorum utrumque altero gravius est, vel mortem timere perpetuo, vel quam timueris sustinere”.

[57] Por. Hieronymus, *Epistula* 77, 8, ŹMT 55, 201; 3, 4, ŹMT 54, 9; 45, 1, ŹMT 54, 183; 43, 3, ŹMT 54, 181; 95, 1, ŹMT 61, 54.

[58] Hieronymus, *Epistula* 105, 1, ŹMT 61, 120.

[59] Cissa – miejscowość nad Adriatykiem w północnej Dalmacji.

[60] Hieronymus, *Epistula* 68, 1, ŹMT 55, 149.

[61] Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 7, ŹMT 61, 163.

[62] Na temat geografii Hieronima por. S. Weingarten, *Jerome's geography*, StPatr 43 (2006) 537-541.

[63] Por. Hieronymus, *Epistula* 107, 2, ŹMT 61, 150.

[64] Por. Hieronymus, *Epistula* 125, 3, ŹMT 63, 154.

[65] Por. Iwaszkiewicz, *Wstęp*, OŻ 13, 41.

4. Podróż Pauli. Wróćmy do podróży do Ziemi Świętej. Kilka miesięcy po opuszczeniu Rzymu przez Hieronima, w podróż wyruszyły Paula i Eustochium, w towarzystwie innych kobiet ze swojego otoczenia. One także zdecydowały się na drogę morską. Statek wypłynąwszy z *Portus Romanus* zatrzymał się na wyspie Pontiae[66] położonej w Zatoce Gaetańskiej. Wyspa ta znana była z tego, że cesarz Domicjan, za przywiązanie do wiary, zesłał na nią swoją kuzynkę – Flawię Domicyllę[67]. Biorąc pod uwagę powody śmierci wspomnianej kobiety, Paula i Eustochium z wielką ciekawością oglądały celę jej męczeństwa. Częstą praktyką było bowiem, że żeglarze, widząc zainteresowanie i ciekawość podróżnych miejscami które mijali, płynęli wolniej, by ludzie ci mogli podziwiać mijane otoczenie[68].

Kobiety następnie przepłynęły między, słynnymi z *Odysei* Homera, Scyllą i Charybdą i dotarły nad Adriatyk. Kolejny odcinek podróży wyznaczony był nieco inaczej niż u Hieronima, ponieważ zatrzymały się w Metonie[69], na południowo-zachodnim Peloponezie, a stamtąd przez Maleę i Cytherę[70] dotarły na Cypr, zatrzymując się również u biskupa Epifaniusza. Z Salaminy dostały się do Seleucji, gdzie odwiedziły znajomego Paulina, i stąd, jak z podziwem pisze Hieronim:

> „W połowie zimy pełna żarliwej wiary dostojna kobieta, którą dawniej eunuchowie nosili na rękach, ruszyła w drogę do Antiochii siedząc na ośle”[71].

Pisma Hieronima nie informują nas dokładnie, jaką szybkość osiągały statki na przełomie IV/V wieku. Jedynie podana przez niego długość rejsu przez Morze Czerwone pozwala obliczyć, że statek ów płynął ze średnią prędkością 1,25 węzła. Wynik ten jest jednakże wątpliwy, ze względu na to, jak Hieronim rozumie akwen Morza Czerwonego. Literatura przedmiotu podaje prędkości ówczesnych statków handlowych od 0,5 do 6 węzłów: w ten sposób Melania Starsza z Cezarei do Rzymu płynęła statkiem 20 dni[72]. Z Ostii do Aleksandrii podróż trwała 10 dni[73], z Aleksandrii do Marsylii 30 dni[74]. Pod tym względem droga morska była więc o wiele bardziej korzystna niż lądowa. W *Itinerarium*

---

[66] Obecnie Ponza.

[67] Por. Cassius Dio, *Historia Romana* LXVII 14, tłum. M. Kaźmierska – D. Latanowicz-Domecka: Kasjusz Dion, *Księgi Flawijskie (Historia rzymska LXV-LXVII)*, Poznań 2011, 104-105; Eusebius, HE III 18, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Kraków 1993, 113; Hieronymus, *Epistula* 108, 7, ŹMT 61, 163.

[68] Por. Gorce, *Les voyages*, s. 109.

[69] Był to niewielki port, do którego przypływały statki płynące między cieśniną Mesyńską a Grecją.

[70] Przylądek Malea znajduje się na południowo-wschodnim Peloponezie. Do wyspy Cythery (obecnie Cerigo) odległość wynosiła 8 km.

[71] Hieronymus, *Epistula* 108, 7, ŹMT 61, 164.

[72] Por. Gorce, *Les voyages*, s. 110.

[73] Por. Iwaszkiewicz, *Wstęp*, OŻ 13, 39.

[74] Por. Gorce, *Les voyages*, s. 111.

Burdigalense znajdujemy informację, że dziennie pieszo pokonywano 20 mil rzymskich[75], czyli tyle samo, co wozy pocztowe zaprzężone w woły. W ten sposób jedni i drudzy korzystali z tych samych zajazdów pocztowych. Melania Młodsza, której podróż z Konstantynopola do Jerozolimy zajęła 44 dni, przemierzała dziennie średnio 26 mil[76].

5. Podróż wspólna. Po pierwszym etapie oddzielnego podróżowania, Paula spotkała się z Hieronimem i wszyscy wspólnie udali się w kierunku Jerozolimy. Miało to miejsce w Antiochii bądź jeszcze w Salaminie. Hieronim w 108. liście do Eustochium bardzo szczegółowy sposób opisuje miejsca, które Paula zwiedzała:

> „Kiedy opuściła kolonię rzymską Beryt[77] i starożytne miasto Sydon[78], wstąpiła na wybrzeżu w Sarepcie do wieżyczki Eliasza, stąd po uczczeniu Zbawiciela Pana przybyła po piaskach Tyru, na których Paweł padł na kolana (Dz 21, 3-5), do Akkonu[79], zwanego teraz Ptolomaidą i przez pola Mageddo[80], które były świadkiem zabójstwa Jozjasza, weszła do ziemi Filistynów. Obejrzała z podziwem ruiny Dor[81], miasta dawniej bardzo potężnego, zaś wracając zwiedziła wieżę Stratona, którą Herod król judzki nazwał Cezareą[82], ku czci cesarza Augusta. Tam widziała dom Korneliusza, niczym kościół Chrystusa, i skromny domek Filipa oraz mieszkanie czterech dziewic prorokiń. Następnie zwiedziła Antipatris[83], miasteczko na wpół zburzone, które Herod nazwał tak od imienia swego ojca, Lyddę przemianowaną na Diospolis[84], wsławioną uzdrowieniem Eneasza i wskrzeszeniem Dorkady. Niedaleko stąd oglądała Arymateję, wioskę Józefa, który pana pochował, i Nobe, miasto dawniej kapłańskie, teraz grobowce pozabijanych. Widziała także Joppe[85], port, z które-

[75] Łac. *mille passus*, równoważność 1000 kroków – podwójnych, czyli 1478,5 metrów, por. P. Iwaszkiewicz, *Pielgrzym z Burdigali*, „Meander" 46 (1991) 63-75; *Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer, CCL 175, 1-26.

[76] Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, s. 226.

[77] Beryt (obecnie Bejrut) w czasie walk o tron Seleucydów został zniszczony, zaś jego odbudowy podjęli się Rzymianie zmieniając mu nazwę na *Colonia Iulia Augusta Felix Berytus.* Miasto słynęło ze znakomitej szkoły prawniczej, rozbudowanej i odnowionej przez Teodozjusza II w 425 roku.

[78] Sydon był portowym miastem, jednym z najważniejszych w Fenicji.

[79] Akkon (obecnie Akka) był najsłynniejszym portem w Palestynie.

[80] Megiddo – jego początki datuje się na IV tys. przed Chr. Król Salomon podjął się odbudowy jego warowni i spichlerzy. Obecnie miasto wpisane jest na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO.

[81] Miasto Dor zostało zburzone w IV wieku po Chr.

[82] Chodzi o Cezareę Palestyńską, por. Plinius, *Historia Naturalis* V 69.

[83] Chodzi o miejscowość Afek.

[84] Obecnie miasto Lod położone w Dystrykcie Centralnym w Izraelu. Znane od czasów starożytnych jako Diospolis, a następnie Lidda (Lydda). Zniszczone przez Cestiusza Gallusa, a następnie przez legion Wespazjana.

[85] Jaffa od czasów króla Salomona była jednym z ważniejszych portów Jerozolimy.

> go uciekł Jonasz i – niech mi wolno będzie czerpać z baśni poetów – który był świadkiem przywiązania Andromedy do skały. W powrotnej drodze odwiedziła Nikopolis, przedtem zwane Emaus[86], gdzie Pan, poznany przy łamaniu chleba, poświęcił dom Kleofasa na kościół. Wyruszając stąd wstąpiła do niższego i wyższego Bethoron, miasta założonego przez Salomona, a potem zniszczonego przez różne burze wojenne. Po prawej stronie ujrzała Ajalon i Gabaon, gdzie Jozue, syn Nuna, walczył z pięcioma królami i rozkazywał słońcu i księżycowi, a Gabaonitów za podstępne wyłudzenie sojuszu skazał na dostarczanie wody i drzewa. W mieście Gabaa, zburzonym doszczętnie, zatrzymała się na krótko, wspominając grzech mieszkańców i nałożnicę poćwiartowaną na kawałki oraz trzystu mężów z pokolenia Beniamina zachowanych ze względu na Apostoła Pawła"[87].

Do Jerozolimy, której kilka alternatywnych nazw wymienia Hieronim – Jebus, Salem[88], Jeruzalem – dotarli od strony północnej, gdzie znajdowało się mauzoleum królowej Heleny z Adiabene[89]. Tu rozpoczął się kolejny etap ich podróży, którego celem był dokładny objazd południowej Judei, pustyni Negew i Hebronu. W miejscach, które zwiedzali, zobaczyli m.in. grób Zmartwychwstania, gdzie z czcią ucałowała płytę grobową[90], potem z uszanowaniem obejrzała filar, „podtrzymujący portyk kościoła, zbroczony krwią Pana, do którego, jak mówią, przywiązano Pana i ubiczowano"[91]. Odwiedziła też stajenkę, w której narodził się Jezus[92], komórkę Sary wraz z kołyską Izaaka[93]. Ten sam etap podróży relacjonuje Hieronim w *Apologii przeciw Rufinowi*:

> „[…] w środku zimy i w najostrzejszym mrozie wkroczyłem do Jerozolimy. Widziałem wiele cudów i naocznie potwierdziłem to, co przedtem wieść przyniosła. Stamtąd udałem się do Egiptu, zwiedziłem klasztory Nitrii i zobaczyłem między chórami świętych ukrywające się węże. Stąd pośpiesznie powróciłem do mojego drogiego Betlejemu, gdzie adorowałem żłóbek i kołyskę Zbawiciela. Widziałem również to przesławne jezioro, ale nie oddałem się bezczynnemu odpoczynkowi, natomiast wiele się nauczyłem czego dotąd nie wiedziałem"[94].

Wielkie wzruszenie wywołała w nich panorama zniszczonych Sodomy i Gomory[95]. Następnie rozpoczęli zwiedzanie okolic Jerozolimy – Betanii, gdzie

---

[86] Emaus zostało rozbudowane przez Juliusza Afrykańczyka i nazwane Nikopolis.
[87] Hieronymus, *Epistula* 108, 8, ŹMT 61, 164-165.
[88] Hieronymus, *Epistula* 73, 2, ŹMT 55, 180.
[89] Por. *Epistula* 108, 9, ŹMT 61, 165.
[90] Por. tamże.
[91] Tamże, ŹMT 61, 166.
[92] Por. tamże 10, ŹMT 61, 166.
[93] Por. tamże 11, ŹMT 61, 168.
[94] Hieronymus, *Apologia adversus Rufinum* III 22, SCh 303, 272, PSP 51, 120.
[95] Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 11, ŹMT 61, 168.

„Paula weszła do grobu Łazarza, zobaczyła gospodę Marii i Marty i Betfage”[96]. Kontynuując wędrówkę udali się do Jerycha, nad Jordan[97] i stamtąd do Samarii i Galilei. Następnie obeszli Nazaret z domem Zwiastowania oraz grotę, w której żył Chrystus, Kanę i Kafarnaum, przepłynęli Jezioro Galilejskie i udali się na górę Tabor[98]. Hieronim kończy opis następująco:

> „Prędzej dzień się skończy niż mój wywód, jeśli zechcę prześledzić wszystko, co z niewiarygodną wiarą przemierzyła czcigodna Paula”[99].

Po zobaczeniu wszystkich ciekawych miejsc w Ziemi Świętej, Hieronim i Paula wraz z towarzyszami udali się pustynną drogą na południe – do Egiptu[100]; bardzo modnym w tamtym czasie była również wizyta w pustynnej kolebce monastycyzmu. Ówcześni podróżni, których celem była pielgrzymka, swoje podróże zaczynali bezpośrednio od Aleksandrii, by zakończyć je właśnie w Ziemi Świętej.

Nie ma pewności, jak długo Hieronim i Paula przebywali w Aleksandrii; w każdym razie wiosną bądź latem 386 r., drogą wodną dotarli do Nitrii, zamieszkiwanej przez ascetów[101]. Paula początkowo myślała nawet o dołączeniu do tamtejszej wspólnoty mnisiej, jednak Hieronimowi udało się ją odwieźć od tego planu. Mimo swoich wcześniejszych pomysłów, dotyczących wyboru Jerozolimy na docelowe miejsce działalności, postanowili swą przyszłość związać z Betlejem, gdzie w 386 r. osiedlili się na stałe[102]. Majętność Pauli pozwoliła jej na fundację klasztorów żeńskich oraz klasztoru męskiego. Hieronim wiele czasu przeznaczał na pracę związaną z działalnością hospicjum dla podróżnych[103]. W związku z tym, że było ono odwiedzane przez coraz większą liczbę podróżnych, dość szybko nastąpiła jego rozbudowa[104]. W *Listach* wiele razy spotykamy się z informacją dotyczącą zakładania miejsc wypoczynku dla podróżujących osób:

---

[96] Tamże 12, ŹMT 61, 169.

[97] Por. tamże, ŹMT 61, 169.

[98] Por. tamże 13, ŹMT 61, 171.

[99] Tamże, ŻMT 61, 171.

[100] Por. tamże 14, ŹMT 61, 171.

[101] Por. tamże, ŹMT 61, 171-172. O podróży do Nitry Rufina i Melanii zob. *Historia monachorum in Aegypto* 21, PL 21, 454.

[102] Od opuszczenia Rzymu Hieronim i Paula zamierzali osiedlić się w Jerozolimie, a nie w Betlejem. Można przypuszczać, że decyzja dotycząca zmiany ich docelowego miejsca zamieszkania, wynikała z tego, że Hieronim być może obawiał się przewagi Rufina, bardziej doświadczonego w kwestii kierownictwa wspólnotą monastyczną, analogicznie jak i Paula – Melanii, por. J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1958, 171; H. Silvan, *On the way to Bethlehem. Mary between Jerome and John of Jerusalem,* w: *The power religion in late antiquity*, Farnham 2009, 369-381.

[103] Por. Hieronymus, *Epistula* 107, 2, ŹMT 61, 150.

[104] Por. Hieronymus, *Epistula* 66, 14, ŹMT 55, 143.

„Nabywają hospicjum[105] i staje się ono schronieniem dla tłumów. «Nie masz bowiem cierpienia w Jakubie ani boleści w Izraelu» (Lb 23, 21). Morza sprowadzają tych, których ziemia przyjmuje na swym łonie. Niech Rzym wyśle podróżnych, których zachęca do podróży możliwość schronienia na wybrzeżu. To, co Publiusz uczynił raz na wyspie Melicie[106] dla jednego Apostoła i – nie chcę wywołać dysputy – na jednym tylko okręcie, oni czynią często dla wielu ludzi. Nie tylko udziela się wsparcia niezamożnym, ale hojność życzliwa dla wszystkich wspomaga również i tych, którzy coś posiadają. Cały świat dowiedział się prawie równocześnie o założeniu hospicjum[107] w porcie rzymskim. Brytania dowiedziała się o tym w lecie, a Egipcjanie i Partowie już na wiosnę"[108].

O tej samej gospodzie Hieronim wspomina także w liście do Pammachiusza[109] pisząc: „Słyszę, że w porcie rzymskim założyłeś gospodę dla podróżnych"[110]. Podczas wykopalisk archeologicznych w Ostii, przyjęto pewną hipotezę, według której stwierdzono, że jeden z obiektów – duży budynek, w którym wokół wewnętrznego kolumnadowego dziedzińca znajdowały się pokoje – można identyfikować właśnie z fundacją Pammachiusza[111]. Oprócz ksenodochiów oraz klasztorów, które przeznaczone były wyłącznie dla osób wierzących, funkcjonowały także gospody należące do poczty państwowej oraz do osób prywatnych[112].

Na przełomie IV i V wieku ludzie podróżowali w miejsca bardzo różne, niekiedy egzotyczne nawet dla nas. Analogicznie, jak w czasach obecnych, tak i w tamtym czasie, dużą rolę odgrywali przewodnicy o bujnej wyobraźni, pokazując podróżnym ławkę z Nazaretu, na której siadywał jako uczeń Jezus, jego pierwszy zeszyt, czy też słup soli, w który została zamieniona żona Lota. Interesującym faktem było oglądanie kolumny podtrzymującej krzyż, na którym został stracony św. Piotr; ciekawostką jest, w jaki sposób owa kolumna istniała w Jerozolimie, skoro powinna znajdować się w Rzymie[113]! Podobne praktyki miały miejsce także w Egipcie, gdzie np. piramidy określano silosa-

[105] Mowa o hospicjum założonym przy Bramie Rzymskiej.

[106] Melita – wyspa na Adriatyku.

[107] *Ksenodocheion* było miejscem, w którym przyjmowano obcych. Początkowo taką fundację określano terminem *basileias*, por. *Xenodocheion*, RE IX A2 1489-1490; S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 275-336 (tam też zebrana bibliografia); Pawłowska, *Urbs sacra*, s. 215-245.

[108] Hieronymus, *Epistula* 77, 10, ŹMT 55, 202-203.

[109] Pammachiusz był założycielem hospicjum – gospody przy Bramie Rzymskiej, gdzie zatrzymywali się podróżni i pielgrzymi.

[110] Hieronymus, *Epistula* 66, 11, ŹMT 55, 141.

[111] Por. R. Meiggs, *Roman Ostia*, Oxford 1960, 169, 403.

[112] Por. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, s. 140-155.

[113] Por. tamże, s. 222.

mi Józefa[114]. Podróżujący z wielką chęcią zaopatrywali się także w stosowne pamiątki. Kilkanaście kilometrów na północ od Rzymu, w klasztorze w Farfie, znajduje się kolekcja charakterystycznych souvenirów z Ziemi Świętej. W czasie ich odkrycia, były one dokładnie opisane i pozawijane w białą tkaninę. Wśród etykiet znajdują się m.in. następujące opisy: „Z Góry Kalwarii", „Ze skały Góry Oliwnej", „Z grobu naszego Pana"[115]. Najbardziej pożądaną pamiątką były krople oliwy z lampek płonących u grobów męczenników. Handlarze specjalnie w tym celu sprzedawali nawet małe flaszeczki, mniej lub bardziej wyrafinowane pod względem artystycznym, ze srebra bądź szkła, w zależności od majętności nabywcy.

Niech podsumowaniem powyższych rozważań, dotyczących niebezpieczeństw grożących podróżującym mnichom i duchownym przełomu IV i V wieku, będzie cytat, na który powołuje się także i Hieronim ze Strydonu:

> „Dla kochających nie ma nic twardego, żaden trud nie jest uciążliwy dla tego kto chce. […] Kiedy ciężkie wydaje ci się to, co znosisz, czytaj drugi list Pawła do Koryntian: «[…] W podróżach częstych, w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od rozbójników, w niebezpieczeństwach od własnego narodu, w niebezpieczeństwach od pogan, w niebezpieczeństwach w mieście, w niebezpieczeństwach na pustyni, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach wśród fałszywych braci. W pracy i trudzie, w częstym niespaniu i w głodzie, i pragnieniu, w postach bardzo częstych, w zimnie i nagości» (2Kor 11, 23-27)"[116].

THE TRAVELS OF MONKS AND CLERGYMEN IN THE LIGHT OF SAINT JEROME

(Summary)

Saint Jerome, the author of the Latin translation of the Holy Bible and Eusebius's *Onomasticon*, contributed to a large extent to the popularisation and development of the tourist-pilgrimage movement at the turn of the 4th and 5th centuries.

The aim of the present article is to present, in the light of Jerome's works, how people travelled, among others, to the Holy Land; how the author of *the Letters* travelled himself as well as how his companions, monks and clergymen travelled. What is more, the text presents which way(s) the most popular sea and land routes ran and what types of dangers the then travellers were exposed to. The article also shows which locations were most popular and which souvenirs were desirable by pilgrims.

---

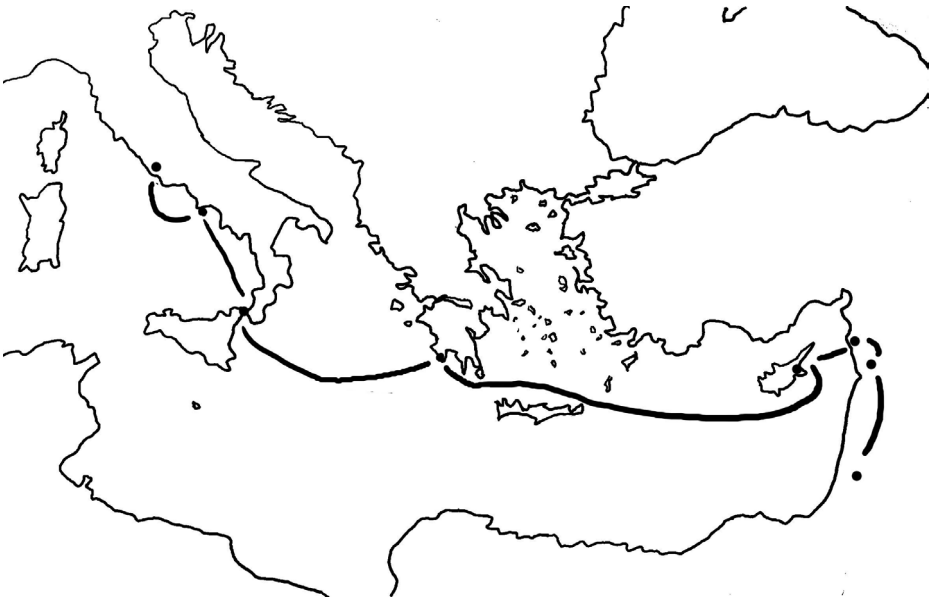
[114] Por. E. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen 1909, 351.

[115] Por. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, s. 225.

[116] Hieronymus, *Epistula* 22, 40, ŹMT 54, 111-112.

ANEKS

1. Podróż Hieronima, oprac. M. Ożóg



2. Podróż Pauli, oprac. M. Ożóg

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Jerzy PAŁUCKI
(Lublin, KUL)

MAŁŻEŃSTWO DROGĄ DOSKONALENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO NA PODSTAWIE EPISTOLOGRAFII ŚW. PAULINA Z NOLI

Paulin jest głęboko przekonany, że właściwa formacja chrześcijanina możliwa jest tylko we wspólnocie. Oczywiście dopuszcza różne jej formy: od życia rodzinnego, mniszego, po pustelnicze, jednak i w tym przypadku zawsze pozostającymi w kontakcie z innymi pustelnikami, co poświadczają jego liczne listy. W grę wchodzi tu także życie w świecie, jak np. Pammachiusza, który po swym nawróceniu pozostał senatorem, jednak na obrady senatu rzymskiego udawał się zawsze we włosiennicy, czy arystokratycznych chrześcijańskich rodów żyjących Ewangelią, których członkowie wypełniali różne zadania w życiu społecznym, a także całych rodzin żyjących w odosobnieniu, zawsze jednak pozostających w jedności wiary z innymi wspólnotami.

1. Inspirujący wzór Paulina i Terazji. Bez cienia wątpliwości przykład Paulina i Terazji wywarł ogromny wpływ na decyzje wielu rodów arystokratycznych, którzy zapragnęli pójść ich śladem. Ich zdecydowana postawa i odważne stawienie czoła ogólnej krytyce ze strony „świata", dodały odwagi tym, którzy myśleli podobnie, jednak tzw. „poprawność polityczna", czy może lepiej „klasowa", ich powstrzymywała[1]. Nie wszyscy mogli, z różnych względów, pójść dokładnie taką samą drogą radykalizmu ascetycznego, dlatego też wykształciły się różne odmiany tego naśladowania.

Początkowo świat rzymskiej arystokracji przeżywał szok, co można zrozumieć, gdyż decyzja Paulina i Terazji o całkowitym wyzbyciu się majętności rodowych i podjęciu życia w skrajnym ubóstwie, razem z najbiedniejszymi, burzyły dotychczasowe zasady życia społecznego. Obawiano się, jak zareaguje na to świat, i jakie mogą być tego następstwa społeczne. W niespokojnym wówczas czasie zagrożeń zewnętrznych dla cesarstwa, a także wewnętrznych

[1] Słusznie zauważa M. Starowieyski (*Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, 11): „Ten element Bożego radykalizmu w kapłaństwie jest obecny niemalże we wszystkich tekstach [patrystycznych].Jakże kontrastuje on z poprawnością (czyli lizusostwem) niektórych współczesnych teologów, głoszących Słowo Boże, którzy niejednokrotnie przyjmują wszystko to, co jest modne w świece współczesnym, przed którą to postawą przecież tak dobitnie ostrzegają Ojcowie".

napięć społecznych, decyzja Paulina i Terazji mogła wywołać nieprzewidywalne reakcje. O tych obawach pisze św. Ambroży w liście do Sabina i od razu dodaje, że gorliwość chrześcijańska wywołuje niestety obłudne reakcje u wielu:

> „Gdy to usłyszą dostojnicy, cóż powiedzą? Że człowiek z takiej rodziny, z takiego rodu, o takich zdolnościach, takiej elokwencji, opuścił senat, przerywając dziedzictwo swej szlachetnej rodziny: to jest nie do zniesienia! I podczas gdy oni sami golą swoje głowy i brwi, składając ofiary Izydzie, jeśli przypadkiem jakiś chrześcijanin – starający się doskonalej żyć według najświętszej religii – zmieniłby szatę, nazwą to haniebnym występkiem”[2].

Biskup Mediolanu sam poszedł podobną drogą, przekazał ogromny majątek na potrzeby Kościoła, dzieła dobroczynne i ewangelizacyjne, uczynił to jednak w sposób akceptowalny dla innych rodów arystokratycznych. Zachowano w jego posiadłościach dotychczasową organizację, sposób zarządzania majątkami, a zmienił się jedynie cel przeznaczania dochodów. Paulin i Terazja uczynili to w sposób bardziej spektakularny: do wczoraj jedni z najzamożniejszych w imperium rzymskim, rozdali wszystko na rzecz ubogich i przyodziawszy włosiennice, z kosturem w ręku udali się do wymarzonej pustelni w Cimitile[3]. Ich decyzja wywołała wielkie poruszenie w ówczesnym świecie, zarówno w kręgach arystokratycznych, wśród hierarchii kościelnej[4], jak i duże zainteresowanie wśród niższych warstw społecznych[5]. Podobne reakcje wywołała także decyzja Sulpicjusza Sewera, jak i kolejnych małżonków ze świata arystokracji. Musieli oni na co dzień stykać się z krytyką, często drwiną i w najlepszym przypadku niezrozumieniem.

Z czasem jednak zaaprobowano nowy styl życia małżonków-mnichów. Zaczęto nawiedzać pustelnię w Cimitile, a ich sposób życia stał się nie tylko tematem licznych dyskusji, ale też i coraz częściej impulsem do duchowych przemian wielu serc. Stąd można mówić o ich nowatorskim wręcz zainicjowaniu nowych form doskonalenia chrześcijańskiego. Miało to także służyć refor-

---

[2] Ambrosius, *Epistula* 27, 3, SAEMO 19, 252, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, BOK 20, Kraków 1997, 198.

[3] Por. *Cimitile. Guida al complesso basilicale e alla città*, ed. C. Ebanista – F. Fusaro, Cimitile 2010.

[4] Por. D. Sorrentino, *La Lettera di Giovanni Paolo II su Paolino di Nola. Commento teologico-spirituale*, „Teologia e Vita” 3 (1995) 19: „[...] l’allusione è senza dubio alla comunità romana, dove, dopo il Pontificato di Damaso, si era affermato un clima di prevenzione nei confronti dal caso Prisciliano, o i postumi della nota polemica che aveva investito Girolamo: sta di fatto che la reazione finiva per coinvolgere tutto il mondo degli asceti, e Paolino, passando per Roma nel suo viaggio per Nola, ebbe a soffrire la «superba discretio» del Papa Siricio, che si rifiutò di riceverlo”; Paulin w liście do Sulpicjusza opisuje jak boleśnie przeżył zachowanie duchowieństwa i samego papieża, por. Paulin, *Epistula* 5, 14, CSEL 29, 33-34: „Sed plenius indicare poterunt conservi nostri, pueri tui, auantum nobis gratiae dominicae detrimentum faciat urbici papae superba discretio, qui paucis ipsis quibus interfuere viderunt”.

[5] Por. D. Gorce, *Paulin de Nole*, Paris 1959, spec. s. 71-75 („La question sociale”).

mie Kościoła, który coraz bardziej na przełomie IV i V wieku zaczynał tracić swą świeżość świadectwa ewangelicznego i ulegać niebezpiecznej tendencji przerostu struktur administracyjnych nad jego duchowym posługiwaniem[6].

Jan Paweł II w liście skierowanym do biskupa Noli Umberto Tramma podkreśla, że właśnie wysoka ranga społeczna i status ekonomiczny Paulina i Terazji stały się dodatkowym elementem i bodźcem, jeśli nawet początkowo bulwersującym, to z biegiem upływu czasu jednak budującym oraz coraz bardziej docenianym i podziwianym[7].

Należy dodać, o czym Paulin wprost rzadko wspomina, że początkiem takiego właśnie przyjaznego traktowania drugiego człowieka, było doświadczenie pięknej miłości małżeńskiej. Mimo dramatycznych doświadczeń, śmierci maleńkiego synka, kłopotów majątkowych i prześladowań ze strony regentki – matki cesarza Walentyniana II, to dzięki żonie potrafił powstać z duchowego załamania i zamiast popadać w czarną rozpacz, podjął razem z nią drogę radykalnego nawrócenia i życia ascetycznego. Ich miłość małżeńska została ubogacona więzami przyjaźni i wspólnymi doświadczeniami przeżyć religijnych. Terazja odegrała ogromną rolę w życiu Paulina, także już na etapie życia monastycznego; zawsze obecna bardzo dyskretnie – jedynie wzmiankowana w adresowanych listach – ale cała oddana w służbie Chrystusowi[8]. Augustyn wychwala doskonałą harmonię Terazji i Paulina w służbie Chrystusowi. Przywołując biblijny opis stworzenia człowieka (Rdz 2, 21-24) Hippończyk zaświadcza, że Terazja jest tą, która prowadzi swego małżonka nie ku sprawom światowymi po tzw. nawróceniu ascetycznym, lecz jest z nim jeszcze bardziej zjednoczona, więzami o wiele silniejszymi, niż tylko więzy małżeństwa i tym są one silniejsze im są bardziej czyste[9]. Podobnie zaświadcza Ambroży:

---

[6] Słusznie zauważa L. Padovese (*Kapłani pierwszych wieków. Antologia tekstów patrystycznych*, tłum. J. Partyka, Kraków 2011, 39): „Nawoływanie do świadczenia, tak często powracające w tekstach patrystycznych, zawiera ukryte wezwanie, żeby przezwyciężyć biurokratyczną i strukturalną koncepcję zwierzchności w Kościele. Potrzeba mianowicie, by charyzma osobista ożywiała charyzmę funkcji, i by nie ograniczać się do «odczytywania» znaków czasu, ale by umieć również je zapisywać, poprzez gesty prorocze, które legitymizują posługę". Z podobnymi problemami Kościół spotykał się prawie w każdym kolejnym pokoleniu, zob. także W. Cisło, *Przyczyny krytyki Kościoła Katolickiego w dobie oświecenia*, RT 50 (2003) z. 9, 91-108.

[7] Por. Joannes Paulus II, *La lettera al Venerato fratello Umberto Tramma Vescovo di Nola*, „Teologia e Vita" 3 (1995) 9: „Ciò che i conttemporanei sopratutto ammiranono in Paolino fu la radicalità della conversione, tanto piu evidente, quanto più elevata era la condizione economica e sociale alla quale egli rinunciò".

[8] Por. A. Ruggiero, *Paolino uomo di preghiera. Drammatizzazione di testi scelti dai Carmi del Santo liberamente tradotti e coordinati*, Nola 1988, 12: „Non essere triste, Paolino. Il mio cuore è in syntonia col tuo. Anch'io avverto la chiamata ad un dono totale. Anch'io voglio sentire più forte il mio Dio nella solitudine e nella preghiera. Anch'io voglio rompere ogni vincolo che mi lega ancora agli interessi tereni. Anch'io sento di dovere servire Cisto nei poveri, nei sofferenti. Dove sarai tu, saro anch'io con te. Le vostre vite sono state definitivamente intrecciate e per sempre da Dio".

[9] Augustinus, *Epistula* 27, 2, ed. M. Pellegrino, NBA 21/1, Roma 1969, 164: „Videtur a legen-

„Również jego małżonka, podobna bardzo do niego w cnocie i zapale, zgadza się z postanowieniem męża. Dlatego, przepisawszy prawnie swe posiadłości na innych, udaje się za mężem i tam – zadawalając się poletkiem męża – znajduje dla siebie pociechę w bogactwach religii i miłości. Nie ma dzieci i dlatego pragnie potomstwa zasług”[10].

Terazja rzeczywiście razem z mężem dzieliła losy wspólnoty monastycznej, żyjąc obok niego w komunii jako *fraternitas monacha*. Paulin swoje trwanie we wspólnocie monastycznej, tworzonej w jedności z małżonką, przeżywał jako swoistego rodzaju szkołę chrześcijańskiego życia, a gdy następnie został biskupem Noli, to ta wspólnota wspierała go w posłudze pasterskiej[11]. Ich piękna przyjaźń, przeżycia z nią związane, doświadczenia duchowe oraz intelektualne, udzielały się innym, tworząc doskonałą jedność wielu serc i w ten sposób stając się żywym, dotykalnym znakiem Trój Jedynego Boga[12].

Paulin poucza, że wspólnota rodzinna to Kościół, który porównuje do arki Noego, zbudowanej z cedrów Libanu[13]. Były one i są nadal symbolem wielkiej trwałości i odporności na przeciwności natury. Podobnie i Kościół – Arka, sterowana przez Chrystusa jest tak silny i trwały, że może zbawić człowieka i rodzinę. Trzeba jednak, jak zaleca Paulin, jak przestraszeni burzą uczniowie Chrystusa „zbudzić Go”, aby uciszył burzę i bezpiecznie przeprowadził Kościół-rodzinę przez ten świat[14]. Przy tej okazji Paulin zwraca uwagę na potrzebę pewnej, jak byśmy dziś to określili, „dezintegracji pozytywnej”. Tak jak potężne cedry Libanu, najpierw musiały zostać ścięte i powalone na ziemię (*cedri*

---

tibus ibi coniux, non dux ad mollitiem viro suo, sed ad fortitudinem redux in ossa viri sui, quam in tuam unitatem redactam et redditam, et spiritalibus tibi tanto firmioribus, quanto castioribus nexibus copulatam, officiis vestrae Sanctitati debitis, in te uno resalutamus”.

[10] Ambrosius, *Epistula* 27, 2, SAEMO 19, 252, tłum. P. Nowak, BOK 20, 197-198.

[11] Por. Paulinus, *Epistula* 23, 8, CSEL 29, 165-166; w owym czasie na wielu synodach biskupi uskarżali się na brak duchowieństwa, a jeszcze bardziej na braki w odpowiedniej ich formacji, zob. *Concilium Hipponense* (397) can. 37, CCL 149, 43: „Tantum autem inopia clericorum ordinandorum in Africa patiuntur Ecclesiae, ut quaedam omnino deserta sunt”; zob. *Sant'Agostino. Clero e vita comune*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. Scanavino, Roma 1985, 26-27: „Alla scarsità numerica del clero in Africa, lamentata nei diversi Concili, corispondeva purtroppo la scarsità di preparazione culturale. C'erano dei preti dei quali si poteva francamente dubitare che sapessero mettere insieme materia e forma dei sacramenti, perchè questi fossero amministrati validamente”.

[12] Również Augustyn był pod wielkim wrażeniem radykalizmu nawrócenia Paulina i jego nowego stylu życia we wspólnocie, co w pewien sposób wprowadził i w swym życiu, por. A. Kijewska. *Święty Augustyn,* Lublin 2007, zwłaszcza s. 120-141 („Cassiciacum. Chrześcijańskie *otium*”).

[13] Por. Paulinus, *Epistula* 44, 3, CSEL 29, 372; na temat Kościoła jako Arki w nauczaniu Paulina zob. także: *Epistula* 24, 23, CSEL 29, 223: „[…] superavit arca diluvium, ut nunc Ecclesia hoc saeculum supernavigat”; *Epistula* 49, 10, CSEL 29, 398: „Iam illa nobis arca diluvii ante oculos, Ecclesiae imago”; S. Costanza, *I generi letterari nell'opera di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 14 (1974) 637-650.

[14] Por. *Epistula* 44, 3, CSEL 29, 372: „Ibidem excitatus Christus, ut directionis tuae cursum ad stabilitatem suam ducat, ventos et maria tibi placans videtur”.

Libani ad terram depositae)[15] i dopiero wtedy stały się użytecznym materiałem na budowę arki, tak też i Kościół, ale i rodzina chrześcijańska, musi przeżyć pewnego rodzaju głęboką zmianę życia, aby stać się arką bezpieczną dla rodziny, prowadzoną przez Chrystusa poprzez wzburzone fale światowej burzy.

2. Sulpicjusz i Bassula. Pierwszym naśladowcą i człowiekiem, który najlepiej rozumiał intencje małżonków z Cimitile, był Sulpicjusz Sewer. Gdy zmarła jego żona, pod wpływem teściowej Bassuli podjął podobną drogę, zakładając wspólnotę w Primaculum. Był on rówieśnikiem Paulina; obaj urodzeni byli w Aquitanii i pochodzili z najznamienitszych rodów arystokratycznych. Łączył ich też dramat wielkich przeżyć rodzinnych: Sewer wcześnie owdowiał, a Paulin stracił synka Celsusa. Obaj też w tym bolesnym doświadczeniu doznali wsparcia ze strony swych najbliższych: Paulin był wspierany przez żonę Terazję, Sulpicjusz zaś przez teściową Bassulę. Obaj prawie w tym samym czasie zerwali definitywnie z dotychczasowym sposobem życia, z błyskawicznie rozwijającą się ich karierą literacką i polityczną. Pozbyli się dotychczasowych fortun, traktując to jako wyzwolenie duchowe, i poświęcili się życiu ascetycznemu.

Na skargi Sulpicjusza, że ze strony dawnych znajomych, a nawet przyjaciół, doznaje wielkiego niezrozumienia i krytyki, Paulin odpowiada, że prawdziwi przyjaciele są powołani do tego, aby się nawzajem uzupełniać i wspierać. Co więcej, Paulin wyznaje, że w ich przyjaźni wzajemnie do siebie należą, ale to wszystko dzieje się dlatego, bo ci duchowi przyjaciele należą najpierw do Chrystusa[16].

3. Apro i Amanda. Paulin pochwala decyzję Apro i Amandy, zarówno w tym, że zmieniają styl życia i pozostawiają dotychczasową karierę namiestnika, jak również w tym, że Amanda nadal prowadzi sprawy majątkowe, wychowuje dzieci i troszczy się o ich przyszłość. Nie wszyscy bowiem chrześcijanie są powołani do takiego radykalizmu ewangelicznego jak on i Terazja. Dla tych małżonków, jak pisze Paulin, rodzina staje się jakby uprawnym polem[17]. Także ich decyzja spotkała się z reakcją sprzeciwu ze strony „świata". Musieli oni na co dzień stykać się z krytyką, często z drwiną, a w najlepszym przypadku niezrozumieniem, o czym informowali wielokrotnie małżonków z Cimitile. Dlatego Paulin wspierał kolejne małżeństwa, które chciały podążać podobną drogą, stąd ta bogata korespondencja. Paulin zachęca Apro, aby ten nie zrażał się atakami ze strony świata, gdyż jak stwierdza, ludzie tego świa-

[15] Por. tamże.

[16] Por. Paulinus, *Epistula* 27, 2, CSEL 29, 238-239; zob. J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, SWł 14 (2012) 88-104.

[17] Por. Paulinus, *Epistula* 39, 1.

ta nienawidzą i krytykują to, co odbiega od ogólnie przyjętych zachowań[18]. Od razu wyjaśnia, że już sama krytyka i mimo niej wytrwałość w podjętych decyzjach, jest dowodem postępowania w doskonałości. Przywołując teksty biblijne wyjaśnia, że błogosławieństwem jest być znienawidzonym z powodu przynależności do Chrystusa, i należy się wręcz obawiać tego, aby nie być przez świat chwalonym z powodu jego porzucenia. Należy się takich ludzi skrzętnie wystrzegać[19]. Należy też z wielką cierpliwością i w duchu pokory przyjmować takie ataki, a sam Chrystus będzie w ich imieniu walczył i zwycięży zarówno zewnętrznych przeciwników, jak i w sercach samych oskarżanych[20]. Paulin przypomina przyjacielowi, że dzięki łasce nawrócenia przestał już być „dzikim ugorem", a stał się uprawnym polem, na którym zaowocują nasiona cnót. Nie powinien też obawiać się sideł złego demona, bo przecież z łatwością je porozrywa, gdyż jest obdarowany „zębami obu Testamentów" (*duplicis Testamenti dentibus ad rumpenda retia Nebroth venatoris armaris*)[21]. Zachęca go, aby tak, jak kiedyś z wielkim zapałem i determinacją razem zabiegali o zaszczyty i honory światowe, tak teraz nie zrażając się przeciwnościami z podobną determinacja zabiegali o dobra niebiańskie[22].

Paulin sam doznał takiej przyjaźni, życzliwego wparcia, braterskiej wspólnoty i tym osobistym doświadczeniem dzieli się z innymi[23]. Nie jest to program wydumany za biurkiem, ale efekt osobistego doświadczenia. Nolańczyk zaświadcza, że to dzięki swej żonie Apro może spokojne troszczyć się o życie duchowe, bo ona „nie ściąga go na mieliznę" spraw doczesnych, codziennych obowiązków ojca i pana domu, nie popycha go do skąpstwa, lecz kieruje w stronę doskonałości, ku służbie Kościołowi. Paulin przywołuje biblijny opis stworzenia Ewy z żebra Adama i wskazuje, że stawać się doskonalszym, to być nowymi kośćmi nowego człowieka[24]. Paulin przypomina Apro, że już wcześniej był co prawda z żoną zjednoczony węzłem małżeństwa, tak jak Bóg z Kościołem i stanowili jedno, ale teraz ta jedność staje się bardziej ducho-

[18] Por. Paulinus, *Epistula* 38, 2, CSEL 29, 325: „Non enim odisset hic mundus nisi quod iam a se alienum et sibi videret adversum".

[19] Por. tamże, s. 326; zob. Ps 138, 21.

[20] Por. tamże 4, CSEL 29, 328.

[21] Por. tamże 9, CSEL 29, 332.

[22] Por. tamże 11, CSEL 29, 333-334.

[23] Praktyka „duchowego ojcostwa" tych, którzy udawali się na pustynię, aby pogłębiać swoje życie duchowe, a potem dzielić się tym doświadczeniem z innymi, zrodziła się szczególnie na Wschodzie, ale stopniowo zaczęła przenikać także do duchowości Kościoła w jego części Zachodniej, por. G. Bunge, *Ojcostwo duchowe*, tłum. A. Jastrzębski – A. Ziernicki, Kraków 2009, 22: „We wszystkich epokach, i to nie tylko w chrześcijaństwie, «mistrz» odgrywał szczególną rolę na drodze etycznego doskonalenia oraz poszukiwania mądrości Bożej. Ponieważ idzie na tej drodze daleko przed «uczniem», przypada mu rola «prowadzącego». W tym kontekście w świecie chrześcijańskim rozwinęło się duchowe ojcostwo, które szczególnie na chrześcijańskim Wschodzie stale znajduje się w wielkim rozkwicie".

[24] Por. Paulinus, *Epistula* 44, 3, CSEL 29, 372.

wa i te nowe więzy są o wiele trwalsze i tym silniejsze im bardziej czyste (*tanto firmioribus quanto castioribus*)[25]. Dalej wyjaśnia, skąd ta nowa moc więzi – bo z ludzkiej jedności cielesnej przeszli oboje do nowego ciała – ciała Chrystusa[26]. Przywołując zaś List św. Pawła do Efezjan (2, 14) poucza, że Bóg potrafi czynić cuda i łączyć nie tylko dusze, ale i uczucia, a rzeczy doczesne przemieniać w wieczne[27].

Paulin pochwala podjętą przez małżonków decyzję o zachowywaniu czystości oraz przypomina, że choć są tymi samymi małżonkami, jak wcześniej, to jednak już nie żyją, jak wcześniej, są niby tymi samymi, ale równocześnie już nie ci sami (*estis ipsi nec ipsi*)[28]. Dzięki tej nowej jedności poznają się jeszcze bardziej, bo łączy ich wspólne poznanie Chrystusa, czyli nie fizyczne i tylko zewnętrzne zjednoczenie, ale także duchowe. Jak zaświadcza Paulin, Amanda podjęła obowiązki troski o wychowanie dzieci i prowadzenie gospodarstw, aby mąż mógł poświęcić się Kościołowi[29]. Paulin wychwala Amandę i wszystkie kobiety, które tak postępują, przywołując słowa wezwania anielskiego, skierowane do Maryi: „Benedicta haec inter mulieres et hac quoque devotione fidelis et acceptissima domino"[30]. Paulin zdając sobie sprawę, że nie wszyscy w ich środowisku zaakceptowali taki ich sposób życia, porównuje postawę Amandy, chroniącej swego męża i rodzinę przed przeciwnościami świata, do wieży obronnej wybudowanej na skale nie do zdobycia (*in immobili scopulo stabilita turris opposuit*)[31]. Swą pobożną posługą matki rodziny i żony ascety, chroni ich i daje spokój duchowy, a to pozwala na to, aby Apro mógł swobodnie zajmować się sprawami wiecznymi oraz by dzieci dorastały w atmosferze poszanowania i ukochania tego, co wieczne, aby i one mogły podjąć decyzję o życiu w czystości.

Paulin pochwala decyzje małżonków o porzuceniu urzędu namiestnika prowincji i podjęciu życia dla Boga w wiejskiej rezydencji. Co więcej, jak zauważa, Amanda bierze na barki obowiązki zajmowania się sprawami codziennymi, ale nie czyni tego dla spraw światowych, lecz dla Chrystusa, i to po to, aby zaoszczędzić różnych cierpień związanych z codziennością i złośliwymi uwagami ze strony środowiska (*non illa in saecularibus negotiis mundo sed*

[25] Por. tamże.

[26] Por. tamże: „nexibus caritas Christi copulat, in cuius corpus transistis a vestro".

[27] Por. tamże 4, CSEL 29, 372.

[28] Por. tamże 3, CSEL 29, 272.

[29] Na temat roli kobiety w wychowaniu dzieci i prowadzeniu rodziny por. S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987, 73-86; z całą pewnością można stwierdzić, że na pewnym etapie Apro przyjął święcenia kapłańskie, por. Paulinus, *Epistula* 38, 10, CSEL 29, 333. Nie jest jednak pewne, czy możemy go identyfikować ze św. Apro – biskupem Tullum Leucorum, dzisiejszym Toul.

[30] Paulinus, *Epistula* 44, 4, CSEL 29, 373.

[31] Por. tamże.

Christo serviens, propter quem mundum patitur, ne tu patiaris)[32]. Ona, pisze Paulin do Apro, w codziennym życiu postępuje zawsze za tobą, doznaje radości duchowych, które pojawiają się w twej duszy. Pozornie, jakby mniej obecna w codziennych praktykach ascetycznych męża, w rzeczywistości jest z nim bliżej duchowo; zajmuje się sprawami ziemskimi, aby małżonek mógł się zająć sprawami niebieskimi (*curat illa saeculi curas, ne tu cures; curat ut [caeli] cures*)[33]. Co prawda, sprawy doczesne, troska o rodzinę i jej utrzymanie, nie pozwalają jej na nieustanne towarzystwo w modlitwach i medytacjach, ale jest ciągle zjednoczona z tym, którego jest małżonką, jest zjednoczona z nim wolą bycia razem. Skoro więc są jednością, to zasługi duchowe i postęp duchowy męża jest także i jej udziałem (*concors fides opere dividit voluntate coniunctam*)[34]. Paulin uznaje wielkość Amandy, podkreślając, że mimo iż dla dobra rodziny zajmuje się sprawami doczesnymi, to jednak nie pozwala, aby one nią zdominowały.

Przyjacielską pomoc we wzajemnej formacji, Paulin porównuje do zaproszenia na ucztę. Porównuje się on do biedaka, który doznał zaszczytu uczestowania w gronie wybranych. Współbiesiadnicy wzajemnie się dopełniają, uzupełniają i ubogacają. Apro ucząc się od Paulina swym duchowym bogactwem, powinien dzielić się z innymi, za co Bóg im odpłaci[35].

4. Eucheriusz i Galla. Paulin pod koniec swego życia w liście do małżonków Eucheriusza i Galii poucza, że przyjaźń jest powołaniem. Także ci małżonkowie, na wzór Paulina i Terazji, z całą rodziną zamieszkali na wyspie, aby tam wieść życie ukryte, duchowe i ascetyczne. Przypominał im, że łączące ich więzy nie bazują na przyjaźni ludzkiej, ale na Bożej łasce, oraz stwierdza, że to sam Chrystus podjął tę inicjatywę[36]. List ten, chociaż w pierwszym rzędzie jest pewnego rodzaju testamentem dla zaprzyjaźnionej rodziny, wytyczaniem drogi dalszej ich formacji, to jednak nabiera formy przesłania uniwersalnego.

Przyjaźń duchowa w ujęciu Paulina, to przede wszystkim powołanie, ale także dar i zadanie[37]. Używa on w tym kontekście określenia *donum*, ale także, *gratia* i *munus*. Termin *munus*, *muneris* – w pierwszym potocznym znaczeniu rozumiany jest jako obowiązek, zadanie do spełnienia, służba publiczna, zobo-

---

[32] Por. tamże.

[33] Por. tamże, CSEL 29, 374.

[34] Por. tamże.

[35] Por. tamże 1, CSEL 29, 370.

[36] Por. Paulinus, *Epistula* 51, 3, CSEL 29, 632: „Non enim humana amicitia sed divina gratia invicem nobis innotuimus et conexi sumus per viscera caritatis Christi"; zob. J. Pałucki, *Epistolografia Paulina z Noli (355-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa Księdza Franciszka Drączkowskiego*, red. M. Wysocki, Lublin 2001, 305-313.

[37] Por. D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo" 9 (1991) 160-166.

wiązanie, jednak w łacinie klasycznej – w zależności od kontekstu – termin ten oznacza także: uprzejmość, dobrodziejstwo, przysługę, dar, dar związany z jakąś okazja oraz widowisko publiczne – jako podarunek urzędnika dla ludu[38]. Paulin wyraźnie jednak zaznacza, że rozpatrując przyjaźń jako dar, należy go ujmować w perspektywie łaski, otrzymanej od Boga. To nie łaskawe obdarowywanie przyjaciela swą osobą, ani też przyjmowanie tego daru od przyjaciela, który staje się darem. Używając terminu *gratia* wyjaśnia zaraz, że chodzi o tę pochodzącą z Wysoka, a nie jakieś łaskawe dobrodziejstwo w wymiarze ludzkim[39]. Także w przywoływanym już liście konsolacyjnym do Pammachiusza, Paulin rozróżnia przyjaźń ziemską i duchową. Przy tej okazji kolejny raz powtarza, że przyjaźń ich zrodzona jest z Boga, który jest jej autorem[40].

Przyjaźń to także wielkie zobowiązanie – zadanie współpracy w procesie formacyjnym w perspektywie wieczności[41]. Paulin przypomina, że rozum i intelektualne poznanie jest ważne, jak ważne jest też ciało, które ożywia dusza, ale ciało umrze, a dusza kontynuuje swe życie w wieczności. Stąd też należy troszczyć się o formację intelektualną, aby racjonalnie przygotować serce na przyjęcie Słowa i by Ono zarządzało człowiekiem oraz kierowało jego działaniami i dążeniami[42].

5. Julian i Tyzja. Paulin z Noli bardzo wysoko cenił życie małżeńskie i rodzinne, dopatrując się w nim tego, co dziś nazywamy „Kościołem domowym", i jednej z ważnych dróg rozwoju duchowego. Oprócz wyżej wspomnianych listów, na podstawie których możemy sobie wyrobić zdanie na temat różnych form w pewnym sensie „życia konsekrowanego w świecie", szczególne miejsce zajmuje pieśń XXV – *Epitalamium*[43]. Od razu należy zaznaczyć, że wśród 33 autentycznych *Carmina* (oraz czterech tradycyjnie mu przypisywanych)[44],

---

[38] Por. *Słownik łacińsko*-polski, red. M. Plezia, III, Warszawa 1969, 557.

[39] Por. Paulinus, *Epistula* 11, 6, CSEL 29, 65: „Adsumpti autem non nostro merito sed gratia Dei".

[40] Por. Paulinus, *Epistula* 13, 2, CSEL 29, 86: „Non enim haec ut saecularis est, quae spe saepius quam fide paritur, sed spiritalis illa, quae Deo auctore generatur et arcana spirituum germanitate coalescit".

[41] Por. Paulinus, *Epistula* 6, 3, CSEL 29, 41; zob. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w Listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze*, Poznań 1995, 289: „Obaj autorzy dostrzegali znaczącą rolę przyjaźni w budowaniu Kościoła. Różnica między nimi polegała na tym, iż biskup Noli tę funkcję przyjaźni umieszczał wyraźnie w perspektywie eschatologicznej"; zob. tenże, *Zagadnienie przyjaźni w „De officiis ministrorum" św. Ambrożego i w „De officiis" M.T. Cycerona*, SG 10 (1995) 121-136.

[42] Por. Paulinus, *Epistula* 13, 4, CSEL 29, 87-88.

[43] Por. Paulinus, *Carmen* XXV, CSEL 30, 238-245; R. Gelsomino, *L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (Carme 25)*, w: *Atti XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola* (Nola, 20-21 marzo 1982), Roma 1983, 213-230; A. Sbrancia, *L'epitalamio di S. Paolino di Nola*, „Annali della Facoltà di Lettere di Macerata" 11 (1978) 83-129; C. Tibiletti, *Nota teologica a Paolino di Nola (Carme 25, 189)*, „Augustinianum" 18 (1978) 389-395.

[44] Por. A.V. Nazzaro, *Gianstefano Remondini, versificatore dei Carmi di Paolino*, w: *Gianstefano*

o różnym charakterze, np. aż 15 określanych jako *Natalicia*[45] – poświęconych św. Feliksowi, znajdujemy kilka, które są po prostu listami, napisanymi jednak w formie wyjątkowej (*epistulae methricae*), szczególnie te adresowane do Auzoniusza[46]. Do takich należy też pieśń 25 – *Epitalamium* dedykowane nowożeńcom Julianowi[47] i Tyzji. Do najstarszych autorów klasycznych, którzy korzystali z tej formy literackiej – pieśni weselnej, należy Homer i Hezjod. Na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem pieśń weselna zyskała rangę niezależnego gatunku literackiego. Z tej formy korzystali później także m.in. Katullus, Owidiusz, Seneka, Stacjusz, Klaudiusz, Sydoniusz Apollinaris i nieznany nam z imienia autor *Epitalamium Laurentii*[48]. Paulin, z dużym prawdopodobieństwem podjął tę formę literacką pod wpływem Auzoniusza, nadając jej charakter chrześcijański. W omawianym utworze ukazuje wartość małżeństwa chrześcijańskiego, zdecydowanie różnego w swej treści, zasadach i nawet formach zaślubin od małżeństwa pogańskiego. W sposób zdecydowany krytykuje i odrzuca, jako wyraźne nadużycie, różne formy zabaw towarzyszących zawieraniu zaślubin pogańskich i niestety nadal często stosowanych wśród chrześcijan. Pochwala natomiast prostotę, powagę i skromność towarzysząca zaślubinom Juliana i Tyzji[49]. Dotyczy to zarówno stroju młodej pary jak i ich odpowiedniego przygotowania duchowego i powagi towarzyszącej zaślubi-

---

Remondini. Atti del centenario della nascità (Nola, 19 maggio 2001), ed. C. Ebanista – T.R. Toscano, Marigliano – Napoli 2003, 141: „Quest'imponente opera di versificazione e di transcodificazione del testo paoliniano, a torto ignorata dagli storici della lingua e letteratura italiane e non adeguatamente valorizzata dagli studiosi e traduttori del Nolano, si pone come testo autonomo rispetto all'ipotesto e come tale esige di essere letta e fruita. In quest'ottica essa segna un momento significativo del «Fortleben» di Paolino in età moderna".

[45] Por. H. Junod-Ammerbauer, *Le thème du printemps dans les Natalicia de Saint Paulin de Nole*, REL 57 (1979) 13.

[46] Por. A. Ruggiero, *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *I Carmi.* Testo latino con traduzione italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1, Marigliano – Napoli 1990, 20: „Paolino, che per tutto l'arco della vita invierà numerose lettere in prosa agli amici aquitani, ad Agostino e Girolamo, compone con particolare cura e raffinatezza queste lettere poetiche in cui raccoglie quanto di meglio ha appreso alla scuola di Ausonio e ripensato nella sua meditazione ascetica. La corrispondenza epistolare Ausonio-Paolino evidenzia le profonde differenze che ormai separano i due poeti legati da antica amicizia"; zob. G. Guttiella, *La presenza di Ausonio nella poesia dell'ultimo Paolino*, „Orpheus" 14 (1993) 275-297.

[47] Ojcem Juliana był Memoire, biskup Capui, który wspierał św. Augustyna w zwalczaniu herezji, por. *Carmen* XXV, ed. A. Ruggiero: *I Carmi*, t. 2, s. 183 oraz s. 197, przypis 13; Julian należał do duchowieństwa i był określany jako *clericus* i *lector*, por. *Carmen* XXV 141 i 144.

[48] Por. Ruggiero, *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *I Carmi*, t. 1, s. 32, który przywołuje publikację C. Morelli, *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, „Studi Italiani di Filologia Classica" 18 (1910) 398.

[49] Por. Ruggiero, *Introduzione*, s. 32: „E così Paolino ci dà non un carme d'occasione richiesto dall'uso, ma un'opera di „avanguardia religiosa e culturale, che supera e combatte le tradizioni e le concezioni pagane"; zob. Gelsomino, *L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (Carmen 25)*, s. 214.

nom. Jak słusznie zauważa A. Ruggiero, można tu dostrzec istotne podobieństwa pomiędzy omawianym dziełem Paulina i *De cultu feminarum* Tertuliana[50].

Zaślubiny Juliana i Tyzji, opisane przez Paulina, miały być nie tylko historycznym zapisem określonego wydarzenia, ale także, a może przede wszystkim, nauką dla innych, jak ma wyglądać ślub chrześcijański[51]. Paulin w omawianym utworze ukazuje pośrednio, z jakimi problemami pastoralnymi musieli borykać się biskupi i to już prawie 100 lat po tzw. edykcie mediolańskim. Jest to także jeden z pierwszych, jeśli nie pierwszy, opis całego obrzędu zaślubin, zarówno jego oprawy liturgicznej, jak i uczty związanej z przybyciem gości (bardzo skromnej mimo zamożności nupturientów). Obrzęd ten był celebrowany w świątyni i błogosławiony przez biskupa. W tym przypadku był to biskup Emiliusz z Benewentu[52]. *Epitalamium*, oprócz nadzwyczajnych walorów literackich, jest też wskazaniem, jakimi walorami powinni charakteryzować się nowożeńcy. Zaznacza, że dla małżonka najcenniejsza jest mądrość wybranej i jej wiara w Chrystusa, która jest jej najpiękniejsza ozdobą oraz światłem płynącym z serca[53]. Paulin wskazując na cechy, mające charakteryzować nowożeńców, podkreśla konieczność zachowania czystości przedmałżeńskiej i dziewictwa[54] oraz bezwarunkowej, z ustanowienia Bożego, nierozerwalności związku. Równocześnie wskazuje im na środki, pozwalające wytrwać w jedności, a mianowicie krzyż Chrystusa[55]. Tu także, co wyjątkowo rzadko pojawia się w pismach z owego okresu, Paulin jednoznacznie wskazuje na równość obojga narzeczonych, a to dzięki wspólnemu duchowemu wzrastaniu w wierze i w coraz większym zjednoczeniu z Chrystusem[56].

Paulin wytyczył swoisty program doskonalenia chrześcijańskiego, jaki przeżywał ze swą małżonka Terazją i do którego realizacji zachęcał przyjaciół[57]. Pierwszym, który poszedł jego śladem, był Sulpicjusz Sewer, potem było już takich wielu, całe rody arystokratyczne, ale na początku to był szok dla

---

[50] Por. Ruggiero, *Introduzione*, przypis 54; zob. J. Fontaine, *Naissance de la poèsie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 168.

[51] Por. H. Crouzel, *L'epitalamio di San Paolino: il contenuto dottrinale*, w: *Atti del Convegno del XXXI Centenario della morte di S. Paolino di Nola*, s. 143-148.

[52] Por. *Carmen* XXV, ed. A. Ruggiero: Paolino di Nola, *I Carmi*, t. 1, s. 197, przypis 14.

[53] Por. *Carmen* XXV, CSEL 30, 242: „Clericus uxorem Christo comenta decoram / diligat et pulchram lumine cordis amet / auxilioque viri divino munere factam".

[54] Por. tamże XXV 1-2, CSEL 30, 238: „Concordes animae casto sociantur amore, / virgo puer Christi, virgo puella Dei".

[55] Tamże, 25, 15-17, s. 182: „Foederis humus opus proprio Deus ore sacravit / divinaque manu par hominum statuit. / Quoque individuum magis adsignaret amorem, / ex una fecit carne manere duos"; tamże XXV 191-192, CSEL 30, 244: „Ergo mei memores par inviolabile semper / vivite; sit vobis crux veneranda iugum".

[56] Por. tamże XXV, 145-149, CSEL 30, 243: „inque vicem mulier, sancto sit ut aequa marito, / mente humili Christum in coniuge suscipiat, / [...]. Tali coniugio cessavit servitus Evae, / aequavitque pium libera Sara virum".

[57] Por. S. Costanza, *Pax Romana-Pax Christiana in Paolino di Nola*, „Studi Tardoantichi"

świata. Cała korespondencja Paulina powinna być odczytywana w odpowiednim kluczu specyficznej eklezjologii, bardzo osobistej, duchowej i mistycznej. Można powiedzieć, że był on reformatorem Kościoła – takim św. Franciszkiem – na długo przed nim, który jednak spotkał się ze zrozumieniem i akceptacją ze strony papieża. Za Paulinem szły, co prawda, całe rody, ale to był już czas upadku cesarstwa, trwogi przed barbarzyńcami i biskup Rzymu musiał troszczyć się raczej o to, jak obronić mury wiecznego miasta, a nie podziwiać głębie duchowej odnowy. Nawet, gdy już go kolejni papieże po Syrycjuszu zaczęli doceniać, to jednak nie była to najlepsza atmosfera do eksponowania takiej drogi życia. Zapytać jednak trzeba, czy nie było to jakimś remedium na coraz większy zamęt w świecie? Może to jednak dzięki takim właśnie ludziom, udało się przenieść z walącego się świata cywilizacji grecko-rzymskiej – walory humanizmu przesiąkniętego Ewangelią – dywinizacją, o której tak często pisał Paulin. Można by zapytać, jak by wyglądał dziś świat, gdyby wtedy nie było takich Paulinów, Sulpicjuszy i setek podobnych im całych rodów arystokratycznych. Na szczęście, nad zawieruchą historyczną, ale także i nad ludzkimi ambicjami i namiętnościami, powstawała nowa wartość – braterstwo duchowe, które sprawiło, że w obliczu zagrożeń doczesności – upadku państwa – przetrwała nadzieja i wiara w to, co wielkie i nieprzemijające[58].

MARRIAGE AS THE WAY OF CHRISTIAN PERFECTING ON THE BASIS OF ST. PAULINUS OF NOLA'S EPISTOLOGRAPHY

(Summary)

According to Paulinus of Nola proper Christian formation is only possible in a community. Of course, he accepted its various forms, from family life, through monasticism to the hermit, but in this case, always remaining in the contact with other hermits. No doubt the example of Paulinus and Theresia had a great impact on the decisions of many aristocratic families who wanted to go in their footsteps. Their determined attitude and brave opposition to the overall criticism from the „world", added the courage to those who were thinking alike, but so-called „political correctness", or rather „class correctness", holding them back. In time, however, the new way of life of spouses-monks was approved and many people began to visit the hermitage in Cimitile, and their way of life has become not only the subject of numerous discussions, but also the spiritual impulse to change many hearts. Therefore, one can talk about their innovative launch of the new forms of Christian perfecting. It would have to serve also to the reform of the Church, which increasingly in the fourth and fifth century began to lose its freshness of evangelical witness and began to undergo a dangerous tendency of overgrowth of administrative

1 (1988) 55-71; A. Swoboda, *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli (353-431)*, PzST 8 (1998) 89-96.

[58] Por. Paulinus, *Epistula* 11, 3, CSEL 29, 61-62.

structures over her spiritual ministry. Paulin has set a specific program of Christian perfecting, which he lived with his wife Theresia and to which he encouraged his friends. Paulin's correspondence and his view of Christian perfecting through marriage should be read in the appropriate key of his specific ecclesiology, very personal, spiritual and mystical, as it was shown in the above article.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

CHRZEŚCIJANIN A DOBRA MATERIALNE W REFLEKSJI SZKOŁY ALEKSANDRYJSKIEJ: OD KLEMENSA DO DYDYMA

Pytanie o stosunek człowieka do dóbr materialnych pojawia się chyba w każdej religii. Każdy człowiek żyje bowiem w świecie materialnym i dla dobra prywatnego czy społecznego musi posługiwać się dobrami materialnymi. Pierwszą chrześcijańską ocenę tychże dóbr znajdujemy oczywiście w Ewangelii. Jedna z centralnych wypowiedzi Chrystusa na ten temat, to znany epizod o bogatym młodzieńcu (Mk 10, 17-27; Mt 19, 16-26; Łk 18, 18-27). Jego zakończeniem są twarde słowa Zbawiciela: „Jak trudno jest bogatym wejść do królestwa Bożego [...]. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego". Podobnie inne ustępy Ewangelii: kazanie na górze (Łk 6, 24), przypowieść o Łazarzu i bogaczu (Łk 16, 19-31) oraz o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16-21) ukazują przede wszystkim niebezpieczeństwo, jakie płynie z posiadania i przywiązania do dóbr materialnych. Ogólnie rzecz biorąc, z Ewangelii wyłania się obraz dóbr tego świata jako rzeczy wysoce niebezpiecznej dla zbawienia człowieka. Znacznie łagodniejszym tonem przemawiają natomiast *Listy Apostolskie*, na przykład 1Tm 6, 17-19.

Próby rozwiązania problemu podejścia chrześcijanina do dóbr materialnych w literaturze wczesnochrześcijańskiej idą w różnych kierunkach. Już na przełomie I i II wieku można zaobserwować ukształtowanie się dwóch tendencji. Pierwsza z nich – pojawia się w apokryfach, w środowiskach gnostyckich – akcentuje, że uczeń Chrystusa musi radykalnie uwolnić się od dóbr materialnych i od relacji ze światem, aby pójść za Chrystusem; powinien radykalnie naśladować ubóstwo swego mistrza. Ubóstwo jest tu pojmowane jako cnota, a posiadanie bogactw zostaje utożsamione z grzechem. Człowiek bogaty zostaje potępiony, a rezygnacja z dóbr nie łączy się tu nigdy z solidarnością wobec ubogich. Druga tendencja – ta z kolei odpowiada pismom Ojców Apostolskich – akcentuje polecenie Jezusa, aby rozdawać swe dobra ubogim. Tutaj zatem nie tyle mówi się o dosłownym naśladowaniu Jezusowego ubóstwa, co raczej o naśladowaniu Jego miłości do ubogich i potrzebujących, a ubóstwo samo w sobie nie jest postrzegane jako cnota, lecz raczej jako rzecz, której trzeba zaradzić[1].

[1] Por. E. dal Covolo, *Chiesa – società – politica. Aree di „laicità" nel cristianesimo delle ori-*

W naszym artykule przyjrzymy się ocenie dóbr materialnych i człowieka bogatego w oczach czołowych przedstawicieli słynnej Szkoły Aleksandryjskiej[2]. O ile poglądy Klemensa i Orygenesa w tej kwestii zostały już w jakiś sposób omówione w licznych publikacjach[3], to właśnie stanowisko Dydyma, ostatniego nauczyciela tejże szkoły, nie doczekało się jeszcze osobnego opracowania.

1. Klemens Aleksandryjski. Porusza on nasze zagadnienie przede wszystkim w dziełku *Quis dives salvetur*?, gdzie koncentruje się wokół interpretacji wspomnianego już epizodu ewangelicznego o bogatym młodzieńcu, a także w kilku fragmentach dzieła *Paedagogus*. Z tego pierwszego pisma dowiadujemy się, że krążyły wówczas błędne poglądy, jakoby dla ludzi bogatych nie było możliwe przylgnięcie do chrześcijaństwa i w konsekwencji zbawienie wieczne; wielu bogatych musiało się z tego powodu zniechęcić i załamać[4]. Klemens adresuje więc swe dziełko do bogatych chrześcijan Aleksandrii – a historia mówi, że byli oni wówczas liczni, bo miasto to należało wtedy do największych i najbogatszych w Cesarstwie oraz oferowało wysoki komfort życia – aby ich pocieszyć, uspokoić i zapewnić, że zbawienie, choć pod pewnymi warunkami, stoi jednak dla nich otworem[5]. Dziełko to zresztą nie zostało napisane w formie dylematu, czy bogaty może się w ogóle zbawić, jak zdawałby się sugerować tytuł. Dla naszego Autora jest bowiem oczywiste, iż Bóg w Jezusie Chrystusie zaoferował zbawienie wszystkim. Dziełko Klemensa jest raczej pytaniem o „duchową fizjonomię" bogatego chrześcijanina, odpowiadając na pytanie, jak ma wyglądać, jak powinien postępować zamożny chrześcijanin[6]. Trzeba podkreślić, że Aleksandryjczyk bardzo umiejętnie kieruje swe pouczenie do zamożnych, z jednej strony sprzeciwiając się potępianiu ich *a priori*, z drugiej głoszeniu im próżnych pochwał, mogących ich utwierdzić w zbytkownym życiu i oddalić od zbawienia[7].

---

gini, Roma 1994, 42-44.

[2] Mówiąc o Szkole Aleksandryjskiej, zgodnie z panującymi obecnie opiniami nie rozdzielamy drastycznie działalności dydaktycznej Orygenesa i tej przed nim. Jakkolwiek za Orygenesa dokonało się połączenie tejże szkoły z instytucją episkopatu aleksandryjskiego, to jednak można mówić o pewnej kontynuacji działalności takich nauczycieli, jak Pantajnos i Klemens: por. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae*. *Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, 34-35.

[3] Dotyczy to szczególnie Klemensa, którego myśl wciąż spotyka się z zainteresowaniem ze strony uczonych: ostatnio zob. np. M. Paternoster, „*Quis dives salvetur?*" *La salvezza nel contesto tipologico dell'opera di Clemente alessandrino*, „Augustinianum" 47 (2007) 245-258.

[4] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 2, 2; 3, 1; 27, 1, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin [2]1970, 160-161 i 177.

[5] Por. M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, 35 i 43; Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 53 i 55.

[6] Por. M.G. Bianco, *Clemente Alessandrino*, *Quale ricco si salverà?*, Roma 1999, 7-8, z przypisem 7.

[7] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 1, 1-3, GCS 17, 159-160.

Jak więc Klemens interpretuje trudne słowa Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko co masz”? Otóż nasz Autor zauważa przede wszystkim, że słowa te nie mogą być rozumiane materialnie (σαρκίνως), powierzchownie (ἐπιπολαίως), czy też w znaczeniu pospolitym (προχείρως), lecz poprzez odpowiednie poszukiwanie trzeba odkryć sens w nich ukryty. Słowa nauczania Jezusowego są „okryte cudowną i niebiańską głębią znaczenia”, wymagają zatem, by czytelnik odpowiednio je zgłębił[8].

Klemens podaje zresztą szereg innych powodów, dla których polecenie Jezusa nie może być rozumiane dosłownie. Otóż gdybyśmy polecenie, aby pozbyć się wszelkich dóbr, rozumieli dosłownie, to żebracy, którzy być może w ogóle nie znają Boga, byliby najszczęśliwsi, najbardziej umiłowani przez Boga i jedyni mający życie wieczne[9]. Samo zewnętrzne pozbycie się dóbr materialnych nasz pisarz ukazuje jako ambiwalentne[10]. Może ono bowiem być podyktowane różnymi przyczynami. Wielu, już przed przyjściem Chrystusa, uczyniło to także dla wiedzy, a nawet dla próżnej chwały, czy dla popularności[11]. Ale tacy ludzie – zauważa Aleksandryjczyk – choć zewnętrznie pozbyli się bogactwa, to jednak w ich sercach pozostały namiętności: pycha, próżność, czy pogarda wobec innych. Zresztą ktoś, kto pozbył się dóbr, może przecież ciągle ich pragnąć i smucić się z powodu ich braku[12]. Najbardziej wymowne wydaje się tu lakoniczne stwierdzenie Klemensa: Nie ma pożytku, jeśli ktoś stał się ubogi w bogactwach, lecz pozostał bogaty w namiętności (πλουτῶν τῶν παθῶν): zupełne ogołocenie się z dóbr materialnych może spowodować nawet sytuację paradoksalną: podsycenie ognia naszych złych żądz[13].

Ponadto – rozważa nasz Autor – jest niemożliwe, żeby ktoś, kto pozbawiony jest rzeczy koniecznych do przeżycia oraz ciągle niepokoi się i troszczy o nie, zajął umysł rzeczami bardziej wzniosłymi[14]. I wreszcie Klemens dodaje chyba najbardziej praktyczny argument: Kto będzie wspierał ubogich, jeśli wszyscy będą pozbawieni wszelkich dóbr? Taka sytuacja sprzeciwiałaby się innym nakazom Pana: by nakarmić głodnych, przyodziać nagich, przyjąć do domu bezdomnych, itp. Sam zresztą Chrystus był gościem u Zacheusza, czy Mateusza, ludzi bogatych, i nie polecił im pozbyć się kompletnie dóbr, lecz tylko wyeliminować zysk niesprawiedliwy[15]. Z powyższych zatem powodów polecenie Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko co masz”, Klemens rozumie alegorycznie: słowa te nakazują, by wyeliminować namiętne żądze duszy (πάθη τῆς ψυχῆς), które przeszkadzają w dobrym używaniu rzeczy

[8] Por. tamże 5, 2-4; 11, 2, GCS 17, 163; 166.
[9] Por. tamże 11, 3, GCS 17, 167.
[10] Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 56.
[11] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 11, 4, GCS 17, 167.
[12] Por. tamże 12, 2-4; 18, 5, GCS 17, 167; 171.
[13] Por. tamże 15, 2-3, GCS 17, 169.
[14] Por. tamże 12, 5, GCS 17, 167.
[15] Por. tamże 13, 1-5, GCS 17, 168.

posiadanych[16], uwolnić się od przywiązania (συμπάθεια) do bogactw, od nadmiernego pragnienia (ἐπιθυμία) ich posiadania, od niepokoju (πτοία), udręki (νόσος) i trosk (μέριμναι) związanych z nimi[17].

Dobra materialne same w sobie zostają postawione przez Aleksandryjczyka na terenie neutralnym. Są to tzw. ἀδιάφορα[18], czyli rzeczy obojętne: ani dobre, ani złe. Osądowi podlega natomiast ten, kto może używać tych dóbr dobrze albo źle, a mianowicie ludzki umysł, który posiada osąd rzeczy i wolną wolę w ich używaniu[19]. U Klemensa liczne są wypowiedzi, w których dobra materialne zostają ukazane jako posiadające wyraźnie pozytywny potencjał: są one przygotowane przez Boga na użytek ludzi; są narzędziem, którego można używać we właściwy sposób; narzędziem, za pomocą którego można również pomóc bliźnim[20]. Ważne jest tu jednak praktyczne pouczenie naszego Autora, mówiące, iż to bogaty powinien sam szukać tych, co są w potrzebie, a nie czekać, aż go ubodzy znajdą[21]. Jeśli natomiast chodzi o korzystanie z dóbr, częstym zaleceniem Klemensa jest cnota umiarkowania i skromności (εὐτέλεια)[22] . W każdym razie, bogaty chrześcijanin nie musi pozbywać się swoich dóbr, ale nauczyć się ich właściwego używania[23]. Aleksandryjczyk odwołuje się ponadto do jednego z Jezusowych błogosławieństw: „Błogosławieni ubodzy w duchu (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)" (Mt 5, 3)[24], i co ciekawe, wyjaśnia to wyrażenie w odniesieniu do człowieka zamożnego. Otóż „ubogi w duchu" to ten, kto posiada bogactwo jako dar Boży; za jego pomocą wysławia Boga; wie, że posiada te rzeczy raczej dla dobra bliźnich, niż dla siebie; nie jest niewolnikiem tego, co posiada; nie nosi tych dóbr w swoim sercu; a jeśliby kiedyś utracił te rzeczy, będzie umiał znieść pogodnie tę stratę, tak jak i radośnie przyjął posiadanie tych rzeczy[25]. Oczywiście, aby sprostać tym wymaganiom, bogaty chrześcijanin musi uciekać się do środków nadprzyrodzonych: modlitwy, praktykowania cnót i kierownictwa duchowego[26].

Natomiast potępieni zostają przez Klemensa tacy bogacze, którzy namiętnie przywiązani są do swych bogactw, co zostaje określone jako noszenie bogactwa, czy posiadłości w duszy i w sercu; tacy, którzy pomnażają posiadłości

---

[16] Por. tamże 14, 5-6, GCS 17, 169.

[17] Por. tamże 11, 2, GCS 17, 166.

[18] Jest to termin i idea pochodzenia stoickiego, por. SVF III, fr. 117-118, ed. I. ab Arnim, Lipsiae 1903, 28.

[19] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 14, 4; 15, 3, GCS 17, 168-169.

[20] Por. tamże 14, 1-3; 15, 4-5, GCS 17, 168-169.

[21] Por. tamże 31, 7, GCS 17, 180.

[22] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 6, 35, 3; 7, 38, 1; 38, 3; 39, 1, ed. C. Mondésert – Ch. Matray – H. I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, 78, 84 i 86.

[23] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 27, 1, GCS 17, 177.

[24] Oczywiście wersja Mateusza bardziej odpowiadała Klemensowi, niż paralelny tekst Łukasza (6, 20): „Błogosławieni ubodzy".

[25] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 16, 3, GCS 17, 170.

[26] Por. tamże 40, 6 - 41, 2, GCS 17, 187.

bez miary; którzy patrzą tylko, by mieć coraz więcej[27]; tacy, którzy ukrywają i trzymają tylko dla siebie dobra tego świata, odmawiając ich potrzebującym[28]. Aleksandryjczyk potępia w ogóle używanie rzeczy zbytkownych i wykraczających po za to, co potrzebne do życia[29]. Ciekawostką jest tu jego kąśliwa uwaga, dotycząca używania przez bogaczy nocników i pojemników na śmiecie z kosztownych materiałów[30]. Według naszego Autora, bogactwo źle zarządzane staje się „górą niegodziwości" (ἀκρόπολις κακίας). Do tych zatem, którzy pożądają bogactw, wpadają w obłęd (νοσοῦντες) z powodu rzeczy przyziemnych, żyją w zbytku i przepychu (ὑπερηφάνως ζῶντες διὰ τὰς τρυφάς), należy odnieść Jezusowe słowa: „Bogaci z trudem wejdą do królestwa niebieskiego"[31], a nie do bogatych rozumianych wyłącznie jako posiadaczy rzeczy zewnętrznych. Nasz Autor podaje tu zresztą następujący argument: zbawienie człowieka nie może się opierać na rzeczach zewnętrznych, ale na cnotach duszy, na wierze, nadziei, miłości Boga i bliźniego, łagodności i skromności[32].

Ton wypowiedzi Aleksandryjczyka mógł uspokoić nieco ludzi bogatych i wlać w ich serca nadzieję. Choć zostały im postawione zdecydowane i konkretne wymagania co do używania bogactw[33], i nie oszczędzono im słów przestrogi, to jednak otrzymali oni zapewnienie, iż są wręcz potrzebni w społeczeństwie, a ich dobra mogą stać się narzędziem dobrych uczynków. Możliwość dobrego użycia majętności Klemens zdaje się podkreślać nie mniej, niż ich niebezpieczeństwo. Być może jego odpowiedź na nasz problem jest w pewnej mierze kompromisem między radykalizmem Ewangelii a realiami życia[34]. Należy jednak zapytać, czy taki kompromis nie jest czasami uzasadniony. Aleksandryjczyk dał na pewno odpowiedź przenikniętą głębokim humanizmem, wykazał dużą wrażliwość na ludzkie potrzeby[35]. Na taką odpowiedź mógł mieć ponadto wpływ kontekst historyczny. Wspomnieliśmy już wcześniej, że w Aleksandrii żyło wówczas wielu chrześcijan zamożnych. Ponadto w czasach tych (2 poł. II w.) osłabło już oczekiwanie rychłego powrotu Pana. Uwaga chrześcijan zwraca się teraz bardziej na stosunek do rzeczywistości ziemskich, wśród których życie będzie się nadal toczyć[36]. Wydaje się,

---

[27] Por. tamże 17, 1, GCS 17, 170.

[28] Por. tamże 31, 6; 37, 5-6, GCS 17, 180 i 184.

[29] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 3, 35, 1 - 38, 3, ed. C. Mondésert – H. I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, 76-82.

[30] Por. tamże II 3, 39, 2, SCh 108, 84.

[31] Por. tamże II 3, 38, 5, SCh 108, 84.

[32] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 18, 1, GCS 17, 171.

[33] Nie bez racji M. Todde i A. Pieri (*Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano 1985, 58) stwierdzają: „Clemente [...] facendo concessioni sul possesso, non fa concessioni sull'uso".

[34] Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 43.

[35] Por. Todde – Pieri, *Retto uso delle ricchezze*, s. 58-59; Paternoster, „*Quis dives salvetur?*", s. 258.

[36] Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 43.

iż Klemens wykazał głęboką świadomość tego, że chrześcijaństwo nie jest sektą, ale religią uniwersalną[37], jest ofertą zbawienia zwróconą do wszystkich, i że chrześcijaństwo w swojej „ekspansji" będzie potrzebowało ludzi wszystkich klas i stanów, także bogatych.

2. Orygenes. Także ten największy nauczyciel Szkoły Aleksandryjskiej w *Komentarzu do Mateusza* podejmuje interpretację epizodu o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16-26). Kluczowe słowa tego fragmentu: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim" wyjaśnia on na dwa sposoby: najpierw podaje ich interpretację dosłowną, później – tak jak Klemens – alegoryczną. W tej pierwszej Aleksandryjczyk dostrzega pewne trudności i wysuwa wątpliwości dotyczące krytyki tekstu Ewangelii[38], ostatecznie jednak zdaje się ustanawiać ścisły związek, pomiędzy doskonałością i związanym z nią przykazaniem miłości bliźniego, a posiadaniem bogactw[39]. Pogodzenie jednego z drugim jest niestety niemożliwe, szczególnie, jeśli ktoś posiada wiele majętności. Sprawdzianem autentycznej miłości bliźniego jest właśnie gotowość do rozdania swych dóbr ubogim[40]. Sam Autor zdaje sobie sprawę, że są to twarde słowa, ale mimo tego zachęca, by nie lekceważyć dosłownego sensu Jezusowej wypowiedzi. To Jego radykalne żądanie znajduje swe poparcie nade wszystko w przykładzie pierwotnej gminy jerozolimskiej, opisanej w *Dziejach Apostolskich* (por. 2, 44-47; 4, 32-37; 5, 1-10), w której istniała wspólnota dóbr[41].

Następnie Orygenes przechodzi do alegorii. Podobnie jak dla poprzednika, także dla niego, posiadłości (τὰ ὑπάρχοντα) mogą być tu symbolem złych uczynków, a przede wszystkim nieuporządkowanej żądzy bogactwa i sławy. Także tu nakaz Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz" oznacza uwolnienie serca od tych złych skłonności. Sam Orygenes – skądinąd rozmiłowany w szukaniu głębszego znaczenia Pisma Świętego – ma jednak dystans do tej alegorii. Przyznaje, iż takie wyjaśnienie wydaje mu się zbyt „naciągane". Problematyczna jest tu przede wszystkim kwestia, jak rozumieć nakaz, aby mienie, symbolizujące bagaż wad i grzechów, rozdać ubogim. Ponadto Aleksandryjczyk nie bardzo wierzy, by człowiek, który rzeczywiście nie uwolni się od bogactwa tego świata, mógł się również łatwo wyzbyć swych grzesznych

[37] Samo dzieło *Quis dives salvetur* – jak słusznie zauważa M.G. Bianco (*Clemente Alessandrino*, s. 17) – jest nie tylko dziełem na temat dóbr materialnych, ale także na temat uniwersalizmu chrześcijaństwa.

[38] Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XV 14, ed. E. Klostermann, GCS 40, Leipzig 1935, 385-389.

[39] Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 63.

[40] Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XV 14, GCS 40, 390. Część tego fragmentu opiera się jedynie na tłumaczeniu łacińskim komentarza, wobec którego wysuwano wiele zarzutów. Jednak w tym miejscu fragment łaciński doskonale harmonizuje z całym kontekstem.

[41] Por. tamże XV 15, GCS 40, 391-395.

namiętności[42]. Z kolei komentując Jezusową przestrogę: „Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego", nasz Autor odnosi ją zarówno do bogatego w znaczeniu dosłownym, jak i bogatego w znaczeniu alegorycznym, tzn. uwikłanego w grzeszne namiętności. Tak jednemu, jak i drugiemu, trudno będzie osiągnąć zbawienie; trudność ta nie oznacza wszelako niemożności. Otóż bogaty może wejść do Królestwa niebieskiego tylko dzięki wszechmocy Bożej, gdyż dla Boga możliwe są wszystkie rzeczy. Orygenes kończy jednak swój wywód enigmatycznie: w jaki sposób Bóg czyni możliwe zbawienie bogatego, wie tylko On sam, Jego Syn i ten, komu Syn zechce objawić[43].

Widzimy więc, że stanowisko Orygenesa jest o wiele bardziej radykalne niż Klemensa. Ton jego wypowiedzi jest – w przeciwieństwie do poprzednika – zasadniczo niepokojący dla człowieka bogatego[44]. Orygenes przemilcza pozytywy, mogące wynikać z właściwego używania dóbr. Nie daje też bogatym praktycznych wskazówek, jak podchodzić do rzeczy materialnych i jak nimi dysponować; jedyną nadzieją bogatego jest Boża wszechmoc. Nawet interpretacja alegoryczna potwierdza niejako osąd, wynikający z interpretacji dosłownej: bogactwa materialne są przyczyną grzechów; ci, którzy chcą pójść za Chrystusem, muszą je zostawić[45]. Podsumowując myśl Orygenesa, trzeba w ogóle powiedzieć, że stawia on epizod o bogatym młodzieńcu w zupełnie innej perspektywie niż Klemens. U Orygenesa jest to perspektywa ascetyczna – w centrum zostaje postawiony problem dążenia człowieka do osobistej doskonałości[46].

3. Dydym Ślepy. Ten niewidomy nauczyciel, żyjący w Aleksandrii w IV wieku, nie porusza wprawdzie naszego zagadnienia w sposób systematyczny, jak Klemens, ale w kilku miejscach swoich komentarzy (głównie do *Ksiąg Hioba* i *Koheleta*) wyraża krótko swoją myśl, odnośnie dóbr materialnych. Generalnie Dydym klasyfikuje je – tak jak stoicy[47] – jako rzeczy obojętne (ἀδιάφορα)[48], czyli same w sobie ani dobre, ani złe; można ich jedynie dobrze lub źle używać. Są one dobre „w swoim czasie" (ἐν καιρῷ αὐτῶν), co można rozumieć jako „użyte we właściwy sposób, zgodnie ze swoim przeznaczeniem"[49]. Aleksandryjczyk waha się jednak nazywać je wprost „dobrami".

[42] Por. tamże XV 18, GCS 40, 399-403.

[43] Por. tamże XV 20, GCS 40, 405-409.

[44] Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 66.

[45] Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 48.

[46] Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 66.

[47] Por. wyżej przypis 18.

[48] Na temat pojęcia ἀδιάφορα u Dydyma zob. R.A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in late-antique Alexandria. Virtue and narrative in Biblical scholarship*, Chicago 2004, 58-59. Amerykański uczony nie zwraca jednak uwagi na pozytywny potencjał, który Aleksandryjczyk dostrzega w dobrach materialnych.

[49] Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Hiob* 42, 8-13, ed. A. Henrichs, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (= PTA) 1, Bonn 1968, 134; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten*

Rozróżnia on mianowicie dobra w sensie właściwym (τὰ κυρίως ἀγαθά), to znaczy dobra duchowe, cnoty moralne, oraz to, co nie jest dobrem w sensie właściwym, a tylko jest powszechnie uważane za takie (τὰ νενομισμένα ἀγαθά), czyli rzeczy zewnętrzne i dotyczące ciała: np. bogactwo, ziemskie radości, zdrowie, uroda[50]. Świadomy takiej hierarchii, Dydym podkreśla, że bogactwo materialne jako takie nie daje prawdziwego szczęścia (εὐδαιμονìα)[51] .

Komentując *Księgę Koheleta* nasz Autor staje między innymi przed wersetami: „Dla każdego też człowieka, któremu Bóg dał bogactwo i majętność, i któremu pozwala z nich żywić się i wziąć swoją część oraz cieszyć się przy swoim trudzie – to Bożym jest darem" (Koh 5, 18) oraz: „Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to Boży dar" (Koh 3, 13). W tym miejscu mógł pojawić się dylemat, czy bogactwo, a szczególnie to używane dla siebie samego, można w ogóle nazwać Bożym darem. I jest znamienne, że Dydym nie ucieka się od razu do alegorii, ale pozostaje najpierw przy interpretacji dosłownej: bogactwo zostało dane człowiekowi, by z niego korzystał i cieszył się nim. Oczywiście Aleksandryjczyk przyznaje, że nie są to najwyższe i duchowe dary, ale jednak dary pochodzące od Boga, dary Jego opatrzności, dary które można nazwać drugorzędnymi czy dodatkowymi. Podaje on też pewne zastrzeżenie: jest to dar Boga, jeśli człowiek żywi się ze swych dóbr do syta; jeśli używa ich zgodnie z ich zasadniczym przeznaczeniem (κατὰ τὰ προηγούμενα). Dydym uważa, że nie powinno się w ogóle nazywać bogatym człowieka, który używa swych dóbr na rzeczy konieczne (εἰς δέον). Natomiast bogactwo przestaje być darem Bożym, gdy człowiek korzysta z niego ponad to, co niezbędne. „Bogaczem" w negatywnym tego słowa znaczeniu zostaje nazwany człowiek, który używa bogactwa dla przyjemności zmysłowych[52]. Jako przykłady złego wykorzystania i podejścia do dóbr materialnych Dydym wymienia ponadto poczucie wyższości z powodu swego majątku[53], czy też organizowanie zbytkownych imprez dla próżnej chwały[54].

167, 11-14, ed. J. Kramer, PTA 13, Bonn 1970, 50; tamże 82, 28 – 83, 3, ed. M. Gronewald, PTA 22, Bonn 1977, 90.

[50] Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 247, 15-18, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 3, Bonn 1968, 68; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 150, 3-14, PTA 13, 12; tenże, *Commentarius in Hiob* 42, 8- 11, PTA 1, 134.

[51] Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 335, 20-26, ed. G. Binder – L. Liesenborghs, PTA 9, Bonn 1969, 98; tenże, *Commentarius in Psalmos* 197, 28-30, ed. M. Gronewald, PTA 8, Bonn 1969, 258. Również w tej kwestii Dydym zgadza się z nauką stoików, zob. SVF III, frag. 119 i 122, s. 28-29.

[52] Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Ecclesiasten* 163, 9 - 164, 6, PTA 13, 38-40; tamże 83, 29 - 85, 12, PTA 22, 94-100. Na temat ludzi rozmiłowanych w przyjemnościach i żyjących w luksusie zob. również: tenże, *Commentarius in Hiob* 255, 32 - 256, 24, PTA 3, 90-92.

[53] Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 166, 23-26, PTA 13, 48; tamże 335, 26, PTA 9, 98.

[54] Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 17, 1-6, ed. L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, PTA 7, Bonn 1969, 64.

Ważne jest jednak, że nasz Autor mówi konkretnie o możliwości spełniania dobrych uczynków za pomocą bogactw: dobrodziejstwa wobec bliźnich, czy też materialne wspieranie ludzi obdarzonych mądrością, a więc wspomaganie dobra duchowego[55]. Kolejne pozytywne światło zostaje rzucone na dobra materialne, gdy Aleksandryjczyk stwierdza:

> „Obfitość bogactwa u tego, kto umie się nim właściwie posługiwać, przyczynia się w jakiejś mierze do jego cnoty" (πλούτου περιουσία πρὸς μέν τὸν καλῶς αὐτῇ χρώμενον συντελεῖ τι πρὸς ἀρετήν)[56].

Bogactwo więc nie tylko, że nie musi przynosić człowiekowi szkody na duszy, ale może jeszcze nawet sprzyjać jego dobru duchowemu. Oczywiście cały akcent spoczywa na sposobie korzystania z dóbr. Dydym natychmiast uzupełnia, że bogactwo samo w sobie do cnoty nie wnosi nic[57]. Możliwość pozytywnego wpływu dóbr zewnętrznych, w tym także środków materialnych, na cnotę moralną, to idea zaczerpnięta z tradycji platońsko-arystotelesowskiej[58]. Trzeba powiedzieć, że tak pozytywne spojrzenie na dobra materialne jest rzadkie w okresie patrystycznym. Podobnym tonem Dydym wypowiada się komentując Ps 20, 7: „Obdarzysz go błogosławieństwem na wieki wieków". Oczywiście stwierdza on najpierw, iż majętność jako taka nie stanowi błogosławieństwa wiecznego, gdyż niszczeje i przemija[59]. Nawiązując do 1Tm 6, 17-19, dodaje jednak, że jeśli ktoś za pomocą swego bogactwa spełnia dobre uczynki, to jego błogosławieństwo trwa na wieki, i kończy lakonicznym stwierdzeniem:

> „To, co zostało uczynione przy pomocy bogactwa, pozostaje niezniszczalne" (τὰ δὲ πραχθέντα ἐκ τοῦ πλούτου ἀκαθαίρετα μένει)[60].

W tej perspektywie dobra materialne jawią się jako wspaniałe narzędzie zdobywania zasług na życie wieczne, otrzymują nareszcie swój wymiar eschatologiczny. Z takim przedstawieniem problemu i z taką retoryką Dydym mógł rzeczywiście trafić do ludzi bogatych.

Właściwe kryterium w ocenie dóbr materialnych stanowi więc dla Dydyma ich sposób używania przez człowieka. Nawet samo bycie bogatym, to kwestia używania, a nie posiadania bogactw. Niewidomy nauczyciel jest daleki od radykalizmu Orygenesa; jego stanowisko jest bliższe Klemensowi. Podobnie jak ten, prezentuje on zasadniczo pozytywne spojrzenie na dobra materialne. Więcej mówi o możliwości ich dobrego użycia, niż o niebezpieczeństwie, któ-

---

[55] Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten*, 224, 6-9, ed. J. Kramer – B. Krebber, PTA 16, Bonn 1972, 92.

[56] Tenże, *Commentarius in Hiob* 22, 5-7, PTA 1, 82.

[57] Por. tamże 22, 7-9, PTA 1, 82.

[58] Por. np. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 8, 1099ab, ed. F. Susemihl – O. Apelt, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Lipsiae ^{3}1912, 15; zob. Henrichs (ed.), *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob* (*Tura-Papyrus*), PTA 1, s. 83, przypis 52.

[59] Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Psalmos* 18, 2-3, PTA 7, 68.

[60] Tamże 18, 4-8, PTA 7, 68.

re ze sobą niosą. Wydaje się, iż mocno wierzy w to, że człowiek bogaty może uczynić z nich sprzymierzeńca swej duszy. Jest wyrazicielem chrześcijańskiego uniwersalizmu, dzięki któremu również ludzie zamożni mogli czuć się potrzebni chrześcijaństwu. Na stanowisko Dydyma miał niewątpliwie wpływ także kontekst historyczny. Jak wiadomo, w IV wieku chrześcijaństwo uzyskało pełną swobodę i stało się oficjalną religią cesarstwa. Ten nowy status, jaki otrzymało, przyczynił się z pewnością do jeszcze dojrzalszego spojrzenia na kwestie społeczno-ekonomiczne. Pozostaje jednak faktem, że nie każdy pisarz IV wieku miał tak szerokie i optymistyczne spojrzenie na dobra materialne.

CHRISTIAN TOWARDS MATERIAL GOODS. REFLECTION OF THE ALEXANDRIAN SCHOOL FROM CLEMENS TO DIDYMUS THE BLIND

(Summary)

The article presents how three great Alexandrian writers (Clemens, Origen and Didymus the Blind) estimated possession of material wealth. The first of them in *Quis dives salvetur?* assures Alexandria's rich Christians that they also can achieve salvation, although under certain circumstances. Clemens explains Jesus' words to the rich young man: „Sell everything you have, and give to the poor" (Mk 10, 21) allegorically. This order means that the wealthy should remove from the heart attachment to material goods and extirpate all passions which are bound up with them. The author wonders rhetorically: Who will help the poor, if we all will be devoid of material goods? Clemens regards earthly riches as things which are in themselves indifferent (*adiafora*). Christians should use them in moderation and for God's glory. Besides, they must look for the poor and help them.

Origen, in his turn, first interprets literally the pericope of the rich young man (Mt 19, 16-26). Considering the question from the ascetic perspective, the great writer thinks that it's impossible to reconcile riches with Christian perfection. Origen accepts also the allegorical interpretation, according to which „possessions" symbolize evil passions and deeds. However to him such explanation seems to be overdone. Besides, in his opinion, the man who didn't give up his riches, will never be able to free himself from evil passions. Therefore, according to Origen, it's hard for the wealthy to achieve salvation. That will be possible only thanks to God's omnipotence. So Origen's words could infuse worry and uncertainty into the rich.

Didymus, the last teacher of the Alexandrian school, following the Stoics and Clemens, defines material goods as *adiafora*. He adds also that these aren't goods in the proper sense. Moreover, the author admits that riches are a secondary gift of God. Obviously they are that, if one uses them as far as they are necessary. But the most important aspect is that Didymus emphasizes resolutely a positive potential of material wealth. By means of it one may help other people, including for example the support of the sage. Riches if used right – asserts the author

following the Platonic and Aristotelian tradition – can contribute to moral virtue of their owner. This way material goods become an instrument through which one may merit eternal life. Surely with such rhetoric Didymus could impress the rich. We must admit that his stance was due to the historical context as well, since Christianity became in the IV century the official state religion. Its new condition certainly contributed to a more mature look at social and economic questions.

Przemysław PIWOWARCZYK
(Katowice, UŚ)

„COMMUNES ET ECCLESIASTICI" W *ADVERSUS HAERESES* III 15, 2, IRENEUSZA Z LUGDUNUM

Ireneusz, biskup galijskiego Lugdunum (dzisiejszy Lyon), zdając szczegółowo sprawę ze spekulacji teologicznej walentynian, raczej zdawkowo i jedynie na marginesie informuje nas o społecznym i organizacyjnym aspekcie ich działalności.

W III księdze swego dzieła *Adversus haereses*, chcąc zilustrować przewrotność heretyków, przedstawia jednak czytelnikowi żywą scenę z życia gminy lugduńskiej – jedną z bardzo nielicznych w jego dziele:

> „Hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, uti saepius audiant"[1].

Adelin Rousseau i Louis Doutreleau rekonstruują także niezachowany dla tego miejsca tekst grecki:

> „Οὗτοι γὰρ πρὸς τὸ πλῆθος διὰ τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὕς δὴ κοινοὺς καὶ ἐκκλεσιαστικοὺς λέγουσι προσφέρουσι τοὺς λόγους, δι᾽ ὧν ἐπιλαμβάνονται τῶν ἀκεραίων καὶ ἐπάγουνται αὐτοὺς, ὑποκρινόμενοι τὴν ἡμετέραν ὁμιλίαν ὅπως πλεονάκις ἀκούωσιν"[2].

Określenie *communes et ecclesiasticos*, o ile mi wiadomo, nie doczekało się dokładnej analizy. Nie komentują go Rousseau i Doutreleau, nie odwołuje się do niego Einar Thomassen, autor najnowszej monografii o walentynianizmu[3]; Klaus Koschorke w swojej pracy poświęconej polemice gnostyków z chrześcijaństwem „kościelnym", choć przywołuje go, to jednak nie analizuje głębiej[4]. Nieco miejsca natomiast poświęca temu wyrażeniu Wincenty Myszor[5].

---

[1] Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 2002, 278 i 280.

[2] Tamże (retlanslatio Graeca), SCh 211, 279 i 281.

[3] Por. E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians"*, Leiden 2006.

[4] Por. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus"(NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis" (NHC IX, 3)*, Leiden 1978, s. 221, 223 i 229. Autor przyjmuje rozumienie „communes ecclesiastici" jako „einfachen Kirchenchristen", nie wyjaśniając jednak, jak je pojmuje.

[5] Por. W. Myszor, *„Ekklesia" i „Kościół" w ujęciu gnostyków w II i III wieku*, VV 6 (2004)

Przywołany wyżej passus, bardzo interesujący ze względu na swą treść, rodzi jednak trudności interpretacyjne. Pierwszą z nich jest znaczenie frazy „ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia". Wydawcy tekstu zaproponowali rekonstrukcję: „πρὸς τὸ πλῆθος διὰ τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας". Nadal jednak nie wiemy, czy *propter*/διά ma znaczenie lokatywne „wśród", „pomiędzy", czy też kauzatywne „z powodu". Obie możliwości w zasadzie mogłyby być dopuszczone. W pierwszym wypadku wskazywalibyśmy, że tłum w zasadniczej części składa się z chrześcijan, w drugim zaś, że są oni w nim obecni, ale pomiędzy innymi. Interpretacja ma wpływ na nasze wnioski: albo walentynianie nauczali w miejscach zgromadzeń chrześcijan – a tymi były w owym czasie zasadniczo obiekty prywatne[6] – albo w przestrzeni publicznej. W tekście łacińskim Ireneusza mamy jeszcze sześć innych wystąpień „propter eos"[7]; wszystkie one mają sens jednoznacznie kauzatywny. Również w świetle tego, co wiemy o walentynianach z przekazów samego Ireneusza, że w celach kultu gromadzili się oni osobno[8], wydaje się, że rzecz tyczy się miejsc publicznych, a nie miejsc zebrań chrześcijan jako takich.

Zasadniczym problemem, który chcę podjąć w tym miejscu, jest jednak znaczenie zwrotu „communes et ecclesiasticos dicunt". Taką lekcję wydawcy najnowszej edycji III księgi *Adversus haereses* przyjmują, idąc za tradycją rękopiśmienną, reprezentowaną przez najstarszy zachowany kodeks *Codex Claromontanus* z IX wieku i należący do tej samej rodziny *Codex Vossianus* z XV wieku. Dwa późniejsze kodeksy (*Arundelianus*, *Salmanticensis*), należące do innej rodziny, zawierają bowiem lekcję „communes ecclesiasticos", z pominięciem „et"[9]. Była ona preferowana w starszych wydaniach dzieła Ireneusza, łącznie z *editio princeps* Erazma z 1526 r., która zawiera również lekcje nie poświadczone w żadnym z zachowanych kodeksów – być może odwołując się do jakiegoś zaginionego dziś manuskryptu. Wszystkie nowsze wydania, począwszy od wydania Harveya z 1857 r. preferują jednak lekcję z „et". Widzimy jednak, że już średniowiecznym kopistom wydawała się ona osobliwa[10].

Aby ten zwrot zrozumieć, można wyrażenie „communes et ecclesiasticos" uznać za przykład hendiadyzmu, który to zabieg znajduje potwierdzenie u Ireneusza w innym miejscu[11]. Należałoby zatem widzieć tu rzeczownik

188-189. Zdaniem Myszora (tamże): „[gnostycy] pojmują swój związek z Kościołem inaczej, skoro ludzi prostych, którzy do nich przychodzą, nazywają «kościelnymi»".

[6] Nie ma powodów, aby w Galii rzecz miała się inaczej niż w Rzymie, dla którego odpowiednie ustalenia poczynił P. Lampe, *Die stadtrömische Christen in der ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1989, 307-313.

[7] Por. *Adversus haereses* I 30, 8, 144 ; III 11, 9, 251 ; IV 22, 2, 27 ; IV 27, 2, 104; IV 39, 3, 63; IV 41, 4, 78.

[8] Por. tamże IV 26, 2.

[9] *Codex Vaticanus*, trzeci z tej rodziny, ma natomiast przysłówkową formę „commune ecclesiasticos":

[10] Por. *Adversus haereses* III, SCh 211, 280.

[11] Por. *Adversus haereses* I 10, 3; ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 263, Paris 1979, 227.

z przydawką przymiotnikową „communes ecclesiasticos". Niezbędne jest jednak w tym miejscu rozszyfrowanie znaczenia tych terminów.

Po pierwsze, istotne jest dla nas znaczenie słowa *communis*. Występuje ono w całym dziele Ireneusza, poza interesującym nas miejscem, jedynie trzy razy:

> „Τοῦ Πέτρου τὴν ἀποκάλυψιν ἰδόντος ἐν ᾗ ἡ οὐράνιος εἶπεν αὐτῷ φωνή· «Ἃ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου»".
>
> „Petrus autem cum vidisset revelationem in qua respondit ad eum caelestis vox: «Quae Deus emundavit, tu ne commune dixeris»".
>
> „Kiedy Piotr oglądał objawienie, w którym niebiańskim głos powiedział mu «nie czyń nieczystym tego, co Bóg oczyścił»"[12].

W tym cytacie wyraźnie widzimy, że termin *communis* jest dla tłumacza Ireneusza ekwiwalentem dla κοινός, ze stosownego miejsca Dz 10, 15. W kontekstach biblijnych κοινός często (choć nie zawsze) oznacza nieczystość rytualną, i jest nacechowane negatywnie[13]. W takim znaczeniu *communis* odnosi się również do ludzi, niestety znów w cytacie z Dziejów Apostolskich (Dz 10, 28):

> „Nam et Petrus, quamvis ad catechizandos eos missus esset et tali visione conterritus fuisset, cum timore tamen multo locutus est ad eos dicens: «Ipsi scitis quoniam non est fas viro Iudaeo adiungi aut convenire cum allophylo; mihi autem Deus ostendit neminem communem aut immundum dicere hominem»; quapropter sine contradictione veni his sermonibus significans quoniam non abisset ad eos nisi iussus fuisset".
>
> „Bowiem i Piotr, chociaż został posłany do katechizowania ich i taką wizją został przerażony, z wielkim jednak strachem przemawiał do nich, mówiąc: «Sami wiecie, że jest niegodne łączyć się z Żydem i przebywać z cudzoziemcem; mnie zaś Bóg wskazał, by nie nazywać żadnego człowieka prostym i nieczystym» (Dz 10, 28-29); z tego też powodu bez sprzeciwu poszedłem za tymi słowami, kierując się nimi, ponieważ nie byłby odszedł do nich, gdyby nie został posłany"[14].

Po grecku passus z Dziejów Apostolskich brzmi: κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον; zatem w tekście Ireneusza

---

[12] *Adversus haereses* III 12, 7, SCh 211, 206.

[13] Por. κοινός, w: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, hrsg. W. Bauer, Berlin 1937, 727; *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard, I, Wuppertal 1979, 469. W literaturze wczesnochrześcijańskiej poza Nowym Testamentem przeważają neutralne znaczenia κοινός, por. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, 761-762. Przykłady znaczenia *profane*, *unclean* (κοινός 3), stanowią znikomą część ewidencji.

[14] *Adversus haereses* III 12, 15, SCh 211, 246.

termin *communis* odpowiada κοινός zaś *immundus* odpowiednio ἀκάθαρτος. Zauważmy ponadto, że oba te słowa zostały użyte w bardzo podobnym znaczeniu, można by zastąpić je jednym terminem – znów o negatywnym ujemnym nacechowaniu. Poza cytatami z Dziejów Apostolskich mamy do czynienia ze słowem κοινός/*communis* jeszcze tylko raz:

„Ὡς γὰρ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία".

„Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed Eucharistia".

„Ten bowiem chleb ziemski po przywołaniu Boga, nie jest już dłużej zwykłym chlebem, lecz Eucharystią"[15].

W powyższym kontekście κοινός to nie tyle nieczysty, co „zwykły", „powszedni", „niewyróżniony". W tekście greckim Ireneusza termin κοινός poza powyższymi przypadkami, nie występuje, można więc powiedzieć, że dla tłumacza Ireneusza istniała ścisła ekwiwalentność między κοινός a *communis*, stąd rekonstrukcję wydawców tekstu Ireneusza należy uznać za jak najbardziej słuszną.

Zaznaczmy ponadto, że w dwóch miejscach pojawia się przysłówkowa forma: κοινῶς:

„τὴν μὲν πνοὴν κοινῶς παντὶ τῷ ἐπὶ τῆς γῆς λαῷ φήσας δεδόσθαι".

„Afflatum quidem communiter omni qui super terram est populo dicens datum".

„Tchnienie zaś wspólne każdemu ludowi na ziemi dał, mówiąc..."[16].

„τὴν μὲν πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως".

„Afflatum autem communiter in conditionem".

„Tchnienie zaś wspólne stworzeniu"[17].

Widzimy więc, że przysłówek *communiter* w przekładzie łacińskim oddaje greckie κοινῶς, i wyraża powszechność, wspólność, bez wartościującego nacechowania. Możemy zatem przyjąć, że nacechowanie negatywne cechuje wyłącznie użycia terminu *communis* w kontekście Dziejów Apostolskich, gdzie mowa o nieczystości rytualnej wedle żydowskiego prawa. W kontekście zwrotu „communes et ecclesiasticos" najtrafniej będzie chyba przyjąć znaczenie „zwykły", „niewyróżniony".

---

[15] *Adversus haereses* IV 18, 5, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 100, Paris 1965, 610-611.

[16] *Adversus haereses* V 12, 2, ed. L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 144.

[17] Tamże, SCh 153, 146.

Drugim terminem, który należy wyjaśnić, jest „ecclesiasticus". Pojawia się on w *Adversus haereses* przy opisie tworzenia się pleromy:

> „Anthropon autem et ipsum emisisse cum Ecclesia Aeonas XII, quibus nomina haec donant: Paracletus et Pistis, Patricos et Elpis, Metricos et Agape, Aenos et Synesis, Ecclesiasticos et Macariotes, Theletos et Sophia".
>
> „τὸν δὲ ῎Ανθρωπον καὶ αὐτὸν προβαλεῖν μετὰ τῆς ᾽Εκκλησίας Αἰῶνας δώδεκα, οἷς ταῦτα τὰ ὀνόματα χαρίζονται· Παράκλητος καὶ Πίστις, Πατρικὸς καὶ ᾽Ελπὶς, Μητροκὸς καὶ ᾽Αγάπη, ᾽Αείνους καὶ Σῦνεσις, ᾽Εκκλησιαστικὸς καὶ Μακαριότης, Θελητὸς καὶ Σοφία".
>
> „Anthropos zaś sam spłodził z Eklezją dwanaście eonów, którym te oto imiona darowują: Paraklet i Pistis, Patrikos i Elpis, Metrikos i Agape, Aenus i Synesis, Ekklesiastikos i Makariotes, Theletos i Sofia"[18].

Jak widzimy, Ekklesiastikos to imię jednego z eonów w systemie walentyniańskim, opisanym przez Ireneusza w *Adversus haereses* (I 1, 1 - 8, 4)[19]. Stanowi on element dodekady, tworzącej razem z ogdoadą i dekadą boską pełnię (*pleroma*). W oryginalnych tekstach gnostyckich nie pojawia się natomiast ani razu[20]. Zbieżność imienia jednego z eonów i terminu używanego przez walentynian na określenie innych – nie wiemy, czy wszystkich – chrześcijan, pozwala nam stwierdzić, że słowo to nie mogło mieć charakteru obraźliwego, nacechowanego negatywnie. W interesującym nas kontekście walentyniańskie określenie *ecclestiastici* odnosi się jednak bezpośrednio nie tyle do eonu Ecclesiasticus, lecz do tych, o których Ireneusz pisze, że „ab Ecclesia sunt", przeciwstawiając ich samym walentyniańskim nauczycielom.

Wspomniany system walentyniański przypisuje znaczną rolę eonowi Ekklesia. Stanowi on element pierwszej ogdoady, źródła wszystkich rzeczy[21]. Jak już wspomniano, że związku Ekklesia i Anthropos pochodzi kolejna dwunastka eonów, w tym eon Ekklesiastikos. W rzeczy samej „ecclesia" stanowiła jeden z centralnych tematów myśli walentyniańskiej. Thomassen wyraźnie podkreśla, że wspólnota walentyniańska pojmowała siebie jako „ecclesia", nie zaś jako „schole"[22]. Przekonanie to zostało zresztą wprost wyłożone wyłożone

---

[18] *Adversus haereses* I 1, 2, ed. A. Rousseau – J. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 32-33; eon ten wspomniany został wspomniany jeszcze w *Adversus haereses* II 14, 8.

[19] Jest to jedno z najwcześniejszych opracowań systemu tzw. zachodniej szkoły walentyniańskiej, por. Thomassen, *The spiritual seed*, s. 493.

[20] Nie notuje go F. Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, Tübingen 1982.

[21] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 1.

[22] Por. Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 491. Stanowisko to znajduje się w opozycji do innej poważnej współczesnej propozycji, widzącej we wczesnym walentynianizmie przede wszystkim szkołę filozoficzną, ze wszystkimi jej formalnymi przymiotami. Najznakomitszym przedstawicielem tego poglądu jest Ch. Markschies, zob. tegoż: *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*, w: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. J.D. Turner –A.M. McGuire, NHS 44, Leiden 1997, 401-438.

w *Traktacie trójdzielnym* wchodzącym w skład tzw. biblioteki z Nag Hammadi (NHC I, V):

> „ⲁⲛⲁⲛ ⲉⲛ ⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧⲟⲉⲓ ⲛⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉⲟ”.
>
> „My, którzy jesteśmy w ciele, którzy jesteśmy jego kościołem”[23].

Traktat, podobnie jak pozostałe pisma walentyniańskie z Nag Hammadi, przynależy do wschodniej tradycji walentynianizmu, która kładła mniejszy nacisk na kwestię zbawienia psychików[24]. Tym bardziej zawarte w nim uwagi na ten temat, możemy traktować jako podzielane przez wszystkich walentynian minimum. Idąc za interpretacjami Myszora i Thomassena, „ecclesia” to dla walentynian rzeczywistość preegzystująca, a kościół ziemski to jej odbicie, będące miejscem zbawienia[25]. Kościół tworzy ciało Chrystusa i zstępuje w ciało wraz z nim. Kosmiczne wcielenie Kościoła dokonuje się między innymi, aby umożliwić głoszenie „obietnicy” zbawienia pośród tych, którzy posiadają naturę psychiczną[26]. Wątek ten pojawia się w kilku miejscach *Traktatu*:

> „Łaska zaczęła udzielać darów, które zostały zapowiedziane przez Jezusa, aby ci, którzy zostali przez niego uznani za godnych, jak długo trwa pokolenie obietnicy Jezusa Chrystusa, mogli innym głosić”[27].

W świetle *Traktatu trójdzielnego* również psychicy przy ostatecznej apokatastazie otrzymają swoją odpłatę, choć jej natura nie jest do końca jasna[28]. Kościołem w węższym sensie są jednak wybrani pneumatycy, którzy rozpoznali Chrystusa od momentu jego pojawienia się w świecie, jednak i ci, którzy poznali Chrystusa dopiero po wniebowstąpieniu, osiągną zbawienie.

> „O sługach Kościoła] w wytrwałości, dzięki sposobowi życia, który jest ponad każdym światem, a którym jest ich dobre myślenie i wspólnota, o nich Kościół wspomni jako o dobrych przyjaciołach i wiernych sługach”[29].

W sługach Kościoła trzeba upatrywać właśnie ludzi psychicznych:

> „Rodzaj psychiczny jest zaś jakby światłem z ognia. Opóźniał się w przyjęciu poznania tego, który mu się objawił, aby pospieszyć ku niemu w wierze.

---

[23] NHC I 125, 4-5, ed. H.W. Attridge – E.H. Pagels, *Nag Hammadi Codex* I (The Jung Codex), NHS 22, Leiden 1985, tłum. W. Myszor: *Tractatus Tripartitus*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACh NS 7, Katowice 2008, 129.

[24] Por. W. Myszor, *Tractaus Tripartitus. Wstęp*, SACh NS 7, 87-88; Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 491.

[25] Por. Myszor, *„Ecclesia”*, s. 195; Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 324.

[26] Por. *Tractaus Tripartitus* 95; Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 176 i 323-224.

[27] NHC I, 117, 10-15, tłum. W. Myszor, SACh NS 7, 124.

[28] Por. Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 169.

[29] NHC I, 135, 20-28, tłum. W. Myszor, SACh NS 7, 134. Myszor po części rekonstruuje zniszczoną partię tekstu *Le Traité Tripartite (NH, I, 5)*, ed. E. Thomassen, Québec 1989, 452; Myszor, SACh NS 7, 166.

Jednocześnie został pouczony przez głos i w ten sposób to wystarczyło, aby nie być daleko od nadziei obietnicy, gdyż przyjął on, żeby się tak wyrazić, jakby rodzaj zadatku, to zapewnienie o rzeczach przyszłych"[30].

Zdecydowanie za możliwością zbawienia psychików, opowiadał się natomiast walentynianizm tzw. szkoły zachodniej, do której należy trzecia cześć (część C) *Wypisów z Theodota* Klemensa Aleksandryjskiego[31]. Wśród tekstów z Nag Hammadi, wspólnotę kościelną wszystkich chrześcijan najbardziej natomiast akcentuje *Interpretacja gnozy* z kodeksu XI z Nag Hammadi[32]. Postawienie znaku równości między psychikami a tymi, którzy „ab Ecclesia sunt", umożliwia nam relacja Ireneusza:

„Erudiuntur autem psychica, id est animalia, psychici, id est animales, homines, qui per operationem et fidem nudam firmantur et non perfectam agnitionem habent: esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia, dicunt".

„Ἐπαιδεύθησαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι᾽ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι, καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες· εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι·".

„Ludzie psychiczni byli bowiem uczeni tego, co psychiczne, dzięki wysiłkom i samej tylko wierze, umacniając się i nie mając pełnego poznania. Powiadają [walentynianie – P.P.], że nimi jesteśmy my, należący do Kościoła" [33].

W tym momencie możemy się już pokusić o przedstawienie własnej propozycji przekładu Ireneuszowego fragmentu[34] i postawienie wniosków:

„Ci mianowicie przemawiają do tłumu, ze względu na tych, którzy należą do Kościoła, których sami nazywają zwykłymi członkami Kościoła; dzięki temu chwytają prostaczków i łudzą ich, udając naszą naukę, aby częściej ich słuchano".

Walentyniańscy kaznodzieje, dla których aktywność misyjna stanowiła jeden z podstawowych wyrazów gnostyckiej świadomości, prowadzili w Lugdunum około 180 r. ożywioną działalność. Przepowiadali w miejscach

[30] NHC I, 118, 37 - 119, 8, tłum. W. Myszor, SACh NS 7, 125.

[31] Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 58, 1

[32] Por. K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt in frühen Christentum*, ZThK 76 (1979) 30-60; *L'interprétation de la gnose (NH, 1)*, ed. W.P. Funk – L. Painchaud – E. Thomassen, Québec – Louvain 2010, 36-42.

[33] *Adversus haereses* I 6, 2, SCh 264, 92-93.

[34] Przekład Ireneuszowego fragmentu *Adversus haereses* W. Myszora, zawarty w: W. Myszor, *Patrologia. Wybór tekstów źródłowych do ćwiczeń*, Katowice 1984, 55-56; lub w: tegoż, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio" 106 (1998) nr 4, s. 75; lub w: Myszor, *„Ecclesia"*, s. 188-189: „To oni zwracają się z odpowiednimi mowami do tłumu, bacząc przy tym na tych co przychodzą z Kościoła; tych sami nazywają «kościelnymi». I tak łapią prostaków i wabią ich udawaniem naszego wykładu nauki, aby ich częściej słuchano". Moim zdaniem przekład ten nie uwypukla wystarczająco aspektu, który jest przedmiotem niniejszych rozważań.

publicznych, nie zaś w miejscach zebrań chrześcijan. Być może chcieli w ten sposób uniknąć konfrontacji z klerem, którego autorytet i kompetencje podważali[35]; nie wydaje się natomiast zasadne, wobec licznych świadectw temu przeczących, sądzić, że uważali siebie za wyłączonych z gminy chrześcijańskiej[36]. Jest przy tym mało prawdopodobne, brak bowiem na to świadectw źródłowych, że walentynianie oczekiwali pozyskania konwertytów spośród ludności niechrześcijańskiej (tego typu przypadki, nawet gdyby się pojawiały sporadycznie, nie wzbudzałyby większego zainteresowania pisarzy antygnostyckich)[37]. Nie należy jednak mniemać, że znajdowali słuchaczy jedynie wśród niewykształconego pospólstwa miejskiego. Wskazanie na „simpliciores" jako słuchaczy walentynian, to ewidentnie zabieg samego Ireneusza, który chce w ten sposób wywołać wrażenie, iż słuchacze heretyków wywodzili się spośród ludzi niewykształconych i należących do niższych warstw społecznych[38]. Kiedy jednak było mu to na rękę, podkreślał, że wśród zwolenników Marka Maga były kobiety majętne – chcąc ewidentnie rzucić na swych przeciwników podejrzenie o pazerność (a ponieważ były to kobiety – wątek stale powtarzający się w literaturze antygnostyckiej – także o rozwiązłość)[39].

Walentynianie, posługując się określeniem „communes et ecclesiastici", w żadnym wypadku nie próbowali napiętnować swych słuchaczy, podkreślić ich podłego stanu czy okazać pogardę (co również sugeruje Ireneusz, zręcznie wymieniając to określenie na własne – simpliciores – tak aby zasugerować dodatkowo pychę walentynian). Wskazywali natomiast na obiektywny, ich zdaniem, stan rzeczy, wedle którego, tak oni, jak i pozostali chrześcijanie, są członkami jednego Kościoła, to znaczy, członkami Ekklesia w gnostyckim rozumieniu. Termin „ecclesiastici" należy zatem rozumieć nie jako wskazanie na kogoś o odmiennej przynależności, ale właśnie na uczestnika tej samej rzeczywistości zbawczej, z tym, że wymagającego jeszcze pełnego poznania gnozy.

---

[35] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 20, 2 i prawdopodobnie także IV 26, 2. Dotyczyłoby to jedynie Lugdunum; sam Ireneusz pisze o gościnie, jakiej udzielił Markowi Magowi diakon w Azji (*Adversus haereses* I 13, 5); znał również przypadek Florynosa, prezbitera-walentyniana w Rzymie (jeśli przyjąć informację Euzebiusza, HE V 20, 1).

[36] Por. Koschorke, *Die Polemik*, s. 220-221. Koschorke pisze o koncentrycznych kręgach w chrześcijaństwie: zewnętrznym (powszechnym) i wewnętrznym (gnostyckim).

[37] Por. tamże, s. 222-225.

[38] U Tertuliana termin *simplices* ma kontekst polemiczny i nie określa wcale wykształcenia czy kompetencji teologicznych, por. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der Schichtung frühchristlichen Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1985, 270-286.

[39] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 13, 3; co do braku wykształcenia wśród słuchaczy wystarczy wspomnieć na wyżej wspomniane przypadki członków kleru. W oparciu o świadectwa epigraficzne z terenu Rzymu, Peter Lampe (*Die stadtrömische Christen*, s. 262-263) ostrożnie proponuje lokowanie walentynian właśnie w bogatszych warstwach społecznych.

COMMUNES ET ECCLESIASTICI IN IRENAEUS OF LYONS, *ADVERSUS HAERESES* III 15, 2

(Summary)

Irenaeus, bishop of Lyons in Gaul, only in few places of his *Adversus haereses* gives us a glimpse at social activity of the Valentinians. In *Adversus haereses* III 15, 2 he portrays them, speaking to „communes et ecclesiasticos". Using such a form, the Valentinians do not tend to distinguish non-gnostic members of the Church from their inner circle, as Irenaeus tries to present it, shifting very smoothly from *communes* to *simpliciores*. They underline rather the common share of all Christians in the Church, even if some of them still need some deeper exposition of the truth to fully participate in it.

Józef POCHWAT MS
(Kraków)

OBRAZ MARYI U ŚW. HIERONIMA W JEGO *KOMENTARZU DO EWANGELII WEDŁUG ŚW. MATEUSZA*

Jako chrześcijanie pytamy o Maryję, Matkę Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Niechrześcijanie, a nawet niewierzący, również zadają sobie podobne pytanie. Aby dać na nie odpowiedź, proponujemy sięgnąć do pism jednego z najwybitniejszych myślicieli starożytnego chrześcijaństwa Kościoła Zachodniego, św. Hieronima[1], księcia tłumaczy Pisma Świętego[2]. Urodził się około roku 347 w Strydonie w Dalmacji, a zmarł 30 września 419/420 w Betlejem[3]. Wiadomo, że otrzymał staranne wykształcenie. Na zlecenie papieża Damazego I, w latach 382-406 dokonał tłumaczenia Pisma Świętego z języków oryginalnych na język łaciński, tzw. *Wulgata*[4]. Warto zatem spojrzeć na Matkę Jezusa jego oczyma, jako że z pewnością miał on w sercu i pamięci postawę własnej matki względem niego i pozostałych członków swojej rodziny, z którą niestety był skłócony[5], a przede wszystkim dlatego, że był niekwestionowanym znawcą tekstu natchnionego i czołowym mariologiem okresu patrystycznego[6].

---

[1] Por. J. Czuj, *Święty Hieronim. Żywot-dzieła, charakterystyka*, Warszawa 1954; Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tłum. B. Durbajło, Warszawa 1977; E. Stanula, EK VI 851-853; SWP 187-191.

[2] Por. A. Klawek, *Princeps exegetarum. Ku czci św. Hieronima (420-1920)*, Poznań 1920.

[3] Hieronim urodził się około 347 a zmarł w 419 lub 420 r., por. SWP 189; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 520. Istnieją krańcowo różne opinie co do zamożności jego rodziny. I tak J. Huscenot (*Doktorzy Kościoła*, tłum. K. Wójtowicz, Częstochowa 2002, 110) podaje, że „Hieronim jest najstarszym synem i nadzieją zamożnego rodu. Przez trzynaście lat – do chwili narodzin siostry i brata – jest jedynakiem, rozpieszczanym przez rodziców". A. Żurek (*Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, 129) natomiast podaje: „Sam napisał: «urodzony w ubogim domu i w chacie wiejskiej, gdzie, z biedą, prosem i razowym chlebem mogłem zaspokoić burczenie żołądka»" (zob. Hieronymus, *Epistula* 52, 6).

[4] Por. E. Stanula, *Hieronim św.*, EK VI 852-853; SWP 190-191.

[5] Por. SWP 188: „Skłócony z rodziną, bo zachęcał młodszą siostrę do życia w klasztorze, kiedy ciotka jego, Castorina ('żmija Iberyjska') broniła siostrzenicy"; M. Starowieyski, *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998, 117: „Z rodzicami, jak się wydaje, stosunki nie układały mu się najlepiej, gdyż o nich niemalże nie wspomina w swoich dziełach. Wiemy jednak, że starali się oni o jego wykształcenie: najpierw w Akwilei a następnie w Rzymie, gdzie kształcił się u najlepszego ówczesnego gramatyka, Donata".

[6] Por. E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena*. *Studia teologiczne*

Wydawać by się bowiem mogło, że po upływie blisko szesnastu wieków od jego śmierci, wszystko, co dotyczy jego twórczości zostało już poddane wnikliwej analizie w rozprawach naukowych, okazuje się jednak, że chociaż o Maryi wielokrotnie otwarcie sie wypowiadał[7], to brak jest prac bezpośrednio traktujących o Niej w jego *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*[8]. Wobec tego faktu uzasadnione jest sięgnięcie do tego dzieła w celu wydobycia portretu Maryi, który św. Hieronim w nim, swoim piórem „namalował".

Niniejszy artykuł stanowi zatem próbę przedstawienia postaci Maryi w tym komentarzu. Problematyka ta została ujęta w sześciu punktach: 1. Maryja – Jej pochodzenie, 2. Maryja Dziewica – rola anioła, 3. Relacja między Józefem i Maryją – Józef nie jest ojcem Jezusa, 4. Wcielenie – Maryja Matką Jezusa, 5. Problem potomstwa Maryi poza Jezusem, 6. Maryja i publiczna działalność Jezusa Chrystusa.

1. Maryja – Jej pochodzenie. Św. Hieronim wykazuje zgodność Ewangelii, mimo pozornej rozbieżności tekstów, odwołując się do dzieł chronografa Juliusza Afrykańczyka i Euzebiusza z Cezarei. Widać więc, że

o Bogurodzicy, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 59: „św. Hieronim należał do czołowych mariologów ery patrystycznej".

[7] Por. np. *Contra Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*, PL 23, 183-206, tłum. W. Kania: Św. Hieronim, *Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 2: *Ojcowie Kościoła łacińscy*, Niepokalanów 1981, 80-100; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 526: „Św. Hieronim w roku 383 napisał dzieło pt. *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae.* W dziele tym zwraca się przeciw opinii, że Józef i Maryja mieli dzieci po narodzeniu Jezusa"; M. Starowieyski, *Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, „W drodze" 1988, nr 7 (179), s. 10: „W tym też czasie Helwidiusz i Bonosus przeczą dziewictwu Maryi; spotyka ich ostra odprawa ze strony św. Ambrożego († 397) i św. Hieronima († 420). Są to jednak herezje pozostające na marginesie Kościoła"; Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, s. 70-71: „Hieronim zaznaczył się zwłaszcza przez energiczną obronę dziewictwa Maryi także po zrodzeniu przez nią Chrystusa. W tym celu napisał osobną rozprawę polemiczną przeciwko Helwidiuszowi podzielającemu pogląd Tertuliana i Bonososa"; S. Longosz, *Niepokalane poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek)*, w: *Tota pulchra es Maria*, red. J. Kumala, Licheń 2004, 85: „Hieronim głosił, że Maryja jaśniała tak wielką czystością, że zasłużyła sobie na przywilej zostania Matką Bożą".

[8] Por. Hieronymus, *Commentarius in Matheum* [tak wydawca], ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, tłum. J. Korczak, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008. We *Wprowadzeniu* do przekładu (ŹMT 46, 1), redaktor A. Bandura podał cenną informację: „Na podstawie trzech listów napisanych przez Hieronima – siedemdziesiątego pierwszego, siedemdziesiątego trzeciego oraz siedemdziesiątego czwartego – znamy okoliczności powstania *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza*. Przez pierwsze miesiące 398 roku Hieronim nie mógł wstać z łóżka. Później powrócił na krótko do swych zajęć, ale znowu dosięgła go ciężka choroba. Często skarżył się na dolegliwości oczu, które w miarę przybywania lat coraz bardziej mu dokuczały. W liście do Lucyniusza Betyckiego wspominał, że długo był złożony chorobą i dopiero w czasie Wielkiego Postu zaczął nabierać sił (*List* LXXI 5). Wtenczas też przystąpił do pisania naszego komentarza. Jednak – jak zaznaczył w liście do Ewangelusa – z taką energią zabrał się do naszego dzieła, że źle wpłynęło to na jego słaby stan zdrowia (*List* LXXIII 10)".

już dużo wcześniej zastanawiano się nad zgodnością tekstu ewangelicznego z historią grecką i hebrajską. Hieronimowe dociekania odwołują się do wyników badań swoich poprzedników:

> „«Jakub zaś zrodził Józefa». Wypomina nam to miejsce Julian August[9] jako przykład rozbieżności u ewangelistów. Dlaczego – pyta on – ewangelista Mateusz uznał Józefa za syna Jakuba, Łukasz (por. Łk 3, 23) zaś nazwał go synem Helego? [Stawia zarzut], nie rozumiejąc zwyczaju Pism, że jeden mianowicie był mu ojcem naturalnym, drugi zaś według Prawa. Wiemy bowiem, że Mojżesz z polecenia Bożego nakazał, aby jeżeli brat albo krewny umrze bezdzietnie, inny wziął jego żonę i wzbudził potomstwo swemu bratu czy krewnemu (por. Pwt 25, 5). Szerzej to zagadnienie omawiali i Chronograf Afrykańczyk[10], i Euzebiusz z Cezarei w niezachowanym dziele[11] *O niezgodności Ewangelii*"[12].

W swej pracy badawczej św. Hieronim wykazuje królewskie pochodzenie rodowodu Jezusa Chrystusa według ciała. Zauważa, że z rodowodu tego zostało wykreślone imię Jorama do trzeciego pokolenia; chodziło bowiem o to, aby człowieka związanego z bezbożną Jezabel, nie umieszczać w rodowodzie Jezusa:

> „«Joram zaś zrodził Ozjasza, Ozjasz zaś zrodził Joatama». W czwartej Księdze Królewskiej czytamy (2Krl 8, 24-25; 11, 1-2), że Joram zrodził Ochozjasza, po śmierci którego jego siostra, a córka króla Jorama, Joszabet, wzięła swego bratanka Joasza i ocaliła go od zagłady zgotowanej przez Atalię. Po Joaszu wstąpił na tron jego syn Amazjasz (por. 2Krl 12, 22; 14, 1), po którym panował z kolei jego syn Azariasz (por. 2Krl 14, 21; 15, 1), zwany również Ozjaszem (por. 2Krl 15, 13.30; 2Krn 26, 1nn; Iz 1, 1). Po nim królem został jego syn Joatam (por. 2Krl 15, 32; 2Krn 26, 23). Dostrzegasz zatem, że zgodnie z prawdą historyczną w międzyczasie było jeszcze trzech królów, których Ewangelia tutaj pomija. Joram mianowicie nie zrodził Ozjasza, lecz Ochozjasza i pozostałych, których już wymieniliśmy. Zamiarem jednak

---

[9] Por. ŹMT 46, 12, przyp. 11: „Flavius Claudius Iulianus (331-363), cesarz od 361 r., wychowywany na siłę w chrześcijaństwie w wersji ariańskiej, żywił do niego nienawiść; jest autorem dzieła *Przeciw Galilejczykom*, zachowanego we fragmentach, zwalczał je m.in. Apolinary z Laodycei, za którym, być może, idzie Hieronim".

[10] Chronograf Juliusz Afrykańczyk (Sextus Iulius Africanus), autor († ok. 240) *Kroniki* w 5. księgach, opisującej dzieje świata od stworzenia do 221 r., mającej wykazać wyższość chrześcijaństwa nad światem pogańskim, a także encyklopedii zatytułowanej *Hafty* (*Kestoi*), oraz listu do Arystydesa (zachowany u Euzebiusza, HE I 7), w którym porusza wspomniane tu kwestie, por. Hieronymus, *De viris illustribus* 63 oraz jego *List* LXX 4; PG 10, 63-94 (*Kroniki*); Quasten I 399-400 ; DPAC II 1612-1613 ; SWP 237..

[11] Dzieło Euzebiusza *O niezgodności Ewangelii* (*De Evangeliorum diaphonia*), wspomniane w Hieronimowym *De viris illustribus* 81, zaginęło, zachowały się jedynie fragmenty i streszczenie (por. PG 22, 965-972 i PG 22, 893-901); ŹMT 46, 13, przyp. 15.

[12] Hieronymus, *In Matheum* I 16, CCL 77, 9, ŹMT 46, 12-13.

ewangelisty było rozmieszczenie w różnych okresach dziejów trzech cykli po czternaście osób, Joram zaś związał się z rodem bezbożnej Jezabel (por. 2Krl 8, 18; 2Krn 21, 6), dlatego pamięć o nim została wymazana aż do trzeciego pokolenia, aby się nie znalazł w rodowodzie świętego Narodzenia"[13].

Hieronim w swych obliczeniach pokoleń dochodzi do przekonania, że czternastym pokoleniem jest sam Chrystus:

„«A od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa czternaście pokoleń». Policz od Jechoniasza aż do Józefa, a znajdziesz pokoleń trzynaście. Czternastym pokoleniem będzie dopiero sam Chrystus"[14].

Dzięki cennej informacji, którą Hieronim podaje odnośnie do sposobu zapisu rodowodów w Piśmie Świętym (brak zwyczaju umieszczania wszystkich imion kobiet), dowiadujemy się o jego przekonaniu co do pochodzenia Józefa i Maryi z tego samego królewskiego rodu. Z tego zaś wynika, że Józef był zobowiązany przyjąć Maryję jako krewną; razem też udali się do zapisu w Betlejem:

„Odpowiemy takiemu, że po pierwsze nie jest zwyczajem Pisma, aby wplatać do rodowodu szereg niewiast, po drugie – Józef i Maryja pochodzili z jednego pokolenia, stąd był Józef zmuszony według Prawa przyjąć ją jako krewną, i wreszcie razem byli spisywani w Betlejem jako pochodzący – jak widać – z jednego rodu"[15].

Fakt, że Józef i Maryja byli krewnymi, pochodzącymi z tego samego rodu, potwierdza Hieronim relacją innego Ewangelisty, mianowicie Łukasza:

„«A gdy przybyli do Kafarnaum, przystąpili do Piotra poborcy didrachmy i powiedzieli: Wasz nauczyciel nie płaci didrachmy. Rzekli im: Płaci». Od Cezara Augusta Judea podlegała obowiązkowi płacenia daniny i wszyscy mieli być co do osoby spisani. Stąd i Józef, wraz ze swą krewną Maryją dał się zapisać w Betlejem (por. Łk 2, 5). A znowu domagają się od Niego podatku, ponieważ wychował się w Nazarecie, który jest miejscowością leżącą w Galilei, w pobliżu Kafarnaum. Ze względu jednak na wielkość znaków, poborcy nie mają śmiałości żądać tego od Niego, ale nachodzą ucznia i złośliwie pytają, czy zapłaci podatek, czy też sprzeciwi się woli Cezara, jak to też na innym miejscu czytamy: «Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?» (Mt 22, 17; Mk 12, 14; Łk 20, 22)"[16].

Strydończyk uważa, że Pismo Święte zadbało o to, aby poprzez ród Józefa ukazać pochodzenie Maryi[17].

---

[13] Tamże I 8-9, CCL 77, 8-9, ŹMT 46, 12.
[14] Tamże I 17, CCL 77, 9-10, ŹMT 46, 13.
[15] Tamże I 18, CCL 77, 10, ŹMT 46, 13.
[16] Tamże III 17, 24, CCL 77, 154, ŹMT 46, 121.
[17] Por. tamże I 1, 18, CCL 77, 10, ŹMT 46, 13: „Dlaczego począł się nie z prostej, zwykłej

Św. Hieronim przedstawia także cząstkę rodziny Najświętszej Maryi Panny: poznajemy ciotkę Jezusa, siostrę Maryi, Jego Matki. Podkreśla przy tym, że było czymś naturalnym, iż Jezus był otoczony rzeszą kobiet – taki bowiem był wówczas zwyczaj:

> „«Było zaś tam wiele kobiet z daleka, które szły za Jezusem z Galilei, usługując Mu». Było zwyczajem żydowskim i nie sprowadzało winy według starożytnego obyczaju ludu, że kobiety służyły nauczycielom pożywieniem i odzieniem ze swego mienia. Ponieważ mogło to wywołać zgorszenie u narodów [pogańskich], Paweł wspomina, że tego zaniechał: «Czy nie mamy władzy otaczania się siostrami, kobietami, tak jak to czynią pozostali apostołowie?» (1Kor 9, 5). Usługiwały Panu ze swego mienia, aby od nich czerpał to, co cielesne Ten, od którego one czerpały to, co duchowe, nie żeby Pan stworzeń potrzebował pokarmu, ale aby pokazać wzór dla nauczycieli, że powinni być zadowoleni z pokarmu i odzienia od uczniów. Ale popatrzmy, jakie miał współtowarzyszki: Marię Magdalenę, z której wyrzucił siedem złych duchów, Marię Jakubową i matkę Józefa, swoją ciotkę, siostrę Maryi, Matki Pana, i matkę synów Zebedeuszowych, która nieco wcześniej prosiła o królestwo dla dzieci (Mt 20, 21), i inne, o których czytamy w pozostałych Ewangeliach”[18].

2. Maryja Dziewica – rola anioła. Hieronim uzasadnia dziewictwo Maryi na podstawie przekazu Pisma Świętego, które jest precyzyjnym zapisem:

> „«On wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę». Nie powiedział ‘wziął swego syna i żonę swoją’, ale «Dziecię i Jego Matkę» – jako opiekun, nie mąż”[19].

Strydończyk zwraca uwagę na zapis Ewangelii, który wyraźnie ukazuje relację Józefa do Jezusa – dziecię, a nie syn, i relację do Maryi – opiekun, a nie mąż. Te jasno sformułowane odniesienia w sposób jednoznaczny określają dziewictwo Maryi.

Oto inny dowód potwierdzający, zdaniem Hieronima, dziewictwo Maryi:

> „«Józefie, synu Dawida, nie bój się przyjąć Maryi, twej Małżonki». Wyżej już wspomnieliśmy, że oblubienice są nazywane żonami. Szerzej wyjaśniamy to w piśmie[20] przeciw Helwidiuszowi”[21].

Hieronim przypomina, że w Piśmie Świętym, narzeczone nazywane są małżonkami. Odwołuje się do tego w swoim traktacie *Adversus Helvidium de*

---

dziewicy, ale z poślubionej?”. Hieronim zwraca uwagę na fakt pochodzenia Józefa z rodu Dawida: chodzi mu bowiem o zwrócenie uwagi na fakt, pochodzenia Maryi z tego samego rodu, co i on, gdy mówi: „Należy zauważyć również, że o Józefie mówi się jako o synu Dawida, aby pokazać pochodzenie także Maryi z rodu Dawida” (tamże I 1, 20, CCL 77, 11, ŹMT 46, 14).

[18] Tamże IV 27, 55, CCL 77, 277, ŹMT 46, 208-209.

[19] Tamże I 2, 21, CCL 77, 15, ŹMT 46, 17.

[20] *Przeciwko Helwidiuszowi* – pismo św. Hieronima z 383 r., zob. wyżej przypis 7.

[21] *Hieronymus, In Matheum* I 1, 20, CCL 77, 11, ŹMT 46, 14.

perpetua virginitate beatae Mariae, który wcześniej, w obronie dziewictwa Maryi, napisał.

Nasz Komentator zwraca uwagę na fakt przyjścia anioła Gabriela do Maryi.

> „«A oto powstało wielkie trzęsienie ziemi. Albowiem anioł Pański zstąpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim. Postać jego jaśniała jak błyskawica, a szaty jego były białe jak śnieg». Pan nasz, jeden i ten sam Syn Boży i Syn Człowieczy, zgodnie z obiema naturami: boską i cielesną, wskazuje na znak swej wielkości i pokory. Stąd i w tym miejscu, chociaż jest człowiekiem, który został ukrzyżowany, pogrzebany i zamknięty w grobie przywalonym kamieniem, to jednak znaki zewnętrzne [wskazują na Niego jako] na Syna Bożego: zaćmione słońce, ogarniające ciemności, trzęsienie ziemi, rozdarta zasłona, pękające skały, zmarli wskrzeszeni, służba aniołów, która od początku Jego narodzenia potwierdzała Boga. Do Maryi przyszedł Gabriel (por. Łk 1, 26-28), z Józefem rozmawia anioł (por. Mt 1, 20; 2, 13.19), anioł obwieszcza pasterzom (por. Łk 2, 8-12), później słychać chór aniołów: «Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli» (Łk 2, 14), kuszony jest na pustkowiu, a po zwycięstwie [nad szatanem] zaraz aniołowie Mu usługują (por. Mt 4, 11]. Także teraz przychodzi anioł, stróż grobu Pańskiego i w jaśniejącej szacie wskazuje na chwałę triumfującego. Również kiedy Pan wstępuje do niebios, dostrzec możemy dwóch aniołów na Górze Oliwnej obiecujących apostołom drugie przyjście Pana (por. Dz 1, 10-11)”[22].

Maryja jest dziewicą, skoro zapłodnienia w Niej dokonuje w sposób tajemniczy Duch Święty, a nie Józef w sposób naturalny[23].

3. Relacja między Józefem i Maryją – Józef nie jest ojcem Jezusa. Św. Hieronim przedstawia Józefa, męża Maryi, ukazując jego relację zarówno do Niej, jak i do Jezusa:

> „«Gdy Matka Jego Maryja została poślubiona [Józefowi]». Dlaczego począł się nie z prostej, zwykłej dziewicy, ale z poślubionej? Po pierwsze, aby poprzez ród Józefa ukazać też pochodzenie Maryi. Po drugie, by nie została ukamienowana przez Żydów jako nierządnica. Po trzecie, aby miała pociechę uciekając do Egiptu. Męczennik Ignacy[24] podaje także czwarty powód poczęcia z poślubionej: otóż aby – jak mówi – Jego narodziny były ukryte przed diabłem, ponieważ nie sądził, że urodził się z dziewicy, ale z małżonki”[25].

Hieronim stwierdza zatem fakt poślubienia Maryi przez Józefa, to zaś wydarzenie ma konkretne znaczenie: zaślubiny pomagały Maryi uniknąć

---

[22] Tamże IV 28, 2-3, CCL 77, 279-280, ŹMT 46, 210-211.

[23] Por. tamże I 1, 18, CCL 77, 10, ŹMT 46, 13-14.

[24] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 19, 1.

[25] Hieronymus, *In Matheum* I 1, 18, CCL 77, 10, ŹMT 46, 13.

ukamienowania, którym karano w Prawie nierządnice; ślub sprawiał, że Maryja nie pozostanie sama w czasie ucieczki na emigrację do obcego kraju, do Egiptu. Hieronim idąc za św. Ignacym Antiocheńskim, przypomina jeszcze inny powód ślubu Maryi z Józefem, a mianowicie, że narodzenie Jezusa z małżonki miało ukryć przed diabłem Jego Bóstwo. Diabeł, zdaniem Hieronima, niczego nie podejrzewał w narodzeniu Jezusa z Maryi, małżonki Józefa. Mógłby natomiast mieć powód do podejrzeń, gdyby wiedział, że Jezus urodził się z dziewicy.

Hieronim przedstawiając osobę Józefa, jako człowieka o wysokich walorach moralnych, broni pośrednio dziewictwa Maryi:

> „«Józef zaś, jej mąż, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał jej narazić na zniesławienie, zamierzał oddalić ją potajemnie». Jeśli ktoś łączy się z nierządnicą, «staje się z nią jednym ciałem» (1Kor 6, 16). A w Prawie jest przepisane, że nie tylko sami oskarżeni są winni grzechu, ale także ten, kto świadom jest [zbrodni popełnionych przez kogoś innego]. W jaki sposób Józef został nazwany sprawiedliwym, skoro zataił zbrodnię swojej Małżonki? Ale to jest świadectwem [ku obronie] Maryi, że Józef, znając jej czystość i zdumiewając się nad tym, co się wydarzyło, ukrywa milczeniem tę, której tajemnicy nie znał”[26].

Nasz Komentator, chcąc wykazać sprawiedliwość Józefa, powołuje się na słowa Pisma Świętego. Prawo Starego Testamentu mówi, że połączenie się z nierządnicą sprawia bycie z nią jednym ciałem. Józef rozumuje poprawnie, zna bowiem Prawo, według którego złączenie się z kimś, kto popełnił grzech, jest wzięciem odpowiedzialności za ten grzech na samego siebie. Józef, zdaniem Hieronima, daje świadectwo, że Maryja jest czysta i niewinna, a także udowadnia swoją czystość względem Niej. Józef jest przekonany, że uczestniczy w jakiejś nieznanej tajemnicy, wobec której przyjmuje postawę milczenia.

Egzegeta nasz zwraca też uwagę na sam zapis Ewangelii według św. Mateusza, który wyraźnie określa relację Józefa do Jezusa, nie słowem syn, lecz dziecię – co oznaczałoby jego naturalne ojcostwo, i jednocześnie relację do Maryi, jako opiekuna, a nie męża[27]:

> „«Tak zaś było z narodzeniem Chrystusa». Uważny czytelnik mógłby zapytać: skoro Józef nie jest ojcem Zbawiciela, to jaki związek z Panem ma rodowód doprowadzony do Józefa?”[28].

Hieronim zatem wykazuje na podstawie rodowodu Jezusa fakt, że Józef nie był Jego ojcem.

---

[26] Tamże I 1, 19, CCL 77, 11, ŹMT 46, 14.

[27] Por. tamże I 2, 21, CCL 77, 15, ŹMT 46, 17: „«On wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę». Nie powiedział «wziął swego syna i żonę swoją», ale «Dziecię i Jego Matkę» – jako opiekun, nie mąż”.

[28] Tamże I 1, 18, CCL 77, 10, ŹMT 46, 13.

Wiadomo, że z ojcostwem naturalnym wiąże się intymne współżycie z małżonką. Hieronim wyklucza taką możliwość i przestrzega swoich czytelników, aby nie ulegali takiemu myśleniu:

> „«Zrodził Józefa, męża Maryi». Niech na dźwięk słowa ‘męża’ nie wkrada się do twego serca podejrzenie pożycia małżeńskiego, ale pamiętaj o stylu Pisma, które zwykło narzeczone nazywać żonami”[29].

Nasz Egzegeta poucza o stylu Pisma Świętego, które żonami nazywa także narzeczone, tutaj zaś wyraża swoje przekonanie o tym, iż nie do pomyślenia było współżycie przed ślubem z narzeczoną.

Hieronim przedstawia jeszcze inny argument, dowodzący czystości intymnej pomiędzy Józefem i Maryją:

> „«Józef zaś, powstawszy ze snu, uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: przyjął swoją Małżonkę, lecz nie zbliżał się do niej, aż porodziła swojego pierworodnego Syna». W oparciu o to miejsce niektórzy przewrotnie podejrzewają, że Maryja miała też innych synów. Powiadają oni, że nie mówi się przecież o kimś ‘pierworodny’, jeśli nie posiadałby braci. Tymczasem dostrzec tu można zwyczaj Boskich Pism, że pierworodnym nie tego zwą, po którym następują bracia, lecz tego, który po prostu urodził się pierwszy. Czytaj wspomnianą wyżej książkę przeciw Helwidiuszowi”[30].

Hieronim wyjaśniając trudne miejsce tego zapisu ewangelicznego, dotyczącego ewentualnego współżycia Maryi z Józefem, dowodzi, że Pismo Święte słowo pierworodny nie odnosi do tego, kto ma innych braci, ale do tego, kto urodził się pierwszy; tę kwestię szerzej omawia w swoim dziele *Adversus Helvidium*.

Kolejnym argumentem przybliżającym relację między Józefem i Maryją jest wskazanie na Osobę zapoczątkowującą życie w łonie Maryi:

> „«Zanim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego». Nie przez kogo innego została znaleziona, jak przez Józefa, który przez swobodę prawie małżeńską znał niemal wszystko u swej przyszłej Małżonki. Co zaś się tyczy słów: «Zanim zamieszkali razem», nie wynika z tego, że później zamieszkali, lecz Pismo wskazuje jedynie na to, co się nie stało”[31].

Sprawcą życia w łonie Maryi jest Duch Święty, nie zaś Józef. Ten znał swoją przyszłą małżonkę, jak zauważa Hieronim, prawie tak, jak mąż żonę. „Prawie”, to znaczy, nie do końca, co wyklucza między innymi współżycie małżeńskie,

---

[29] Tamże I 1, 16, CCL 77, 9, ŹMT 46, 13.

[30] Tamże I 1, 24-25, CCL 77, 12, ŹMT 46, 15.

[31] Tamże I 1, 18, CCL 77, 10-11, ŹMT 46, 13-14. Warto zwrócić uwagę, że św. Jan Chryzostom jest innego zdania, twierdząc, że Maryja mieszkała z Józefem, por. J. Pochwat, *Spojrzenie św. Jana Chryzostoma na Matkę Jezusa. Studium „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, w: *Maryja Matka Jezusa*, Studia Salettensia 3, Kraków 2008, 78, przyp. 44.

w którym małżonkowie nie mają przed sobą żadnych tajemnic. Dla Hieronima wyrażenie „Zanim zamieszkali razem" nie dowodzi, że później zamieszkali. On uważa, że Pismo Święte wskazuje na fakt, który już miał miejsce, to znaczy, poczęcie dziecka w łonie nastąpiło przed zawarciem małżeństwa i zamieszkaniem razem z Józefem, a to jest wystarczającym dowodem na to, że Józef nie był naturalnym ojcem Jezusa.

Hieronim zachęca czytelnika do uważnej lektury Pisma Świętego:

> „«I zasmucił się król». Jest zwyczajem Pism, aby powszechną opinię tak autor przedstawił, jak w owym czasie wszyscy wierzyli. Tak jak Józef przez samą także Maryję jest zwany ojcem Jezusa (por. Łk 2, 48), tak i teraz jest o Herodzie powiedziane: «zasmucił się», ponieważ tak sądzili współbiesiadnicy. Jako pełen kunsztu zabójca ukrywa swój zamysł i przybiera smutek na twarzy, w sercu mając wesele"[32].

Komentator nasz uzasadnia, że nazwanie Józefa ojcem Jezusa jest tylko ukazaniem powszechnego wówczas o tym mniemania, a nie stwierdzeniem stanu faktycznego. Ukazuje to na przykładzie Heroda, o którym współbiesiadnicy sądzili, że się smucił, gdy tymczasem, tak naprawdę w sercu miał wielką radość.

Egzegeta ze Strydonu wyjaśnia również znaczenie imienia Jezus, które oznacza 'Zbawiciel' i zaznacza, że imię to ma Mu nadać Józef:

> „«I nazwiesz Go imieniem Jezus, On bowiem zbawi swój lud». Jezus po hebrajsku znaczy 'Zbawiciel'. Zaznaczył więc ewangelista etymologię Jego imienia, mówiąc: «Nazwiesz Go imieniem» Zbawiciel, bo On «zbawi swój lud»"[33].

Uważa też, że potwierdzeniem sprawiedliwości Józefa, przejawiającej się w jego milczeniu, jest interwencja anioła podczas jego snu:

> „Z życzliwością właściwą osobie łagodnej anioł przemawia do niego we śnie, aby potwierdzić jego sprawiedliwość przejawiającą się w milczeniu"[34].

Anioł interweniuje, aby pobudzić Józefa do obrony Dziecięcia:

> „«Oto anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi, mówiąc: Wstań, weź dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu». Kiedy wziął Dziecię i Jego Matkę, aby udać się do Egiptu? W nocy bierze i w ciemnościach. Gdy zaś wraca do Judei, w Ewangelii nie wspomina się już o ciemnościach i nocy"[35].

Hieronim podkreśla, że ucieczka Józefa z Maryją i Jezusem odbyła się w nocy, pod osłoną ciemności. Gdy natomiast wracają do Judei, nie ma już mowy ani o ciemnościach, ani o nocy.

---

[32] Hieronymus, *In Matheum* II 14, 9, CCL 77, 118, ŹMT 46, 94.
[33] Tamże I 1, 21, CCL 77, 11, ŹMT 46, 14.
[34] Tamże I 1, 20, CCL 77, 11, ŹMT 46, 14; zob. tamże IV 28, 2-3; I 1, 24-25.
[35] Tamże I 2, 13, CCL 77, 14, ŹMT 46, 16.

Komentator nasz zwraca też uwagę na magów, do których we śnie przemawia Pan:

> „«A otrzymawszy we śnie odpowiedź, aby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny». Ofiarowali Panu dary, a teraz dostają odpowiedź. Odpowiedź zaś, (co po grecku mówi się χρηματισθέντες), jest im udzielona nie przez anioła, lecz przez samego Pana, aby ukazać przywilej Józefa [wynikły z jego] zasług. Wracają zaś inną drogą, albowiem nie wolno im było włączać się do grona niewiernych Żydów”[36].

Magowie również otrzymują nadprzyrodzoną interwencję we śnie. Po ofiarowaniu darów Panu otrzymują odpowiedź. Hieronim podkreśla, że magowie odpowiedź otrzymują nie od anioła, ale bezpośrednio od samego Pana. Dzieje się tak, jego zdaniem, ze względu na przywilej Józefa, wynikły z jego zasług. O jaki przywilej i zasługi chodzi? – tego niestety nie wyjaśnia.

4. Wcielenie – Maryja Matką Jezusa. Hieronim wykazuje, że przyjście Zbawiciela zapowiedziane było już w Starym Testamencie:

> „«A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo wypowiedziane przez Pana za pośrednictwem proroka: Oto Panna będzie miała w łonie i porodzi». Zamiast zapisanego przez ewangelistę Mateusza: będzie miała w łonie, u proroka czytamy ‘przyjmie do łona’ (por. Iz 7, 14). Ale prorok zapowiada przyszłość i wskazuje na to, co nastąpi, pisze zatem ‘przyjmie’; ewangelista zaś, skoro już nie o przyszłości, a o czasie minionym opowiada, zamienił ‘przyjmie’ na ‘będzie miała’. Kto bowiem ‘ma’, nie zamierza już ‘przyjmować’. Coś takiego czytamy również w Psalmach: «Wstąpiwszy na wyżynę, wziął jeńców do niewoli, przyjął dary w ludziach» (Ps 67 [68], 19). Przytaczając to świadectwo, Apostoł (por. Ef 4, 8) nie powiedział ‘przyjął’, ale ‘rozdał’, ponieważ tam wskazano na przyszłość, że zamierza przyjąć, tu zaś jest mowa o Tym, który już dał to, co otrzymał”[37].

Różnica tekstów Starego i Nowego Testamentu polega na tym, że Stary Testament zapowiadał przyjście, dlatego użyty czas na określenie tegoż jest czasem przyszłym, natomiast w Nowym użyty jest czas przeszły, ponieważ mówi on o przeszłości i zamienia czasownik ‘przyjmie’ na ‘będzie miała’, co oznacza, że już ‘ma’. Na udowodnienie tego Egzegeta posługuje się tekstami *Psalmu* 67 [68], 19 i *Listu do Efezjan* 4, 8.

Nieco dalej zaś zauważa:

> „«Zaprawdę powiadam wam: Pomiędzy narodzonymi z niewiasty nie powstał większy od Jana Chrzciciela». Pomiędzy narodzonymi – powiada – z niewiasty. Wyniesiony jest zatem ponad tych ludzi, którzy zostali zrodzeni

[36] Tamże I 1, 12, CCL 77, 13-14, ŹMT 46, 15-16.
[37] Tamże I 1, 22, CCL 77, 11-12, ŹMT 46, 14-15.

> z niewiast i ze współżycia z mężem, nie zaś ponad Tego, który narodził się z Dziewicy i Ducha Świętego. Chociaż w tym, co powiedział: «Pomiędzy narodzonymi z niewiasty nie powstał większy od Jana Chrzciciela», nie wyróżnił Jana ponad pozostałych proroków, patriarchów i wszystkich ludzi, lecz właśnie pozostałych zrównał z Janem. Nie wynika bowiem zaraz, że jeżeli inni nie są więksi od niego, to on jest większy od innych, lecz że podobny jest do innych świętych"[38].

Na tle narodzenia Jana Chrzciciela Egzegeta nasz ukazuje narodziny Jezusa Chrystusa z Dziewicy i Ducha Świętego, potwierdzając tym samym Jego Boskie i ludzkie pochodzenie w fakcie Wcielenia.

Św. Hieronim piszący *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* ma na uwadze przede wszystkim tych, którzy negują Wcielenie Jezusa Chrystusa:

> „«A widząc Go kroczącego po morzu, zlękli się, mówiąc: To zjawa». Jeśli według Marcjona i Manicheusza Pan nasz nie narodził się z Dziewicy, lecz był postrzegany jako zjawa, dlaczego teraz apostołowie boją się, czy nie widzą zjawy?"[39].

Komentator nasz zbija argumenty Marcjona i Manicheusza, używając ich broni. Stwierdza, że gdyby apostołowie nie wiedzieli, iż Jezus narodził się z Maryi, nie baliby się Jezusa jako zjawy kroczącej po jeziorze Tyberiadzkim. Jezus zatem nie jest jakąś fatamorganą, czy urojeniami niezrównoważonego umysłu, lecz istotą z krwi i ciała, realnym człowiekiem.

Strydończyk, jako uważny badacz tekstu natchnionego, napomina także Żydów:

> „«Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, bo zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi, sami nie wchodzicie, a wchodzącym nie pozwalacie wejść». Mają uczeni w Piśmie i faryzeusze znajomość Prawa i Proroków, wiedzą, że Chrystus jest Synem Bożym, dobrze wiedzą, że narodził się z Dziewicy, lecz kiedy domagają się zysku od podległego sobie ludu, wtedy ani sami nie wchodzą do królestwa niebieskiego, ani nie pozwalają wejść tym, którzy mogli wejść. To jest to, o co oskarża u proroka Ozeasza: «Zatajli kapłani drogę, zamordowali mieszkańców Sychem» (Oz 6, 9 LXX), i znowu: «Kapłani nie powiedzieli, gdzie jest Pan» (Jr 2, 8). Zresztą przecież każdy nauczyciel, który gorszy swych uczniów złymi uczynkami, zamyka przed nimi królestwo niebieskie"[40].

Egzegeta jasno wskazuje na fakt, że zarówno uczeni w Piśmie, jak i faryzeusze, wiedzieli o narodzinach Chrystusa z Dziewicy, zarzuca im jednak utrudnianie innym wejścia do królestwa niebieskiego.

---

[38] Tamże II 11, 11, CCL 77, 80, ŹMT 46, 66; por. tamże I 1, 18.

[39] Tamże II 14, 26, CCL 77, 124, ŹMT 46, 98-99.

[40] Tamże IV 23, 13, CCL 77, 213, ŹMT 46, 163.

Hieronim mówiąc o Wcieleniu i narodzeniu Jezusa zwraca uwagę jeszcze na dwa fakty. Pierwszym jest określenie miejsca przyjścia na świat Jezusa:

> „«A oni rzekli do niego: W Betlejem Judejskim». Błąd kopistów; sądzę bowiem, że pierwotnie ewangelista wydał tak, jak czytamy w [tekście] hebrajskim – 'judzkim', nie 'judejskim'. Czy jest gdzieś bowiem jakieś Betlejem pośród innych narodów, by dla rozróżnienia dopisywać 'judejskim'? 'Judzkim' zaś trzeba napisać, bo jest jeszcze inne Betlejem w Galilei. Czytaj Księgę Jozuego syna Nuna (por. Joz 19, 15). Zresztą, jeśli weźmiemy Księgę Micheasza, też tam znajdujemy takie świadectwo: «A ty Betlejem, ziemio Judy» (Mi 5, 1)"[41].

Komentator przy określeniu miejsca narodzenia Jezusa, wykazuje błąd kopistów udowadniając, że sformułowanie „Betlejem Judejskie" jest błędne. Prawidłowym natomiast jest „Betlejem Judzkie". Drugim zauważonym faktem jest dziwne zjawisko astronomiczne:

> „«Ujrzeliśmy bowiem Jego gwiazdę na Wschodzie». Na zawstydzenie Żydów, aby o narodzeniu Chrystusa dowiedzieli się od pogan, ukazuje się gwiazda na Wschodzie, o której pojawieniu się wiedzieli z przepowiedni Balaama (którego byli jakby następcami). Czytaj Księgę Liczb (por. Lb 24, 17). Prowadzeni są zaś magowie przez gwiazdę do Judei, aby kapłani pytani przez magów, gdzie się narodził Chrystus, nie mogli mieć wytłumaczenia dla swej niewiedzy o Jego przyjściu"[42].

Egzegeta zwraca tu uwagę na zjawisko towarzyszące narodzeniu Jezusa, którym była gwiazda na Wschodzie. Twierdzi, że Żydzi pytani przez magów o miejsce narodzenia Jezusa, zmuszeni byli niejako o tym fakcie się dowiedzieć. Dodaje również, że było to powodem wstydu dla Żydów, aby dowiadywać się o takiej nowinie od pogan, z przepowiedni Balaama.

5. Problem potomstwa Maryi poza Jezusem. Hieronim zna dobrze problemy, z którymi może się spotkać czytelnik Pisma Świętego. Jednym z nich może być kwestia innego potomstwa Maryi, oprócz Jezusa. Egzegeta nasz wyjaśnia to zagadnienie w sposób następujący:

> „«Wyciągnąwszy rękę w stronę uczniów, rzekł: Oto matka moja i bracia moi». Oto ci są matką moją, którzy Mnie rodzą codziennie w duszach u wiernych, oto ci są mymi braćmi, którzy wypełniają dzieła Ojca mojego. Więc nie wyparł się matki, jak chcieli Marcjon i Manicheusz, aby był uważany za narodzonego ze zjawy, lecz wyniósł apostołów ponad pokrewieństwo, byśmy i my, w tym porównywaniu miłości, stawiali wyżej ducha ponad ciało. «Oto Matka twoja i bracia twoi stoją na dworze, szukając Cię».

[41] Tamże I 2, 5, CCL 77, 13, ŹMT 46, 15.
[42] Tamże I 2, 2, CCL 77, 12-13, ŹMT 46, 15.

> Niektórzy podejrzewają, że bracia Pana to synowie urodzeni z innej żony Józefa, [twierdzą tak], idąc za jakimiś bredniami z apokryfów i wymyślają [w tym celu nawet] kobietkę, niejaką Eskę. My zaś, tak jak to zapisaliśmy w dziełku przeciw Helwidiuszowi[43], termin 'bracia Pańscy' rozumiemy nie jako synów Józefa, lecz kuzynów Zbawiciela, a dzieci Marii, ciotki Pana, która jest nazywana matką Jakuba Mniejszego, Józefa i Judy, o których w innym miejscu Ewangelii czytamy, że są nazwani braćmi Pana (Mt 13, 55). Całe zaś Pismo świadczy o tym, że krewni są nazywani braćmi. Powiedzmy inaczej: Zbawiciel przemawia do tłumów, w sensie głębszym poucza narody. Jego Matka i bracia, tj. synagoga i lud żydowski, stoją na zewnątrz i pragną wejść, stają się niegodni słuchać Jego mowy; a kiedy proszą i szukają, i wysyłają posłańca, otrzymują odpowiedź, że mają wolną wolę i mogą wejść, jeśli chcą i sami uwierzyć. Jednak nie będą mogli wejść, jeśli innych nie poproszą"[44].

Św. Hieronim nazywa tu „matką" Jezusa tych, którzy Go rodzą w duszach u wiernych, „braćmi" zaś tych, którzy wypełniają dzieła Jego Ojca. Jezus nie wypiera się swej matki, lecz przedkłada ducha ponad ciało; Egzegeta wykazuje tu błąd Marcjona i Manicheusza. Inny problem, który porusza, to zarzut, że Józef miał dzieci z innej żony. Hieronim wie, że takie brednie pochodzą z apokryfów, nie jest to dla niego zaskoczeniem, one je po prostu zna. Odwołując się do cytowanego już przez siebie swojego dzieła *Przeciw Helwidiuszowi*, jest przekonany, że 'bracia Jezusa', o których mowa w tekście, są Jego kuzynami, podobnie jak dzieci Marii, ciotki Jezusa, która była matką Jakuba Mniejszego, Józefa i Judy. Komentator nasz podkreśla, że w całym Piśmie Świętym krewnych nazywa się braćmi; uważa, że postawa Jezusa wzywa wszystkich do uwierzenia w Niego; jest logiczny w swoim rozumowaniu: skoro nie było współżycia Maryi z Józefem, to nie może być mowy o potomstwie przez nich zrodzonym.

6. Maryja i publiczna działalność Jezusa Chrystusa. Początkującemu czytelnikowi Słowa Bożego trudność może sprawiać niedelikatne pozornie zachowanie Jezusa wobec swej Matki Maryi:

> „«Gdy On jeszcze przemawiał do tłumów, oto Jego Matka i bracia stanęli na dworze i chcieli z Nim mówić. Ktoś rzekł do Niego: Oto twoja Matka i bracia twoi stoją na dworze i chcą mówić z Tobą». Oddany był Pan zadaniu głoszenia słowa, zajęty nauczaniem ludu, posługą przepowiadania, Matka i bracia przychodzą, stają na dworze, chcą rozmawiać. Wtedy ktoś informuje Zbawiciela, że Jego Matka i bracia stoją na dworze, szukając Go. Wydaje mi się, że ten informator nie informuje tak po prostu i przypadkiem, lecz gotuje zasadzkę, [sprawdzając Go], czy ciało i krew przedłoży ponad czynności du-

[43] Por. Hieronymus, *Contra Helvidium* 16-17.
[44] Hieronymus, *In Matheum* II 12, 49-50, CCL 77, 100-101, ŹMT 46, 81.

chowe. Stąd też i Pan, nie żeby wyprzeć się Matki i braci wzgardził zwróceniem się [w ich stronę], ale aby dać odpowiedź podstępnemu”[45].

Św. Hieronim jest przekonany, że Jezus nie wzgardził tu swoją Matką, lecz dał odpór podstępnemu pytaniu. Uważał też, że Jezus pouczył tu o tym, iż najważniejsza jest wiara i przebywanie w obecności Bożej, a to są wartości wyższe od rodzinnych więzów.

***

Św. Hieronim prezentując Maryję, wiąże Ją ściśle z życiem i osobą Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Maryja pochodząca z rodu królewskiego, zostaje wybrana na matkę Boga. Głęboko wierząca i ufająca Bogu widziała i rozmawiała z aniołem posłańcem Bożym. Komentator ze Strydonu poświęca też dużo uwagi Józefowi, którego Bóg przewidział jako pomocnika dla Jego Syna i Maryi. Maryja bowiem potrzebowała kogoś, kto pomógłby Jej w tym niezwykłym zadaniu, do którego została wybrana. W kontekście relacji między Maryją i Józefem, Hieronim ukazuje troskę Boga o godność, jedność i świętość małżeństwa i rodziny. Będąc kompetentnym znawcą Pisma Świętego, w swoim *Komentarzu* liczy się z wynikami badań wcześniej nad nim prowadzonych oraz prezentuje znajomość literatury, która powstała wokół Słowa Bożego – zna apokryfy. Rozważając Ewangelię według św. Mateusza, a więc tekst Nowego Testamentu, ukazuje jej rozumienie w pełnym wymiarze, postrzegając ją poprzez Stary Testament. Wykazuje, że w objawieniu Boga jest ciągłość, nie ma przeciwstawienia Nowego Testamentu Staremu Przymierzu i odwrotnie.

Studium *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza*, autorstwa św. Hieronima, zaprasza do rozważania prawdy o Wcieleniu Pana i zachęca do przemyślenia w obecnym czasie wartości na wskroś ludzkich: narzeczeństwa, dziewictwa, małżeństwa (wyłącznie pomiędzy mężczyzną i kobietą), macierzyństwa i ojcostwa. Postawa Maryi i Józefa nakłania do czerpania przykładu do życia w odniesieniu do Boga, do bliźniego i samego siebie. Te zaś refleksje – jak się wydaje – w sposób wystarczający uzasadniają sensowność analizowania *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza* Tłumacza ze Strydonu – starożytnego znawcy tekstu natchnionego, mimo iż od jego śmierci upłynęło już niemal szesnaście wieków. Mamy nadzieję, że i te skromne uwagi mogą się przyczynić do pogłębiania relacji do Maryi i Jezusa, tak w życiu osobistym, jak i w posłudze duszpasterskiej.

[45] Tamże II 12, 46-47, CCL 77, 100, ŹMT 46, 80-81.

IMAGE OF MARY IN ST JEROME'S *COMMENTARY ON THE GOSPEL ACCORDING TO MATTHEW*

(Summary)

According to St Jerome (347-420) there is an unbreakable link between Mary and life, as well as the plans of Jesus Christ, the Son of God. She is chosen by God for the role that he has assigned her. St Jerome presents Mary as a woman and a virgin. He shows the fatherhood of God in relation to Jesus and excludes the physical fatherhood of Joseph. While giving to Mary the task that is beyond human abilities, God provides help in the person of a righteous man to be her husband and the foster father of His Son, Jesus. Jerome also shows God's concern for the dignity of marriage and the family, in their natural dimension (the union between a man and a woman only). Basing this on the Scripture and the way of expression in Hebrew, he rejects the hypothesis of the brothers and sisters of Jesus. St. Jerome knows very well the results of Scripture research as well as other writings - Apocrypha. He rejects the opinions of the Marcionites and the Manicheans. He stresses the reality of the incarnation of Jesus, the Son of God and emphasizes the virginity of Mary. In modern times, the *Commentary on the gospel according to Mathew* by St Jerome invites us to a deeper reflection on engagement, marriage and virginity, maternity and paternity as well as trust in God and confidence between spouses.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Marta PRZYSZYCHOWSKA
(Warszawa, UKSW)

NATURA LUDZKA JAKO ZAGUBIONA OWCA W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Wydawać by się mogło, że przypowieść o zagubionej owcy (Mt 18, 12-14; Łk 15, 4-7) ma przede wszystkim na celu uzmysłowienie nam miłości Boga względem grzeszników i Jego pragnienia, by każdego z nich odzyskać. I taką interpretację Ojcowie Kościoła, oczywiście, znają i wykorzystują. Niemniej już bardzo wcześnie, bo w II wieku po Chrystusie, pojawiają się zupełnie inne wyjaśnienia obrazu błądzącej i odnalezionej owcy. Owcą jest nie tylko pojedynczy grzesznik, ale cała ludzka natura, która zbłądziła przez grzech, lecz została odnaleziona i odnowiona dzięki wcieleniu Syna Bożego. W Kościele starożytnym przekonanie o wspólnotowym wymiarze życia człowieka było czymś oczywistym, wypływającym zresztą z przekazu biblijnego[1]. Jednak niektórzy Ojcowie rozumieli tę wspólnotę o wiele głębiej – wyobrażali sobie ludzkość jako żywą, organiczną jedność. Taka koncepcja ludzkiej natury wypływa z jednej strony z charakterystycznego dla greckiego sposobu myślenia zainteresowania bardziej naturą niż jednostkami[2], z drugiej zaś z przesiąknięcia filozofią, widocznego w teologii patrystycznej od samego jej początku. Koncepcja jedności ludzkiej natury została rozwinięta właśnie przez Ojców najbardziej zafascynowanych filozofią: Ireneusza z Lyonu, Metodego z Olimpu, Grzegorza z Nyssy. Oprócz wspomnianych pisarzy będę w tym artykule cytować jeszcze Orygenesa i Ambrożego, którzy stanowią przykład innej interpretacji przypowieści o owcy, jednak i oni mówią przy tej okazji o jedności ludzkiej natury. Każdy z nich rozumie tę jedność nieco inaczej, lecz w interpretacji zagubionej owcy mają punkty wspólne, które pozwalają na zestawienie ich wypowiedzi ze sobą.

1. Owca to ludzka natura. Pierwszym, który w zagubionej owcy dostrzegł zabłąkaną ludzkość, był Ireneusz z Lyonu († ok. 202), gdy pisał:

---

[1] Por. H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon témoin de la tradition des apôtres*, Paris 1974, 261.

[2] Por. J. Daniélou, *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, RSR 30 (1940) 345.

> „Ręka Boga, która stworzyła nas na początku i stwarza w łonie matki, ta sama ręka w ostatnich czasach wyszukała nas zagubionych, odzyskała i wzięła na ramiona zagubioną owcę, i z radością przywróciła ją do stada życia”[3].

Odwołanie do przypowieści o owcy pojawia się u niego wielokrotnie, często jako część argumentacji, mającej przekonać czytelników, że Chrystus zbawia to samo stworzenie, które stworzył na samym początku – czyli Adama. Ireneusz podejmuje problem zbawienia pierwszego człowieka w związku z twierdzeniami Tacjana, że ludzie, owszem, zbawienia dostępują, ale nie Adam, który sprowadził na świat zło i grzech[4]. Ireneusz odpowiada:

> „Łudzą się ci, którzy zaprzeczają zbawieniu Adama i sami siebie wykluczają z życia, bo nie wierzą, że owca, która zaginęła, została odnaleziona. Jeśli bowiem nie została odnaleziona, to rodzaj ludzki do dziś trwa w zepsuciu”[5].

Z jednej strony Ireneusz mówi tu wyraźnie o zbawieniu pierwszego człowieka, z drugiej jednak od razu utożsamia Adama z całym rodzajem ludzkim. Zdaje się, że tajemnica takiego utożsamienia tkwi w pojmowaniu przez Ireneusza ludzkości jako ontycznej, realnej jedności. Bardzo trudno jest ową jedność zdefiniować, ponieważ jest to jedno z założeń antropologicznych, których Ireneusz nigdzie nie wyjaśnia. W opracowaniach przeważa opinia, że jedność ta ma charakter mistyczny[6]. Nikt jednak nie pokusił się o bardziej szczegółowe wyjaśnienie, co taka mistyczna jedność miałaby oznaczać. Więcej uwagi zagadnieniu jedności ludzkiej natury u Ireneusza poświęcił jedynie H. Lassiat, uznając tę jedność za rzeczywistość ontyczną. Twierdzi on, że Bóg stworzył jednego człowieka, człowieka – ludzkość, by w swoim Synu umożliwić człowiekowi dostęp do niezniszczalności. Ten człowiek-ludzkość tworzy żyjącą i organiczną jedność, której pierwszy Adam był zarodkiem, a której głową ma być Chrystus, drugi Adam[7]. Dodaje dalej: „Jedność ludzkości w dwu Adamach istnieje na płaszczyźnie fizycznej i duchowej oraz jest to jedność realna” (*l’unité réelle*)[8]. Takie wyjaśnienie wydaje mi się bardziej przekonujące niż twierdze-

[3] Irenaeus, *Adversus haereses* V 15, 2, SCh 153, 206.

[4] Por. A. Orbe, *Parabolas Evangelicas in San Ireneo*, t. 2, Madrid 1972, 163-164.

[5] Irenaeus, *Adversus haereses* III 23, 8, SCh 211, 466.

[6] Por. A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, 287; L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde: von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg 1981, 64; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskie*j, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 133; J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas: ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, Bd. 1: *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*, München 1960, 92.

[7] Por. H. Lassiat, *Création... Liberté... Incorruptibilité. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition Romaine dans l’oeuvre d’Irénée de Lyon*, t. 2, Strasbourg 1971, 517.

[8] Tamże, s. 527.

nia, że Adam jest symbolem ludzkości[9] lub zawierał w sobie wszystkich ludzi[10].

Kolejnym krokiem w rozwoju myśli o jedności ludzkości w Adamie jest nauka Metodego z Olimpu (III w.). Komentatorzy są zgodni, że polemizując z Orygenesem oparł się na przemyśleniach Ireneusza[11]. On także w zagubionej owcy widzi jedną ludzką naturę.

> „Słowo więc podniosło człowieka, aby po pokonaniu węża unieważnić wyrok potępienia wydany na skutek upadku. Wypadało bowiem, żeby zły duch został pokonany nie przez kogo innego, lecz przez tego właśnie, kogo oszukał, i chełpił się, że nad nim zapanował. Nie można byłoby inaczej rozbić grzechu i usunąć potępienia, gdyby ten sam człowiek, któremu powiedziano: «Z ziemi powstałeś i do ziemi powrócisz», nie wznowił walki i nie unieważnił wyroku, z jego powodu wydanego na wszystkich; chodzi o to, aby – jak dawniej «w Adamie wszyscy umarli, tak teraz wszyscy zostali ożywieni w Chrystusie», który w Adama się przyodział”[12].

Jak podkreśla L. Scheffczyk[13], realizm Ireneusza został tu jeszcze zwielokrotniony: według Metodego Chrystus wcielając się przyjął zreanimowane ciało Adama:

> „Adam był nie tylko symbolem i obrazem Chrystusa, ale Chrystus był rzeczywiście Adamem, ponieważ Słowo wstąpiło w Niego przed wiekami. Wypadało bowiem, żeby pierworodna, pierwsza i jednorodzona latorośl Boga, Jego Mądrość, przybrała ciało połączywszy się z pierwszym człowiekiem, który był pierworodnym między ludźmi”[14].

A zatem owca, która się gubi i jest odnajdywana, to jedna ludzka natura, co więcej – ludzka natura obecna w Adamie jako pierwszym człowieku i jako przedstawicielu całej ludzkości.

Najbardziej rozwiniętą naukę o realnej jedności ludzkiej natury znajdujemy u Grzegorza z Nyssy († 394). W wielu swoich dziełach, zarówno dogmatycznych, jak i egzegetycznych mówi wprost:

> „Jedna owca to jest nasza natura”[15]; „to my, ludzie, jesteśmy ową zagubio-

---

[9] Por. D. Tum, *Egzegeza przypowieści o zagubionej owcy (Łk 15, 4-7; Mt 18, 12-14) u Ireneusza i gnostyków*, SACh 7 (1986) 187.

[10] Por. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, 38-39.

[11] Por. T. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Olympio de peccato originali et de eius effectibus*, Romae 1942, 58-59; Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, s. 111; Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 85.

[12] Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* III 6, ed. H. Musurillo, SCh 95, Paris 1963, 102, tłum. S. Kalinkowski, ŹM 16, Kraków 1997, 153.

[13] Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 85.

[14] Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* III 4, SCh 95, 96-98, ŹM 16, 151.

[15] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* II, GNO 5, 305, tłum. M. Przyszychowska, ŹMT 51, Kraków 2009, 33.

ną owcą”[16]; „to my, ludzka natura, będziemy tą owcą, którą ocalił dobry pasterz”[17]; „jedna owca oznacza tu bowiem całą ludzką naturę”[18].

Na czym polega owa jedność ludzkiej natury? Grzegorz jako jeden z niewielu Ojców zajął się tym zagadnieniem[19] i stwierdził, że:

„natura jest jedna, tworząca sama ze sobą jedność i jest całkowicie niepodzielną monadą, nierosnącą przez dodanie ani niemalejącą przez ubytek, lecz jest w niej jedność i jako jedność pozostaje i ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej”[20].

Z takiej definicji natury wynikają niezwykle doniosłe dla historii człowieka konsekwencje: otóż zarówno upadek, jak i odkupienie, obejmą wszystkich, którzy w tej naturze mają udział.

Inaczej jedność ludzkości jako zabłąkanej owcy rozumiał wcześniej Orygenes († 254). Dla niego ta jedność ma jedynie wymiar mistyczny:

„Wszyscy bowiem jesteśmy jednym ciałem i jedną owcą. Jeden człowiek jest stopą, drugi głową, inny inną częścią ciała, Pasterz zaś, skoro przybył, zebrał «kość do kości i ścięgno do ścięgna» (Ez 37, 7-8), a zebrawszy wszystko w jedną całość zabrał ją do swego kraju. Jedność zaś powstaje na skutek miłości, prawdy i dobrego postanowienia, własnym więc słowem zjednoczył wszystkich”[21].

Tutaj ludzkość nie jest realną, ontyczną jednością, ale jednością duchową, którą osiągamy dzięki łączności z Chrystusem. Podobnie na Zachodzie rozumie jedność ludzkości Ambroży († 397):

„Ta owieczka jest jedną nie w ogólnym, ale w szczegółowym znaczeniu, bo «wszyscy jesteśmy jednym ciałem» (1Kor 10, 17), choć licznymi członkami, dlatego jest napisane: «Wy jesteście ciałem Chrystusa i członkami jego członków» (1Kor 12, 27). Przyszedł więc Syn Człowieczy, aby zbawić to, co było zginęło, albowiem «jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy odzyskują życie» (1Kor 15, 22). Bogaty więc pasterz, którego trzody my wszyscy jesteśmy setną częścią”[22].

---

[16] Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, GNO 3/1, 152.

[17] Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 2, 49, GNO 2, 68.

[18] Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* II, GNO 6, 61, tłum. M. Przyszychowska, ŹMT 43, Kraków 2007, 47.

[19] Por. M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010, 17-48.

[20] Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, GNO 3/1, 41, tłum. T. Grodecki, ŹMT 21, 106.

[21] Origenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis* 28 (Jerem. 27, 17), GCS 6, 212, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, 226.

[22] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 209-210, ed. G. Tissot, SCh 52, Paris 1958, 87-88, tłum. W. Szołdrski, PSP 16, Warszawa 1977, 336-337.

2. Stado stworzeń rozumnych. Część z naszych Ojców Kościoła przywiązuje wielką wagę do symboliki stada stu owiec. Z cytowanych wyżej pisarzy temat ten w ogóle nie interesował jedynie Ireneusza. Nie pojawia się też u niego symbolizm liczby 99; ma ona jedynie ukazywać wielkość miłości Boga, który zostawia aż tyle owiec, by szukać jednej[23]. A. Orbe twierdzi także, że *cohors* (*Adversus haereses* V 15, 2), do której powraca owca, to nie aniołowie, ale raczej dom Ojca[24].

Najwięcej miejsca symbolice setki poświęcił Orygenes. W *Homiliach do Księgi Rodzaju* podaje on następujące wyjaśnienie:

> „«Trzysta», to trzy razy po sto; setka zaś jest liczbą pełną we wszystkim i doskonałą, bo zawiera w sobie tajemnicę całego rozumnego stworzenia, tak jak to czytamy w Ewangelii. Powiedziano tam: «Ten, kto ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, pozostawia dziewięćdziesiąt dziewięć w górach i schodzi szukać tej, która zginęła; a gdy ją znajdzie, przynosi ją na swych ramionach i umieszcza razem z tymi dziewięćdziesięcioma dziewięcioma, które nie zginęły» (Mt 18, 12-13). Ponieważ zatem obejmująca całe rozumne stworzenie setka nie trwa sama z siebie, lecz pochodzi od Trójcy, a długość życia, to znaczy łaskę nieśmiertelności otrzymała od Ojca przez Syna i Ducha Świętego, przeto pomnożono ją przez trzy, jako taką, która przez łaskę Trójcy rośnie ku doskonałości i przez poznanie Trójcy przywraca do wartości trzystu to, co na skutek niewiedzy zniżyło się do setki”[25].

Jak zauważa A. Orbe, poprzez tę przypowieść Orygenes ukazuje swoje ulubione idee: pierwotną równość stworzeń rozumnych przed ich zhierarchizowaniem w następstwie grzechu. Na początku panowała doskonała równość symbolizowana przez liczbę 100. Podczas gdy aniołowie zostali na wyżynach (w górach), człowiek upadł w materię[26].

Dla pozostałych Ojców Kościoła stado stu owiec oznacza po prostu wspólnotę stworzeń rozumnych. Nie przywiązują oni wielkiego znaczenia do liczb, a mówią tylko o harmonii i wspólnocie ludzi z aniołami przed grzechem. Metody z Olimpu tak oto opisuje ów pierwotny stan:

> „Pan, który na początku był u Boga i był Bogiem, był i jest naprawdę najwyższym Wodzem i Pasterzem bytów niebieskich, Jemu są posłuszne i idą za Nim wszystkie istoty rozumne, On nieprzerwanie pasie i przelicza gromady błogosławionych aniołów. Stała bowiem i doskonała jest liczba nieśmiertelnych żywych istot, podzielonych według rodów i gmin, odkąd człowiek zalicza się do tej gromady. A więc i człowiek został stworzony jako wolny od zagłady,

---

[23] Por. Orbe, *Parabolas Evangelicas in San Ireneo*, t. 2, s. 176.

[24] Por. tamże, s. 175.

[25] Origenes, *In Genesim hom.* 2, 5, SCh 7bis, 100, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, Warszawa 1983, 47-48.

[26] Por. Orbe, *Parabolas Evangelicas in San Ireneo*, t. 2, s. 160.

aby czcić Króla i Stwórcę wszechrzeczy, śpiewając dźwięczne pieśni wespół z rozlegającymi się z niebios głosami aniołów”[27].

Podobnie Grzegorz z Nyssy uważa, że przed grzechem ludzka natura stanowiła jedność z aniołami:

„I my kiedyś stanowiliśmy pełną liczbę, bo i my zaliczaliśmy się do świętego grona stu rozumnych owiec”[28].

Także Ambroży uważa ludzi za część stada aniołów – dlatego właśnie aniołowie cieszą się z odkupienia ludzkości:

„Bogaty więc pasterz, którego trzody my wszyscy jesteśmy setną częścią. Ma aniołów, ma archaniołów, panowania, potęgi, trony i innych niezliczone rzesze, które na górach pozostawił. Ponieważ są rozumne, nie bez podstawy cieszą się z odkupienia ludzi”[29].

3. Grzech owcy – grzech natury? Najciekawsze i najtrudniejsze zarazem pytanie, jakie można postawić Ojcom, widzącym w owcy ludzką naturę, rozumianą jako ontyczna jedność, to pytanie o grzech, czyli zabłąkanie się owcy. Jeśli bowiem natura ludzka stanowi jedność, to grzech Adama nie tylko wpływa na wszystkich ludzi, ale w jakimś sensie wszyscy powinni mieć w nim udział. I rzeczywiście, już Ireneusz taki wniosek wyprowadza:

„A więc jak przez nieposłuszeństwo dziewicy człowiek upadł, a upadając umarł, tak przez dziewicę, która była posłuszna Słowu Bożemu, człowiek na powrót ożył i przyjął życie. Pan bowiem przyszedł szukać zagubionej owcy. A zagubił się człowiek. I dlatego nie powstało jakieś nowe stworzenie, ale rodząc się z tej, której ród był od Adama, zachował podobieństwo ukształtowania. Trzeba było bowiem zjednoczyć i streścić Adama w Chrystusa, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez nieśmiertelność, a Ewa przez Maryję, aby dziewica stała się orędowniczką dziewicy i usunęła dziewicze nieposłuszeństwo przez posłuszeństwo dziewicy. To zaś przekroczenie, które zostało popełnione przy pomocy drzewa, zostało usunięte przez posłuszeństwo, przez które posłuszny Bogu Syn Człowieczy, przybity został gwoździmi do drzewa, odrzucając poznanie zła, a wprowadzając poznanie dobra. Złem jest nieposłuszeństwo Bogu, dobrem zaś posłuszeństwo Bogu”[30].

Widać wyraźnie, że Ireneusz mówi o upadku Adama w perspektywie chrystologicznej. A. Orbe tłumaczy to tak: zarówno w złu, jak i w dobru, obowiązuje ta sama solidarność: jeśli obowiązywała w zgubie sprowadzonej przez prze-

[27] Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* III 6, SCh 95, 100, ŹM 16, 152.

[28] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* II, GNO 5, 304-305, ŹMT 51, 33.

[29] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 210, SCh 52, 88, PSP 16, 336-337.

[30] Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33, SCh 406, Paris 1995, 128-130, tłum. W. Myszor, ŹMT 7, Kraków 1997, 51-52.

stępstwo stworzenia, musi obowiązywać też w triumfie zbawienia stworzenia[31]. Zdaje się jednak, że Ireneusz wnioskuje raczej z końca o początku: nasze zbawienie w Chrystusie zależy od jedności Chrystusa z nami wszystkimi w Adamie[32].

Z której by jednak strony nie patrzeć, efekt jest taki sam: dzięki realnej jedności ludzkiej natury cała ludzkość miała udział w grzechu Adama i ma udział w odkupieniu dokonanym przez Chrystusa. Najlepiej obrazuje to następujący wywód Ireneusza:

> „Pan ukazał siebie i Ojca nie tylko przez to, co zostało przepowiedziane, lecz także przez samą mękę. Niszcząc to nieposłuszeństwo człowieka, które na początku dokonało się na drzewie, stał się posłusznym aż do śmierci i to śmierci na krzyżu, uzdrawiając dokonanym na drzewie posłuszeństwem nieposłuszeństwo, które zostało dokonane na drzewie. Nie przyszedłby zniszczyć przez to samo nieposłuszeństwa względem naszego Stwórcy, gdyby głosił innego Ojca. Lecz przez to właśnie, przez co nie usłuchaliśmy Boga i nie uwierzyliśmy Jego słowu, przez to samo wprowadził posłuszeństwo i uległość Jego słowu, przez to właśnie jawnie ukazał tego samego Boga, którego obraziliśmy w pierwszym Adamie (*in primo Adam*) przez niewypełnienie Jego przykazania; w drugim zaś Adamie zostaliśmy pojednani, bo staliśmy się posłuszni aż do śmierci. Staliśmy się dłużnikami nie kogo innego, lecz tego samego, którego przykazanie przekroczyliśmy na początku"[33].

L. Scheffczyk słusznie podkreśla, że formuła „w Adamie" jest przez Ireneusza używana nie przypadkiem. Oznacza ona, że w pewnym sensie Adam jest tu całą ludzkością. W rozumieniu Ireneusza grzech Adama sam w sobie oraz związana z nią utrata szczęścia (zbawienia) musiały objąć całą ludzkość. A zatem osobisty grzech Adama stał się grzechem całej ludzkiej „natury"[34].

Podobne rozumienie skutków grzechu Adama znajdujemy u Metodego z Olimpu. Pierwszy grzech zaszkodził nie tylko Adamowi, ale całemu rodzajowi ludzkiemu. Jak bowiem tłumaczy T. Badurina, według Metodego wszyscy ludzie w jakimś sensie (sensu quodam) żyli w Adamie i uczestniczyli w jego przestępstwie. Dlatego sama ludzka natura została zraniona smutnymi skutkami pierwszego grzechu[35]:

> „Apostoł mówiąc: «Wiem bowiem, że we mnie, to znaczy w moim ciele, nie mieszka dobro» (Rz 7, 18), chce wskazać na grzech, który od czasu [pierw-

[31] Por. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, s. 287.
[32] Por. Lassiat, *Promotion de l'homme*, s. 261.
[33] Irenaeus, *Adversus haereses* V 16, 3, SCh 153, 218-220.
[34] Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 63.
[35] Por. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Olympio*, s. 62.

szego] występku zamieszkał w nas poprzez namiętności, a z którego jak nowe pędy i gałązki wyrastają myśli nieustannie szukające przyjemności”[36].

I dla Grzegorza z Nyssy jest oczywiste, że jedność ludzkiej natury sprawia, iż wszyscy ludzie mają udział w grzechu Adama. Najwyraźniej mówi o tym nawołując wiernych do modlitwy o odpuszczenie grzechów:

„W tego rodzaju położeniu jak synowie marnotrawni po długiej, wśród wieprzów przeżywanej nędzy, kierujemy we łzach swe myśli ku niebieskiemu Ojcu, wołając do Niego: I odpuść nam nasze winy! Choćby kto był tak wielki jak Mojżesz, Samuel czy inny znany bohater cnoty, winien uważać tę prośbę za własną, bo każdy jest człowiekiem i uczestniczy w naturze Adama i jego wygnaniu. Ponieważ wszyscy – mówi Apostoł – umieramy w Adamie, dlatego też i dotyczące go słowa żalu odnoszą się również do nas, którzy z nim umarliśmy, abyśmy i my dostąpili przebaczenia grzechów i zbawili się w łasce Pana”[37].

Jak widzimy, ludzie nie tylko obciążeni są skutkami pierwszego grzechu, ale wszyscy są za niego odpowiedzialni i obarczeni winą:

„Nasze życie zaczyna się w namiętności, w namiętności wzrastamy i w namiętności umieramy, zło jakby zmieszało się z naturą przez tych, którzy na początku ulegli namiętności i przez swoje nieposłuszeństwo nabawili się choroby. Jak natura żywych istot przechodzi zgodnie z rodzajem każdej na potomków i zgodnie z prawem natury potomek jest taki sam jak rodzic, tak samo z człowieka rodzi się człowiek, z poddanego namiętnościom im poddany, z grzesznika grzesznik. Grzech w jakiś sposób współistnieje z ludźmi, rodzi się z nimi, rośnie z nimi i kończy się wraz z ich życiem”[38].

Grzegorz, mówiąc o grzechu, jaki dokonał się w raju, nie robi żadnej różnicy między Adamem i jego potomstwem. J. Gross tłumaczy to jego przeświadczeniem, że natura ludzka ma swoją odrębną od jednostek realność (*Gattungsrealismus*): skutki grzechu dotykają całej ludzkiej natury, a zatem i wszystkich jednostek, którym jest wspólna[39]. Co więcej, J. Gaith nie waha się nazwać wypowiedzi Grzegorza potwierdzeniem nauki o grzechu pierworodnym w najbardziej klasycznym znaczeniu tego terminu[40]. A L. Scheffczyk dodaje, że tam, gdzie dominuje idea uniwersalnej ludzkiej natury, nie potrzeba schematu przekazywania grzechu dla stwierdzenia jego powszechności[41].

---

[36] Methodius Olympius, *De resurectione* II 6, 4, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, 200-201.

[37] Gregorius Nyssenus, *De oratione dominica hom.* V, GNO 7/2, 66, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, Kraków 1995, 75.

[38] Gregorius Nyssenus, *De VIII beatitudinibus hom.* VI, GNO 7/2, 145, tłum. M. Przyszychowska, ŹMT 34, Kraków 2005, 81-82.

[39] Por. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, s. 153.

[40] Por. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, „Études de Philosophie Médiévale” 43 (1953) 112.

[41] Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 149.

Nie może dziwić fakt, że dla Orygenesa, który uważał wspólnotę ludzkości za jedność duchową, nie ontyczną, upadek owcy oznacza zupełnie co innego. Interpretację jego nauki utrudnia jego zwyczaj przytaczania kilku hipotez oraz głoszenia innej nauki dla wtajemniczonych, a innej dla prostaczków. Generalnie jednak Orygenes nie uznaje powszechności grzechu Adama, a jedynie powszechność jego skutków, przede wszystkim śmierci – chociaż wynika ona z powszechności zła[42]. Zło natomiast jest skutkiem wolnego wyboru każdego człowieka:

> „A więc grzech zaczął królować na tym świecie od jednego Adama i królował nad tymi, którzy poszli za podobieństwem do grzechu Adama, i dlatego «grzech jednego przyniósł wyrok potępiający»"[43].

Ambroży, jako jeden z nielicznych Ojców zachodnich bardzo wyraźnie podkreśla solidarność wszystkich ludzi z Adamem. Niekiedy jego wypowiedzi przypominają nawet cytowanych wyżej Ojców greckich:

> „Był Adam, a w nim byliśmy wszyscy; zginął Adam, a w nim wszyscy zginęli"[44]; „Upadłem w Adamie, z raju zostałem wyrzucony w Adamie, umarły w Adamie"[45]; „Ostatecznie grzech pochodzi od Adama, od tego wina, od którego i Ewa pochodzi; od tego przewrotność, od którego pochodzi i rodzaj ludzki"[46].

Zdaje się jednak, że podobieństwo jest jedynie pozorne. Jak widzieliśmy wyżej, Ambroży rozumie jedność ludzkiej natury inaczej niż Ireneusz, Metody i Grzegorz z Nyssy. Co więcej, sam wyznaje, że grzech Adama zranił naszą naturę, lecz:

> „Inną jest nasza nieprawość, a inną pięty naszej, w którą zranił Adama ząb węża i pozostawił potomstwu prawem karnego dziedziczenia ranę, z powodu której kulejemy"[47].

A zatem wykroczenie Adama, niesprawiedliwość pięty, którą zainfekowane dzieci Adama przychodzą na świat, nie jest grzechem jako takim, ale skłonnością do grzechu, czyli innymi słowy – złą namiętnością[48].

---

[42] Por. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, s. 104-105; Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 81.

[43] Origenes, *In Epistulam Pauli ad Romanos* V 2, PG 14, 1026°, tłum. S. Kalinkowski, PSP 57/1, Warszawa 1994, 269.

[44] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7, 234, SCh 52, 96, PSP 16, 345.

[45] Ambrosius, *De excessu fratris Satyri* II 6, PL 16, 1374, tłum. J. Czuj, POK 21, 141.

[46] Ambrosius, *De Tobia* 23, 88, CSEL 32/2, 570, tłum. J. Jundziłł, PSP 35, Warszawa 1986, 118.

[47] Ambrosius, *Expositio super Psalmum* 48, 6, PL 14, 1357, tłum. W. Eborowicz, w: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi* I 10, PSP 19/1, 87.

[48] Por. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, s. 242.

4. Odnalezienie owcy: apokatastaza? Remedium na skażenie natury jest odkupienie. Jak cała natura miała udział w grzechu, tak samo cała ma udział w zbawczym dziele Chrystusa. Dla Ireneusza owo odnowienie natury przyjmuje postać rekapitulacji. Utarło się definiować rekapitulację, jako powtórzenie i odnowienie wszystkiego w Chrystusie[49]. Nie jest to jednak definicja precyzyjna. J. Vives skonfrontował taką wizję rekapitulacji z teorią Ireneusza o stworzeniu człowieka w stanie dziecka: Adam został mianowicie stworzony jako przeznaczony do rozwoju aż do pełnego posiadania Boga, lecz przez grzech utracił tę możliwość. Chrystus przyszedł, by odnowić nie stan pierwszego Adama, lecz jego cel, ku któremu człowiek ma zmierzać dzięki ewolucji/rozwojowi[50]. To bardzo istotne doprecyzowanie wyjaśnia, jak sądzę, dlaczego Ireneusz, mimo założeń, które powinny go prowadzić do teorii apokatastazy[51], nie dochodzi jednak do przekonania o powszechnym zbawieniu wszystkich ludzi (a tym bardziej szatana). Chociaż odkupienie w dużej mierze dokonuje się w samym akcie Wcielenia, jednak odnowienie ludzkiej natury nie oznacza odnowienia doskonałego obrazu Bożego, lecz umożliwienie dążenia ku temu celowi. Dlatego odnalezienie owcy, choć dotyczy całej ludzkiej natury jako jedności, jest dla Ireneusza dopiero pierwszym krokiem ku zbawieniu poszczególnych ludzi.

Podobną interpretację znajdziemy u Metodego z Olimpu. Uważa on mianowicie, że człowiek nie został stworzony jako doskonały, lecz miał zmierzać do doskonałości. Grzech przerwał ten proces, lecz wcielenie Słowa na nowo umożliwiło człowiekowi osiągnięcie podobieństwa do Boga:

> „Pierwotnie człowiek nie był jeszcze doskonały, dlatego też nie miał sił, żeby się zbliżyć do doskonałości – do dziewictwa. Stworzony bowiem „na obraz" Boga musiał uzyskać jeszcze „podobieństwo" do Niego. Słowo, które zostało zesłane na ziemię, aby sprawę tę urzeczywistnić, przybrało najpierw ludzką postać, napiętnowaną wieloma grzechami. Chrystus dokonał tego w tym celu, abyśmy my, dla których przybrał ludzką postać, mogli z kolei przybrać postać Bożą. Wówczas wszak możemy stanowić dokładne podobieństwo Boga, gdy ucząc się iść po drodze, którą On objawił, w pełni wymodelujemy w sobie jak biegli malarze te same, co On, znamiona ludzkiego sposobu życia. W tym celu On, chociaż był Bogiem, postanowił odziać się w ludzkie ciało, abyśmy

[49] Por. A. d'Alés, *La doctrine de la récapitulation chez St. Irénée*, RSR 6 (1916) 189; E. Scharl, *Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, OCP 6 (1940) 396; A. Benoît, *Saint Irénée : introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, 226; Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 134; K. Leśniewski, *Adam – Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons*, RT 41 (1994) z. 7, 64, przypis 7; Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu*, s. 38.

[50] Por. J. Vives, *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*, EE 43 (1968) 586-587.

[51] Por. D'Alés, *La doctrine de la récapitulation chez St. Irénée*, s. 199-200.

widząc jak gdyby wymodelowany boski obraz, potrafili naśladować Twórcę tego wizerunku”[52].

Inną wizję pierwotnego stanu człowieka, a co za tym idzie – również inną wizję jego odnowienia, miał Grzegorz z Nyssy. Wyszedł on mianowicie z założenia, że na początku historii ludzkości Bóg dokonał nie jednego, lecz dwóch aktów stworzenia. W pierwszym akcie stworzenia powstała ludzka natura rozumiana jako ontyczna jedność, doskonała i pozbawiona podziału na płcie. Przewidując grzech człowieka, Bóg dokonał drugiego stworzenia, w wyniku którego powstał pierwszy człowiek naznaczony płciowością[53]. Natomiast wszystkie cechy, które wiążemy z obecną kondycją ludzi, czyli cielesność w znanej nam postaci, są tak naprawdę cechami zwierzęcymi, dodanymi ludzkiej naturze po grzechu jako „ubrania ze skór”[54]. Jak grzech zepchnął człowieka na niższy, obcy ludzkiej naturze, poziom bytu, tak odkupienie przywraca mu utracony obraz Boży:

„Ostatecznym celem drogi jest powrót do początku, czyli upodobnienie się do Boga”[55].

Dla Grzegorza przełomowym momentem w historii ludzkości jest wcielenie Syna Bożego:

„I my kiedyś stanowiliśmy pełną liczbę, bo i my zaliczaliśmy się do świętego grona stu rozumnych owiec, lecz kiedy jedna owca, to jest nasza natura, zabłądziła z dala od niebiańskiego sposobu życia ściągnięta przez zło w dół do przykrego i brudnego miejsca, nie wspomina się już o takiej samej liczbie pozostałych owiec, lecz mówi się, że jest ich dziewięćdziesiąt dziewięć. Marność jest bowiem poza liczbą rzeczy istniejących i dlatego nie będzie można policzyć tego, czego nie ma. Przyszedł więc [Zbawiciel], by szukać i ocalić to, co zginęło, by wziąwszy na ramiona, przywrócić do [wspólnoty] istnień to, co zginęło przez marność [rzeczy] nieistniejących, aby liczba stworzenia Bożego była na powrót doskonała dzięki bezpiecznemu przyprowadzeniu tego, co zginęło, do tego, co nie ginie”[56].

Z drugiej jednak strony, nie możemy zapominać o wyraźnych wypowiedziach Grzegorza na temat wiecznego piekła i potępienia. Szczególnie w homiliach dobitnie przedstawia wieczną karę potępionych:

„Każdemu dostaje się odpowiednia zapłata: tym, którzy prowadzili cnotli-

[52] Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* I 4, SCh 95, 62-64, ŹM 16, 136.
[53] Por. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 16, SCh 6, 154.
[54] Por. Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 148.
[55] Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum*, GNO 9, 51 ; por. *De virginitate* 12, 4.
[56] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* II, GNO 5, 304-305, ŹMT 51, 33-34.

> we życie przypada radosny pobyt w królestwie niebieskim; nieludzkim zaś i złym – kara ogniowa i to na wieki”[57].

Można powiedzieć, że chociaż Grzegorz wyraża pewne wątpliwości co do powrotu poszczególnych ludzi do stanu pierwotnej doskonałości, to zasadniczo, jak to słusznie zauważa J. Daniélou, „kładzie akcent jedynie na zbawienie ludzkiej natury, rozważanej jako cała ludzkość, a problem indywidualnego zbawienia pozostawia w cieniu. Widzimy tu dobrze grecki sposób myślenia, który interesuje się raczej naturą niż jednostkami”[58]. Koncepcja apokatastazy Grzegorza z Nyssy stanowi zatem ukoronowanie idei jedności ludzkiej natury, charakterystycznej dla greckiej myśli filozoficznej, nie tylko chrześcijańskiej.

Apokatastaza w wersji Orygenesa to zupełnie inna koncepcja. Po pierwsze, jest to dla niego tylko hipoteza[59]. Po drugie, chociaż Orygenes przyjmuje możliwość powrotu wszystkich stworzeń do stanu pierwotnego, powrót ten nie ma związku z ideą jedności ludzkiej natury, lecz oparty jest na założeniu o skuteczności Boskiej pedagogii[60]. Także Ambroży nie wspomina o powrocie wszystkich do Boga, bo choć pozostawał pod wielkim wpływem myśli greckiej, był jednak człowiekiem Zachodu, gdzie na pierwszy plan wysuwano kwestie moralne, nie ontologiczne.

***

Najlepszym podsumowaniem rozważań Ojców Kościoła o zagubionej owcy jako grzeszącej i odkupionej ludzkiej naturze, może być wywód Ireneusza z Lyonu, w którym porównuje on uzdrowienie niewidomego do stworzenia człowieka:

> „Gdy uczniowie Go pytali, dlaczego człowiek ten był ślepy od urodzenia, czy to była wina jego, czy jego rodziców, odpowiedział: «Nie zgrzeszył ani on, ani jego rodzice, lecz aby objawiły się w nim dzieła Boże» (J 9, 3). A dzieła Boże to stworzenie człowieka. Tak bowiem tego dokonał, jak to opisuje Pismo: «I wziął Bóg błoto z ziemi i stworzył człowieka» (Rdz 2, 7). Dlatego

---

[57] Gregorius Nyssenus, *De beneficentia (De pauperibus amandis I)*, GNO 9, 100, tłum. T. Sinko, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 171; por. *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis (De pauperibus amandis II)*, GNO 9, 121; *In inscriptiones Psalmorum* II 16, GNO 5, 172.

[58] Daniélou, *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, s. 345.

[59] Sam Orygenes oburzał się, że ktoś mógłby go posądzać o tak niedorzeczną koncepcję (*Epistula ad quosdam caros suos Alexandriam*, CCL 20, 11, 4-11, tłum. H. Pietras: *List do przyjaciół w Aleksandrii*, w: Orygenes, *Korespondencja*, ŹMT 6, Kraków 1997, 26): „Niektórzy z tych, którzy chętnie oczerniają swoich bliźnich, mnie i mojej nauce przypisują zbrodnię bluźnierstwa, czego ode mnie nigdy nie słyszeli. Powiadają, że moim zdaniem ojciec zła i zguby tych, których się wyrzuca z królestwa Bożego, czyli diabeł, będzie zbawiony; czego nawet ktoś puknięty w głowę i wyraźnie nierozumny powiedzieć nie może”.

[60] Por. Origenes, *De principiis* III 6, 5-6.

i Pan splunął na ziemię i uczynił błoto, i nałożył je na oczy (J 9, 6), ukazując, w jaki sposób powstało dawne stworzenie (*antiquam plasmationem*) i tym, którzy mogli zrozumieć objawił rękę Boga, którą człowiek został stworzony z błota. To, co Słowo-twórca pominęło w łonie matki, jawnie dopełniło, aby objawiły się w nim dzieła Boże i byśmy nie szukali innej ręki, która stworzyła człowieka ani innego Ojca, wiedząc, że ręka Boga, która stworzyła nas na początku i stwarza w łonie matki, ta sama ręka w ostatnich czasach wyszukała nas zagubionych, odzyskała i wzięła na ramiona zagubioną owcę, i z radością przywróciła ją do stada życia"[61].

HUMAN NATURE AS THE LOST SHEEP ACCORDING TO THE FATHERS OF THE CHURCH

(Summary)

It may seem that the main goal of the parable of the lost sheep (Mt 18, 12-14; Lk 15, 4-7) is to make us aware how much God loves sinners and how deeply He wants to regain them. The Fathers of the Church, of course, knew that kind of interpretation, nevertheless very early in history they started to apply a completely different explanation to the lost and found sheep. Already in the 2nd century we can find the statement that the sheep is not a single sinner but the entire human nature, which got lost through the original sin committed by Adam and was found and renewed thanks to the incarnation of God's Son. In the Antiquity, it was universally believed that human life had a common dimension. That belief was a great part of ancient philosophy as well as the biblical tradition. Some of the Fathers understood the communion even deeper than others as they imagined the humanity as a living organic entity. The concept of the ontological unity of human nature was developed mostly by three Fathers: Irenaeus (2nd century), Methodius of Olympus (died c. 311) and Gregory of Nyssa (died c. 394). All three of them used the parable of the lost sheep as an example that could explain this doctrine. Besides, two more Fathers, Origen and Ambrose of Milan, spoke about the unity of the humanity when they explained the parable of the lost sheep, though their interpretation of this unity is completely different. However all five Fathers have something in common, which allows me to compare their deliberations on the parable together.

[61] Irenaeus, *Adversus haereses* V 15, 2, SCh 153, 204-206.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Krzysztof SORDYL
(Rzym)

PRÓBA REKONSTRUKCJI DOKTRYNY I STRUKTURY KOŚCIOŁA NOWACJAŃSKIEGO

W artykule tym podejmuję próbę rekonstrukcji doktryny oraz struktur, które ukształtowały się w Kościele nowacjańskim. Rekonstrukcja ta będzie przebiegała następującymi etapami: w pierwszym zostanie zaprezentowana praktyka pokutna Kościoła nowacjańskiego na tle przemian katolickiej dyscypliny pokutnej, w drugim zostanie przedstawiony wpływ Nowacjana na rzymską wspólnotę nowacjan, trzeci będzie próbą rekonstrukcji doktryny i struktury Kościoła nowacjańskiego, a czwarty będzie dotyczyć odniesienia Soboru Nicejskiego do Kościoła nowacjańskiego.

Podczas gdy Kościół syryjski w połowie III wieku zajmuje się kwestiami dotyczącymi przede wszystkim ascezy, a Aleksandria głównie zagadnieniami natury teologicznej, problemy chrześcijaństwa łacińskiego odnoszą się zasadniczo do organizacji Kościoła. To właśnie na Zachodzie, w Rzymie, spotykamy pierwszą wspólnotę nowacjańską, zgromadzoną wokół swego założyciela. Podjęta refleksja stanowi próbę odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: jaka doktryna wyznawana jest w tym Kościele i jakie są jego organizacyjne struktury.

I. POKUTA W KOŚCIELE NOWACJAŃSKIM NA TLE PRZEMIAN KATOLICKIEJ DYSCYPLINY POKUTNEJ

Sekta Nowacjana, powołując się wyraźnie na wcześniejszą dyscyplinę pokutną, chcąc zachować w Kościele dawną czystość, odmawiając uznania domu Bożego za arkę Noego, w której sąsiadowało ze sobą czyste i nieczyste, odnalazła swe specyficzne „miejsce" po ustaniu prześladowań. Jest to miejsce, które już wcześniej wyznaczył spór Kaliksta i Hipolita. Papież Kalikst przyjął jako jeden z pierwszych bardziej wielkoduszną postawę wobec grzechów cielesnych. W tym celu odwoływał się do przypowieści o chwaście (Mt 13, 24-30), do ironicznego pytania świętego Pawła – „Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę?" (Rz 14, 4) – i właśnie do połączenia razem czystych i nieczystych zwierząt w arce Noego. Wszystko to według niego przemawiało za tym, że w Kościele powinno być miejsce dla grzeszników[1].

[1] Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1978, 167.

Kiedy Kościół ucierpiał w prześladowaniach, pojawiły się protesty niektórych chrześcijan wobec możliwości pojednania *lapsi*. W tym czasie istniała bowiem w Kościele głęboko zakorzeniona doktryna, dotycząca niemożliwości przebaczenia pewnych grzechów: pod koniec II wieku cudzołóstwo, zabójstwo i bałwochwalstwo (lub apostazję) uważano w praktyce za nieodpuszczalne, nawet za pośrednictwem *exomologesis*[2]. Niektórzy badacze wysuwają wątpliwości, czy było tak wszędzie, ale dopuszczając pewne lokalne rozwiązania tej kwestii, podkreślają jednak, że w wielu ważnych ośrodkach była taka praktyka.

Hipolit, protestując przeciw nowemu rozwiązaniu zaproponowanemu przez papieża Kaliksta, a także Tertulian (w okresie montanistycznym), przyjmowali za rzecz oczywistą, iż dotąd Kościół zastrzegał sobie takie właśnie grzechy. Orygenes natomiast zdaje się przekazywać stanowisko wiążące dla Wschodu: pod kierownictwem Ducha Świętego dobry biskup „odpuszcza wszelkie grzechy, które Bóg odpuszcza, ale zatrzymuje nieodpuszczalne”[3]. Cytuje on I Księgę Samuela (2, 25): *„* gdy człowiek zawini wobec Pana – któż się za nim będzie wstawiał?”, klasyczny tekst w dyskusjach na temat pokuty. Dodaje jednocześnie, że bałwochwalstwo, cudzołóstwo i nierząd są tymi grzechami, na które nie ma lekarstwa[4].

Wobec osłabienia starej dyscypliny przez edykt Kaliksta[5], w wielu miejscach zaczął pojawiać się sprzeciw, choć nie chodzi tu tylko o jego gwałtow-

---

[2] Por. C. Vogel, *Penitenza e riconciliazione*, NDPAC III 4012-4017. Od początku III wieku zaczęły się kształtować ogólne ramy powszechnie przyjętej praktyki pokutnej. System, który obowiązywał, to pokuta publiczna. Zawierała ona wyznanie grzechów, okres pokuty i wykluczenie ze społeczności, dalej formalne rozgrzeszenie, przyjęcie do wspólnoty, a cały ten proces był nazywany *exomologesis*, zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 167; szerzej: S. Czerwik, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, Katowice 1980, 127-175; A. Młotek, *Aktualne wartości dawnej praktyki pokutnej w Kościele*, ChS 14 (1982) nr 9, 49-63; tenże, *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*, CS 17 (1985)**,** 167-184; J. Janicki, *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1996)**,** 287-304; W. Zawadzki, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele Rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 10 (1990) z. 19, 807-815; B. Kosecki, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, RBL (1976)**,** 65-81; C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l’Église ancienne*, Paris 1966; Ph. Rouillard, *Historie de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1996; R.N. Longenecker, *New wine into fresh wineskins. Contextualizing the early Christian confession*, Peabody 1999; J. de Mayke, *Transformation of penance*, w: *Rituals of power, from Late Antiquity to the early Middle Ages*, ed. F. Theuws – J.L. Nelson, Leiden 2000, 185-224.

[3] Origenes, *De oratione* 28, 8, GCS 3, 380, tłum. W. Kania, w: *Odpowiedź na słowo*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 208.

[4] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 167; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 114.

[5] Postępujący rygoryzm i szerzący się montanizm wpływały na udzielanie tylko jednej pokuty po chrzcie. W odpowiedzi na zaistniałą sytuację papież Kalikst I (217-220) wydał dekret łagodzący, pozwalający na odpuszczenie grzechów ciężkich. Tertulian z oburzeniem upomina biskupa (*De pudicitia* 1, 6), który wydał edykt, że jest gotów udzielić rozgrzeszenia osobom, które dopuściły się cudzołóstwa czy nierządu, jeśli odbędą należną pokutę. Choć sprawa odnosiła się do Agrypina, biskupa Kartaginy, to jednak przypuszcza się, że Tertulian uderzał w samego Kaliksta.

ność, jak to było w przypadku Tertuliana czy Hipolita[6]. W Afryce bowiem byli biskupi podzielający myśl Cypriana, który tak uważał:

> „nie powinno się przyznawać pokoju cudzołożnikom, trzeba całkowicie wykluczyć z pokuty tych, którzy popełnili ten grzech"[7].

Wydaje się, że poglądy Cypriana w tej kwestii jednak ewoluowały. W Afryce bowiem w wielu miejscach już w jego czasach uważano za normalne rozgrzeszenie udzielone po odpowiedniej pokucie tym, którzy dopuścili się grzechów ciała:

> „Moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur"[8].

Cyprian jest zatem świadkiem, że chociaż pewne grzechy seksualne mogły być odpuszczone, to jednak wcześniejsze spory w tej kwestii do końca nie wygasły. Potwierdza to fragment tego samego listu:

> „Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provinicia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria clauserunt"[9].

Biskup Kartaginy dostrzegał w tym stanowisku pewną manifestację władzy biskupów:

> „Manente concordie vinculo et perseverante catholicae Ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus"[10].

Wydaje się, że nowe ustępstwa, które pojawiły się z powodu prześladowań, spowodowały jeszcze większy opór. Wobec rozprzestrzeniania się tendencji laksystycznej, która wydawała się im niepokojąca, wielu chrześcijan buntowało się. Te spostrzeżenia pozwalają w pewnym stopniu zrozumieć, w jaki sposób rygorystyczna i schizmatycka wspólnota nowacjan rzymskich zdobędzie w całym cesarstwie ważnych zwolenników. Nowacjan, jak zauważa Sokrates:

> „pisał do wszystkich Kościołów, że nie można dopuścić do misterium tych,

---

[6] W Kościele rzymskim Hipolit oskarżył papieża Kaliksta o laksyzm. Natomiast Tertulian montanista w piśmie *De pudicitia* odmówił Kościołowi władzy rozgrzeszania grzechów ciężkich (*mortalia*), posuwając się do stwierdzenia, że nawet gdyby Kościół miał taką władzę, to nie powinien z niej korzystać, por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, 90-91; zob. także: tenże, *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, RTK 4 (1957) z. 2, 123-143; R. Andrzejewski, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 69 (1977)**,** t. 89, 33-46.

[7] Cyprianus*, Epistula* 55 (52), 21, 1, CCL 3B, 280 (przekłady tekstów, jeśli nie podano tłumacza, pochodzą od autora); por. tłum. W. Szołdrski, PSP 1, Warszawa 1969, 154.

[8] Tamże 55, 21, 1, CCL 3B, 279.

[9] Tamże 55, 21, 1, CCL 3B, 280.

[10] Tamże 55, 21, 2, CCL 3B, 280.

którzy się wyrzekli, ale zachęcać ich do pokuty, pozostawiając Bogu kwestię wybaczenia im, bo tylko On może odpuścić grzechy”[11].

Niektórzy biskupi połączyli się z Nowacjanem i uznali jego zasady. W Galii Nowacjan pozyskał Marcjana z Arles[12], o którym Cyprian zaznaczył, „że przyłączył się do Nowacjana, oddalił się od prawdy Kościoła katolickiego i jedności ciała biskupiego”[13]. Inni, jak Fabiusz z Antiochii, wahali się[14]. W całokształcie jednak stanowisko biskupów ze Wschodu pozostało raczej nienaruszone. Biskupi zdawali sobie sprawę, że nowym warunkom powinna odpowiadać nowa dyscyplina pokutna. To pomiędzy zwykłymi wiernymi oraz kapłanami będącymi w konflikcie ze swoimi zwierzchnikami doktryna Nowacjana miała największe szanse sukcesu. W wielu miastach tworzyły się grupy odstępców, które zostały wkrótce wzmocnione przez obecność duchownych[15]. Tak było na przykład w Kartaginie, gdzie złożoność kwestii *lapsi* doprowadziła do utworzenia, obok Kościoła katolickiego, na którego czele stał Cyprian, Kościoła laksystów (byłe stronnictwo Felicjana z Fortunatem jako biskupem) i Kościoła nowacjańskiego[16].

W jaki sposób do tego doszło? Jak już zauważono, Nowacjan wysyłał w różne strony Afryki swoich emisariuszy. Do Kartaginy posłał kapłana Maksyma, diakona Augendusa oraz świeckich Machaeusa i Longinusa[17]. Wysiłki te zmierzały do tego, aby pozyskać dla swoich poglądów episkopat afrykański, który na początku był im niechętny. Później Ewaryst, autor schizmatycki, jak określa go Korneliusz[18] (nie oznacza to jednak, że Ewaryst był jednym z konsekratorów Nowacjana), diakon Nikostrat, Nowat, Dionizy i Primus tworzą w Kartaginie Kościół nowacjański. Wspominany już Maksym[19] znalazł sposób, aby wyświęcić się na biskupa:

„Pars Novatiani, Maximum presbyterum nuper ad nos a Novatiano legatum missum atque a nostra communicatione rejectum nunc istic sibi fecisse pseudoepiscopum dicitur”[20].

---

[11] Socrates, HE IV 28, PG 67, 537B.

[12] Por. Cyprianus, *Epistula* 68, 2-3; H.J. Vogt, *Novatian. Novatianismus*, LThK VII 939.

[13] Cyprianus*, Epistula* 68, 1, CCL 3C, 463.

[14] Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 161. Na Wschodzie, mimo że Nowacjan znalazł sprzymierzeńca w Fabiuszu z Antiochii, doszło do porozumienia między Aleksandrią i Antiochią, która popierała pojednanie *lapsi* i ostatecznie poparła Korneliusza (Eusebius, HE VI 44, 1; VI 46, 3); zob. także J.S. Alexander, *Novatian, Novatianer*, TRE XXIV 678-682.

[15] Por. É. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 842.

[16] Por. P. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3553.

[17] Por. tamże.

[18] Por. Cyprianus, *Epistula* 50, 1-2, CCL 3B, 238-239.

[19] Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3553; R.J. DeSimone, *Novatiens*, w: *Dictionary of Christian Antiquity* (= DCA), ed. W. Smith – S. Cheetham, I, London 1876-1880, 1780.

[20] Cyprianus, *Epistula* 59, 9, 2, CCL 3C, 351.

To co wydarzyło się w Kartaginie, mogło wydarzyć się również gdzie indziej. Nie możemy wymienić nazwać wszystkich wspólnot nowacjańskich w Afryce, ale wiemy, że wokół kwestii chrztu, udzielanego w tych wspólnotach, rozpoczął się spór na temat jego ważności. Dwa listy Cypriana do biskupów Magnusa i Jubajana kwestionują prawomocność chrztu przynależących do Kościoła Nowacjana[21]. Problem ważności chrztu heretyków jest podejmowany przez ówczesne synody: w Ikonium (230-235)[22], w Synnadzie (ok. 235)[23], w Kartaginie – w roku 220 (?)[24], jesienią 255[25], wiosną 256[26], ponownie w Kartaginie (1 IX 256)[27], synod w Rzymie (255/256)[28] oraz w Iko-

[21] Por. Cyprianus, *Epistulae* 69 i 73.

[22] Chrzest udzielony przez heretyków jest nieważny, por. *Concilium Iconicum* (230-235): *De invaliditate baptismi haereticorum*, ŹMT 37 (SCL 1), 4.

[23] Jest to replika synodu w Ikonium (230-235), por. ŹMT 37 (SCL 1), 4.

[24] Por. *Concilium Carthaginiense* (ca. 220), ŹMT 37 (SCL 1), 4: „chrzest udzielony przez heretyków jest nieważny".

[25] Synod kartagiński z udziałem 31 biskupów podtrzymał afrykańską tradycję udzielania chrztu ludziom ochrzczonym przez heretyków, gdy chcą wrócić do Kościoła, por. *Concilium Carthaginiense* (255) can. 1, XMT 37 (SCL 1), 22: „Będąc wspólnie zebrani na synodzie, przeczytaliśmy wasz list, najdrożsi bracia, jaki napisaliście w sprawie tych, którzy u heretyków i schizmatyków rzekomo są ochrzczeni. Pytacie się czy tacy, wstępując do Kościoła katolickiego, który jest jeden i prawdziwy, muszą otrzymać chrzest? …Przedstawiamy wam nasze zdanie, nie nowe, lecz już od dawna przez naszych poprzedników ustalone i przez nas zachowywane i co do tego łączymy się z wami, sądząc tak samo. Uważamy mianowicie i jesteśmy pod tym względem pewni, że poza Kościołem nikt ochrzczony być nie może. Jeden bowiem jest tylko ustanowiony chrzest (*baptisma unum*) w świętym Kościele". W ramach tego synodu wypowiadali się biskupi Rzymu Stefan i Sykstus II uznający każdy chrzest, Firmilian z Kapadocji i Cyprian uznający chrzest tylko w Kościele oraz Dionizy z Aleksandrii, próbujący mediacji między obu stronami, zob. H. Pietras, *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, RTK 36 (1989) z. 4, 103-117.

[26] Na temat ważności chrztu heretyków, 71 biskupów obradowało ponownie wiosną 256 r., podtrzymując stanowisko z synodu z roku 255. Zabroniono też sprawować funkcje płynące ze święceń tym, którzy zostali wyświęceni przez heretyków lub też odeszli od ortodoksji, por. *Concilium Carthaginiense* (256) = Cyprianus, *Epistula* 72, 1, tłum. W. Szołdrski, ŹMT 37 (SCL 1), 25: „Postanowiliśmy bowiem, że zanurzonych poza Kościołem i skalanych skazą bezbożnej wody u heretyków i schizmatyków, gdy przychodzą do nas i do Kościoła, który jest jeden, należy chrzcić i że za mało jest włożyć na nich rękę, aby otrzymali Ducha Świętego, jeśli nie otrzymają chrztu w Kościele.

[27] W tym kartagińskim uczestniczyło 85 biskupów (dwóch nieobecnych, w ich imieniu przemówił biskup Natalis z Oei) z całej łacińskiej Afryki. Ponownie dyskutowano kwestię ważności chrztu heretyków. Zachował się protokół z przebiegu obrad; opowiedziano się na nim za praktyką potwierdzoną na poprzednich synodach, por. *Concilium Carthaginiense* (256): *Sententiae LXXXVII episcoporum*, tłum. J. Czuj, ŹMT 37 (SCL 1), 27: „po odczytaniu listu Jubajana do Cypriana na temat chrztu heretyków, a także innego jeszcze pisma Jubajana do Cypriana, Cyprian przemówił tymi słowami: Słyszeliście, najdrożsi koledzy, co mi pisał współbiskup Jubajan, radząc się mej skromnej osoby w sprawie niedozwolonego i bezbożnego chrztu heretyków, i co ja mu odpisałem oświadczając – co już niejednokrotnie powtarzałem – że heretyków, zgłaszających się do Kościoła, należy chrzcić i uświęcać chrztem Kościoła".

[28] Synod rzymski zebrany pod przewodnictwem papieża Stefana orzekł, że chrzest udzielany przez heretyków pozostaje ważny i należy ich przyjmować rytem nałożenia rąk, por. *Concilium Ro-*

nium (256?)[29]. Jeśli powrót ludzi ochrzczonych w Kościele nowacjańskim był problemem od 255 roku to znaczy, że wspólnoty schizmatyckie szybko się rozprzestrzeniły i zorganizowały.

II. WPŁYW NOWACJANA NA RZYMSKĄ WSPÓLNOTĘ NOWACJAŃSKĄ

Prawdopodobnie Nowacjan, podobnie jak prawowici biskupi Rzymu, został wygnany ze stolicy w czasie prześladowań Gallusa (253), oraz później w pierwszym roku prześladowań Waleriana (257)[30]. To być może te okoliczności zrodziły tradycję „męczeństwa" Nowacjana[31]. Późniejsze źródła utrzymują, że Nowacjan był męczennikiem za czasów Waleriana. W 1932 roku w katakumbie w pobliżu Bazyliki św. Wawrzyńca za Murami odkryto następujący napis: *Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit* (diakon Gaudentius wykonał to dla błogosławionego męczennika Nowacjana). Jednak identyfikacja tego męczennika z założycielem sekty nie może zostać udowodniona, jest nawet raczej nieprawdopodobna[32]. Pisze o niej Sokrates:

„Οὗτος μὲν ὕστερον, ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ τοῦ βασιλέως διωγμὸν κατὰ χριστιανῶν κινήσαντος, ἐμαρτύρησεν"[33].

---

manum (255), tłum. H. Pietras, ŹMT 37 (SCL 1), 24: „Święty i boski synod prowincjalny w Rzymie, zebrany przez Stefana, świętego męczennika i papieża: odrzucił zdanie tych, którzy zebrali się na synodzie afrykańskim i bez powodu zarządzili, by ponownie chrzcić przychodzących do Kościoła katolickiego z jakiejkolwiek herezji"..

[29] Na synodzie w Ikonium dyskutowano o chrzcie heretyków (montanistów). Papież Stefan zerwał komunię z Kościołami azjatyckimi nieuznającymi ważności chrztu heretyków, a legatów doń wysłanych w tej sprawie nie przyjął. Po synodzie bp Firmilian napisał pełen oburzenia list do Cypriana, zdając sprawę z wypadków, por. *Concilium Iconicum* (256), ŹMT 37 (SCL 1), 41.

[30] Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 816.

[31] Według Sokratesa (HE IV 28), Nowacjan poniósł przypuszczalnie pod rządami Waleriana śmierć męczeńską, por. R.T. Klein, *Novatian*, BBKL VI 1047-1049. J. Alexander (*Novatian*, TRE XXIV 679) uważa natomiast, że jako jeden z najwybitniejszych chrześcijan Rzymu mógł umrzeć podczas późniejszej fazy prześladowań, najprawdopodobniej za Waleriana w 258 r., jeżeli nie został stracony na wygnaniu. W każdym razie jego przeciwnicy odmawiali mu tytułu męczennika, którego z kolei domagali się później jego zwolennicy, zob. Pacianus, *Epistula* 2, 7, PL 13, 1062-1063; Socrates HE IV 28; Eulogius, *Fragmenta*, PG 86/2, 2937-2964, lub ich streszczenia w: Photius, *Bibliotheca* cod. 280, PG 104, 325-356, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 5: *Kodeksy* 249-280, Warszawa 1999, 243-264. Zapisy w kalendarzu potwierdzające pamięć przynajmniej jednego rzymskiego męczennika o imieniu Nowacjan, rzucają nowe światło na nierozwiązaną ostatecznie kwestię jego męczeństwa, por. Alexander, TRE XXIV**,** 679).

[32] Por. D. van den Eynde, *L'inscription sépulcrale de Novatian*, RHE 33 (1937) 792-794; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate"*, Kraków 2007, 48.

[33] Socrates, HE IV 28, PG 67, 540A, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 376: „Tenże poniósł później śmierć męczeńską, za rządów cesarza Waleriana, który rozpętał prześladowanie chrześcijan".

W VI wieku Eulogiusz z Aleksandrii[34] natrafił na pismo Περὶ μαρτυρίου Ναυάτου ἐπισκόπου, które krążyło wśród wiernych należących do Kościoła nowacjańskiego. W księdze VI swojego traktatu *Przeciw Nowatowi* zadał on sobie trud bezużyteczny, zanegowania legend, od których roiło się w tym piśmie. Zauważył, że nie było tam mowy o mękach znoszonych przez Nowacjana[35]. Wszystko to potwierdzałoby wnioski, które pozwalają wysnuć zachowane listy pasterskie schizmatyckiego biskupa. Nowacjan mógł wyznać wiarę, nie musiał być męczennikiem (*martyr*) w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Wyrażenie Sokratesa ἐμαρτύρησεν może równie dobrze być rozumiane po prostu jako wyznanie wiary[36].

W Rzymie Nowacjan nadal kierował wspólnotą, którą zgromadził. Znamy listy pasterskie, których tytuły zachował Hieronim i które częściowo dochowały się do dziś[37]. Dzieła przypisane Nowacjanowi przez Hieronima to *De cibis Iudaicis*[38], *De Trinitate*[39] oraz korespondencja Nowacjana[40]. Świadczą one o problemach, jakie miał Nowacjan, by tę wspólnotę utrzymać „mocną w Ewangelii" („Novatianus plebi in Evangelio perstanti salutem"), jak to zaznacza w nagłówku *De cibis*[41]. Kiedy Nowacjan pisał listy – *De cibis Iudaicis*,

[34] Eulogiusz w latach 580-607 był patriarchą Aleksandrii, zaprzyjaźnionym z Grzegorzem Wielkim. W licznych pismach walczył z nowacjanami (zachowały się tylko fragmenty), a zwłaszcza przeciw monofizytom, por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 660.

[35] Por. Photius, *Biblioteca* cod. 280, PG 104, 353, tłum. Jurewicz, s. 262.

[36] Tak interpretuje ten fakt É. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 843.

[37] Najbardziej kompletny wykaz owoców działalności literackiej Nowacjana dostarcza nam Hieronim w *De viris illustribus* 70, PL 23, 718: „Novatianus, Romanae urbis presbyter [...] scripsit *De Pascha*, *De Sabbato*, *De circumcisione*, *De sacerdote*, *De oratione*, *De cibis Iudaicis*, *De instantia*, *De Attalo*, multaque alia, et *De Trinitate* grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant"; por. Gerolamo, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 176-178. Z tej okazałej listy udało się potwierdzić autentyczność jedynie dwóch dzieł: *De cibis Iudaicis* i *De Trinitate.* Obydwa te dzieła przeszły do historii pod nazwiskiem Tertuliana, por. C. Granado, *Novaziano, La Trinidad*, Fuentes Patrísticas 8, Madrid 1996, 16.

[38] Por. Novatianus, *De cibis Iudaicis*, PL 3, 981-992, lub ed. G.F. Diercks, CCL 4, 89-101.

[39] Por. Novatianus, *De Trinitate*, PL 3, 861-870, lub CCL 4, 11-78. Interesująca jest kwestia autorstwa tego traktatu i komentarz Hieronima. Omawiam te kwestie w: Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, s. 48-55.

[40] Wydaje się, że Hieronim znał korespondencję Nowacjana. Prawdopodobnie chodzi tutaj o kolekcję listów pasterskich, do których należą: *De cibis Iudaicis*, *De circumcisione*, *De Sabbato* i być może inne małe pisma, które wspomniane są w spisie umieszczonym w *De viris illustribus*. Poza tym dwa listy Nowacjana zachowały się w korespondencji Cypriana: listy 30 i 36. Nie budzi żadnej wątpliwości przypisanie autorstwa pierwszego z tych listów Nowacjanowi, bo Cyprian wspomina go imiennie jako list Nowacjana w swoim liście 55, 1-2. Autentyczność pierwszego listu pociąga za sobą autentyczność drugiego. To z pewnością to samo pióro redagowało zarówno ten pierwszy, jak i ten drugi, por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1**,** 818.

[41] Por. Novatianus, *De cibis Iudaicis*, PL 3, 981 lub CCL 4, 89. Początek listu przypomina dwa uprzednie pisma, w których autor wyjasnia: „quid sit vera circumcisio, quid sit verum sabbatum".

De spectaculis[42] i *De bono pudicitiae*[43] był oddzielony od swojej wspólnoty. W listach tych znajdują się myśli, które pomagają zrozumieć, jak w praktyce powinna żyć wspólnota nowacjańska.

De cibis Iudaicis[44] to list pasterski, którego autor przestrzega swoje owieczki przed pokusami przywiązywania jakiejkolwiek wagi do reguł żydowskich dotyczących żywności. Inspirując się tymi samymi pomysłami, które budują wątek w *Epistola Barnabae*, wykazuje, że Prawo powinno być interpretowane w sposób duchowy; to, czego zabrania, to ułomności i wady, których symbolami są zakazane zwierzęta. Nie posuwając się do stwierdzenia, jak pseudo-Barnaba, że Żydzi zrozumieli swe Prawo błędnie, autor kładzie nacisk na to, iż to Prawo, niezależnie od tego, jaki nakładało obowiązek w Starym Przymierzu, w Nowym zostało zniesione. To jednak nie znaczy, że w ramach umartwienia ciała i ascezy, chrześcijanie nie mogą odmówić sobie, w pewnych dniach, takich czy innych pokarmów. Co się zaś tyczy zwierząt złożonych w ofierze bóstwom, powinni się oni od nich powstrzymać[45].

W liście *De spectaculis*[46] Nowacjan przestrzega wspólnotę przed różnego typu niebezpieczeństwami, które wynikają z przedstawień; jest to przede wszystkim niebezpieczeństwo bałwochwalstwa oraz niemoralności. Majestatyczne spektakle natury, czy cudowne sceny z Pisma Świętego są zdecydowanie atrakcyjniejsze i zasługują według niego w oglądaniu na pierwszeństwo[47].

List pasterski *De bono pudicitiae*[48] napisany został w takich samych warunkach jak *De spectaculis* i *De cibis*. Zawiera on pochwałę czystości z kil-

---

Te dwa pisma, wspomniane przez Hieronima, poruszały się w tym samym porządku myślowym, jak dzieło *De Pascha*. Nie ulega wątpliwości, że wpisują się one w okres schizmatycki życia Nowacjana, por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 817.

[42] Por. Novatianus, *De spectaculis*, PL 4, 811-818. Prolog bardzo przypomina ten z *De cibis*: szczegółowe porównanie stylistyczne ujawnia wiele zbieżności z pismami autentycznymi Nowacjana. To właśnie Nowacjanowi przypisuje ten traktat wielu krytyków: A. Harnack, V. Ammundsen, W.Y. Fausset, A. d'Alès. Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 819.

[43] Novatianus, *De bono pudicitiae*, PL 4, 851-860 lub CCL 4, 113-127.

[44] Por. Vogt, *Novatian*, LThK^3 VII 939; Klein, *Novatian*, BBKL VI 1047-1049.

[45] H.J. Vogt (LThK^3 VII 939) tak komentuje treść listu: w *De cibis* Nowacjan przedstawia zwierzęta nieczyste zakazane w Piśmie Świętym, które reprezentują złe działania ludzi (3, 12); to co jest zabronione to nie jedzenie ptaków drapieżnych, ale grabież (3, 20).

[46] Por. Vogt, *Novatian*, LThK^3 VII 939; Klein, *Novatian*, BBKL VI 1047-1049.

[47] Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 819. H.J. Vogt (*Novatien*, LThK^3 VII, 1777-1779) natomiast zauważa, że list *De spectaculis* zwalcza tych, którzy chcieli usprawiedliwić zasadność teatru i ich uczestnictwa w przedstawieniach publicznych, odwołując się do argumentów pochodzących z Pisma Świętego, przytaczając epizod tańca Dawida (3, 2); występuje także przeciw tym, którzy chcieli pogodzić chrześcijaństwo i kulturę teatru, stan rzymski i Kościół. Wszystko to dzieje się w kontekście epoki, która poprzedza prześladowania Decjusza, za panowania Filipa Araba, który był dość przychylny wobec chrześcijan. Nowacjan usiłuje zwrócić uwagę na niemoralną zawartość spektakli pogańskich. Dla chrześcijan jedynie opowieści z Pisma Świętego są właściwe (*Spect.* 10, 1); zob. H.J. Vogt, *Novatien*, s. 1777-1779.

[48] Por. Vogt, *Novatian*, LThK^3 VII 939; Klein, *Novatian*, BBKL VI 1047-1048.

koma bardzo czytelnymi zapożyczeniami z *De pudicitia* Tertuliana, mimo iż jego temat jest inny. Nie chodzi tylko o czystość małżeńską, ale o doskonałą wstrzemięźliwość; pierwsza przybiera formę nakazu, druga jest tylko radą, ale stanowi przygotowanie do przyszłego życia (*quid aliud est quam futurae vitae gloriosa meditatio*). Całość kończą praktyczne rady na temat skromności i wstydliwości, które stoją na straży czystości[49].

Nowacjańska wizja Kościoła, która wyłania się z jego spuścizny literackiej, jest następująca: Kościół to wspólnota proroków i męczenników, niepokalana dziewica. Ta idea Kościoła mesjanistycznego, heroicznego i pozostającego w konflikcie ze światem, jak już wspomniano, podejmowała w pewnej mierze konflikt, który przeciwstawił Hipolita i Kaliksta.

III. ELEMENTY DOKTRYNY I STRUKTURY KOŚCIOŁA NOWACJAŃSKIEGO

Nowacjanizm w dwóch następnych pokoleniach zrobił poważne postępy zwłaszcza na Wschodzie. W Azji Mniejszej istniały stare wspólnoty montanistyczne, które odróżniały się od Kościoła jedynie nieprzejednanym rygoryzmem. Sokrates zaznacza wyraźnie, że spośród nich Nowacjan rekrutował swoich zwolenników. Te wspólnoty, informuje, przyłączyły się do Nowacjana. Ostatecznie doszło do fuzji między należącymi do Kościoła nowacjańskiego a montanistami[50].

To połączenie musiało pociągnąć za sobą kilka doprecyzowań w doktrynie sekty. Rygorystyczna doktryna montanistów uzupełniła wiele kwestii, na temat których nie wypowiadał się Nowacjan. Rygoryzm ten odrzucał drugie małżeństwo, i jeśli mielibyśmy wyciągać wnioski na podstawie złorzeczeń Tertuliana montanisty przeciw edyktowi Kaliksta, nie uznawał on rozgrzeszenia kościelnego osób, które winne były grzechu cudzołóstwa.

Część tych poglądów przeszło do Kościoła Nowacjana. Najpierw jednak zajmijmy się tym, co odnosi się do powtórnego związku małżeńskiego. Świadectwa z III wieku nie pozwalają jednoznacznie stwierdzić, czy sam Nowacjan traktował je jako niezgodne z prawem. Dopiero pod koniec IV wieku Rufin informuje, że Nowacjan (nazywa go Novat), potępił je:

---

[49] Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 819; H.J. Vogt (*Novatien*, LThK^3 VII, 939) zauważa, że dzieło *De bono pudicitiae* powstało po jego święceniach biskupich. Wspomina on w nim o swoim niemal codziennym kazaniu na temat Ewangelii (1, 1). Podstawowym powodem praktyki czystości jest sam Kościół, dziewica i małżonka (2, 2).

[50] Por. W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952, 59; zob. także: Rufinus, *Expositio Symboli* 39, PL 21, 376; Socrates, HE IV 28; R.J. DeSimone (*Novatiens*, DCA I 1780) wydarzenia przedstawia w ciągu pewnych zależności: w Azji Mniejszej (III-VII w.) stary Kościół proroczy został zastąpiony przez montanistyczny, a ten przez nowacjański.

„Novatus lapsis paenitentiam denegando et secundas nuptias, cum forte iniri eas necessitas exegerit, condemnando”[51].

Informacja ta nie wnosi nic nowego, gdyż przypisuje ona twórcy sekty potępienie, które było powszechne między należącymi do Kościoła nowacjańskiego w IV wieku. Epifaniusz mówi o tym na Wschodzie[52] i jego świadectwo jest potwierdzone przez Sokratesa:

„Οἱ Ναυατιανοὶ οἱ περὶ Φρυγίαν, διγάμους οὐ δέχονται. Οἱ δὲ ἐν τῇ Κωνσταντίνου πόλει, οὔτε φανερῶς δέχονται, οὔτε φανερῶς ἐκβάλλουσι. Ἓν δὲ τοῖς ἐσπερίοις μέρεσι φανερῶς δέχονται”[53].

Świadectwa literackie są w zgodzie z tą uwagą Sokratesa. Źródła zachodnie nie przypisują wyznawcom Kościoła nowacjańskiego potępienia dwużeństwa (np. Filastriusz czy Pseudo-Augutyn). Tylko źródła wschodnie i te, które od nich zależą potwierdzają ten szczegół: Epifaniusz, Augustyn, autorzy *De haeresibus* i *Praedestinatus*, czy Teodoret. Zwłaszcza na terytorium, gdzie montaniści byli liczni, wyjście za mąż po raz drugi było potępione. W innych miejscach na Wschodzie wahano się, na Zachodzie zaś Kościół nowacjański dopuszczał powtórne wyjście za mąż.

Rygor dyscypliny pokutnej mógł być zaostrzony w co najmniej kilku wspólnotach. Nowacjan, jak wiadomo, dopuszczał do pokuty i pojednania tych, którzy byli winni pewnych grzechów cielesnych. Wydaje się, że później było to traktowane i u niego bardziej surowo: na pewno wpłynął na to montanizm. Teodoret relacjonuje, że wśród zwolenników nowacjanizmu nie ma mowy o pokucie:

„παντελῶς τὸν τῆς μετανοίας τῶν οἰκείων συλλόγων ἐξορίζουσι λόγον”[54].

Relacja Pseudo-Augustyna na ten temat nie jest zbyt jasna. Wynika z niej, że Kościół nowacjański nie wybaczał nierządnikom. Zarzuca mu niekonsekwencję, gdyż wybaczał on zabójstwo i cudzołóstwo, które są dużo poważniejsze, niż zwykły nierząd[55]. Trudno jednak dokonać analizy tego tekstu, gdyż wiele informacji jest tu pomieszanych.

To co jeszcze moglibyśmy znaleźć na ten temat, to postawa, którą Sokrates przypisuje biskupowi nowacjańskiemu Nicei Asklepiadesowi. W jednej z dyskusji z Attykiem, arcybiskupem Konstantynopola (405-425), Asklepiades twierdzi, że poza faktem zaparcia się wiary, istnieją wedle Pisma także i inne grzechy śmiertelne, za które katolicy wykluczają duchownych, a oni i laików, powierzając samemu Bogu troskę o przebaczenie:

---

[51] Rufinus, *Expositio Symboli* 39, PL 21, 376BC.

[52] Por. Epiphanius, *Haereses* 59, 3.

[53] Socrates, HE V 22, PG 67, 641A.

[54] Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* III 5, PG 83, 408B.

[55] Por. Ps-Augustinus, *Quaestiones ex utroque mixtim* 102: *Contra Novatianum*, PL 35, 2305.

„δι᾽ ἃς ὑμεῖς μὲν τοὺς κληρικούς, ἡμεῖς δὲ καὶ τοὺς λαϊκοὺς ἀποκλεί ομεν, Θεῷ μόνω τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντες”[56].

Inaczej mówiąc, Kościół nowacjański stosuje wobec wszystkich swoich członków regułę, którą katolicy odnoszą tylko do duchownych. U katolików duchowny odpowiedzialny za grzech śmiertelny jest definitywnie wykluczony ze swojej funkcji, ale nie z Kościoła. Natomiast u Nowacjan laik odpowiedzialny za te same grzechy jest definitywnie wykluczony ze wspólnoty. Ta uwaga Asklepiadesa potwierdza do pewnego stopnia wspomnianą wyżej obserwację Teodoreta. To samo wrażenie mamy po przeczytaniu listów Pacjana do Sympronianа[57].

Powyższy rygoryzm w dyscyplinie pokutnej zakłada, jak powiedzieliśmy, określoną koncepcję Kościoła i teorię władzy kluczy, która znacznie różniła się od tej, którą sprecyzował katolicyzm. Poza tym jednak nie zauważamy rozbieżności dogmatycznych pomiędzy nowacjanizmem i katolicyzmem.

Kwestia ustalenia daty Wielkanocy doprowadziła jednak do rozdziału między wieloma wspólnotami nowacjańskimi a Kościołem. Montaniści z Azji Mniejszej uzgodnili, że aby obliczyć datę Wielkanocy dostosują się do obliczeń żydowskich. Nowacjanie z Frygii poszli ich śladem i ostatecznie przyjęli ich koncepcję. W czasach cesarza Walensa (364-378), synod zwołany w Pazos[58] zdecydował, że przyłączą się do obliczeń żydowskich determinujących datę Wielkanocy:

„ὥστε Ἰουδαίους ἐπιτηρεῖν ποιοῦντας τὰ ἄζυμα καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πάσχα ἐπιτελεῖν ἑορτήν”[59].

Na Zachodzie zwolennicy nowacjanizmu nie oddalali się od zwyczaju tradycyjnego, podobnie na Wschodzie, mimo iż niektórzy podjęli wysiłek rozprzestrzenienia stanowiska frygijskiego. Nie wydaje się jednak, by wyszło ono daleko poza granice kraju swojego pochodzenia. W 384 roku Marcjan objął po Ageliuszu przewodzenie wspólnocie nowacjańskiej w Konstantynopolu i był zmuszony stawić czoło schizmie Sabbatiosa, który przejął w kwestii

[56] Socrates, HE VII 25, PG 67, 796D, tłum. S. Kazikowski, s. 533: „Poza składaniem ofiar pogańskich, jest jeszcze wiele innych, jak to uczy Pismo Święte, grzechów śmiertelnych, dla których wy duchownych wykluczacie, a my – także i świeckich, samemu Bogu tylko zostawiając ich odpuszczanie”.

[57] Por. L. Wohleb, *Bischof Pacianus von Barcelona und sein Gegner, der Novatianer Sympronianus*. (Mit einer Sammlung der Fragmente Sympronians), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Bd. 2, Münster 1930, 25-35; C. Granado, *Introduction. Simpronien, correspondant de Pacien*, SCh 410, 45-48.

[58] W czasach, kiedy biskupem nowacjan był Agelius, ale podczas jego nieobecności, por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3552-3556.

[59] Socrates, HE IV 28, PG 67, 540B, tłum. S. Kazikowski, s. 376: „mniej znani biskupi nowacjańscy we Frygii zwoławszy synod w osadzie Pazos [...] ogłosili postanowienie, że trzeba się trzymać terminu, w którym żydzi obchodzą święto Przaśników, i urządzać święto Paschy w tym samym czasie, co i oni”.

daty wielkanocnej stanowisko judaistyczne, podobnie jak to uczynili kilka lat wcześniej biskupi nowacjańscy we Frygii. Chciano położyć kres tym kłótniom, deklarując poprzez synod zgromadzony niedaleko Helenopolis w Bitynii, że to kwestia obojętna (ἀδιάφορα) i każdy może postępować według własnych przekonań[60]. Stronnictwo sabatian[61] kontynuowało jednak swoją tradycję w separacji.

Relacje Sokratesa na temat wewnętrznych sporów Kościoła nowacjańskiego pozwalają nam dostrzec kilka cech jego wewnętrznej struktury. Nie wydaje się ona różnić od tego, co w tamtych czasach miało miejsce w Kościele katolickim. Odnajdujemy tam: biskupów, prezbiterów, diakonów, czy synody. Przyznaje się także pewną wyższość nominacjom do ważniejszych miast. Jeśli chodzi o synod frygijski w Pazos, Sokrates wyraźnie zaznacza, że nieobecność na tym spotkaniu biskupów Konstantynopola, Nikomedii i Kutahii (współcz. Kutahya) była celowa. Chodziło o to, by złagodzić ważność podjętych decyzji:

„ὑπὸ τούτων γὰρ ἡ Ναυατιανῶν θρησκεία μάλιστα κανονίζεται”[62].

Sakramenty u nowacjan były takie same, jak w Kościele katolickim, jednak według Teodoreta Kościół nowacjański nie praktykował nałożenia olejów po chrzcie:

„τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα”[63].

Podobną myśl odnajdujemy u Pacjana:

„Vestrae plebi unde Spiritum, quam non consignat unctus sacerdotos?”[64].

Między katolikami, przynajmniej na Wschodzie, przyjęto, że należy namaszczać krzyżmem tych, którzy nawrócili się z Kościoła nowacjańskiego. Również w Kościele nowacjańskim, i to od samego początku, udzielano powtórnego chrztu katolikom, którzy wstępowali do tej sekty[65]. Według Eulogiusza nowacjanie w Aleksandrii odrzucali kult relikwii[66].

IV. SOBÓR NICEJSKI WOBEC KOŚCIOŁA NOWACJAŃSKIEGO

Pod koniec III wieku, jak zasygnalizowano, nastąpiło umocnienie Kościoła nowacjańskiego. Nie posiadamy informacji na temat tego, jak Kościół ten

[60] Socrates, HE V 21, PG 67, 624.

[61] Od Sabbatiosa, przywódcy judeochrześcijańskiej grupy wiernych obchodzących Paschę razem z Żydami, a nie w niedzielę po pierwszej pełni wiosennej.

[62] Socrates, HE IV 28, PG 67, 541A.

[63] Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* III 5, PG 83, 408B.

[64] Pacianus, *Epistula* 3, 3, 2, PL 13, 1065A, tłum. K. Bardski, BOK 12, Kraków 2000, 80: „Skąd lud wasz, który nie uznaje namaszczonego biskupa, otrzymał Ducha Świętego?”.

[65] Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 845. R.J. DeSimone (*Novatiens*, DCA I 1780) przekazuje, że uczyniły to Kościoły nowacjańskie Afryki.

[66] Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3555.

zachowywał się w czasie wielkich prześladowań. Kiedy chrześcijanie uzyskali pokój, Kościół nowacjański jako rywal wykorzystał to, ale nie uczestniczył w działaniach na korzyść chrześcijan, którym wkrótce władza cesarska przyznała pokój.

Sokrates[67], a później Sozomen[68], mówią wyraźnie, że biskup nowacjański Acesius, który bez wątpienia był biskupem stolicy, został wezwany przez Konstantyna[69] na sobór w Nicei. Zapytany przez cesarza odpowiedział, że nie widział żadnego problemu, by podpisać soborową formułę wiary[70] i reguły dotyczące Wielkanocy[71]. Wyjaśnił jednak cesarzowi, że między jego Kościołem a Kościołem katolickim istnieje ważny spór, dotyczący kwestii pokutnej. H. Valois usiłuje podważyć takie ujęcie, które jest jednak bardzo prawdopodobne[72]. Można zrozumieć to, że cesarz chciał przy okazji soboru zatrzeć wrażenie separacji religijnej, która według niego nie miała już racji bytu.

Sobór Nicejski[73] starał się przywrócić nowacjan do jedności z Kościołem ka-

---

[67] Por. Socrates, HE I 10, PG 67, 100-101.

[68] Sozomenus, HE I 22, PG 67, 924-925.

[69] Mamy w starożytności synody dwojakiego rodzaju: prowincjonalne zwoływane przez metropolitę, zwykle dwa razy w roku, oraz „cesarskie" (że tak pozwolę je sobie nazwać), zwoływane nieregularnie, w sprawach, które imperator uważał za ważne i odbywały się z udziałem takich biskupów i innych ekspertów, jakich sam zaprosił. Te ostatnie mogły mieć w zamierzeniu cesarza zasięg terytorialny albo uniwersalny. Nie znaczyło to, że zapraszano wszystkich biskupów, ale że brali w nich udział przedstawiciele Wschodu i Zachodu. Te drugie synody przyjęło się nazywać soborami powszechnymi, por. H. Pietras, *Synodalność w kościele starożytnym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), t. 1: *325-787*, ŹMT 24, Kraków 2002, 10.

[70] Ustalono wyznanie wiary, które wydaje się być owocem kompromisu pomiędzy tymi, którym bardziej zależało na potępieniu Ariusza negującego odwieczność Syna Bożego, a tymi, którzy bardziej obawiali się sformułowań przypominających twierdzenia Pawła z Samosaty. Kluczowe dla późniejszych dyskusji trynitarnych pojęcie współistotności Ojca i Syna, podobno zaproponowane przez samego cesarza, spotkało się z nader niechętnym przyjęciem, przede wszystkim z powodu niewystepowania tego terminu w Piśmie Świętym oraz z powodu materialnych skojarzeń, jakie budziło. Dopiero specjalne orzeczenie o znaczeniu czysto duchowym tego terminu skłoniło do podpisania wszystkich biskupów, z wyjątkiem dwóch, por. H. Pietras, *Wprowadzenie. Sobór Nicejski I (325)*, DSP 1, 22.

[71] Por. *Concilium Nicaenum I* can. 20; *Epistula Concilii Nicaeni ad Aegyptios* 12, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 47: „Ogłaszamy wam dobrą nowinę o jedności, jaka zapadła co do Świętej Paschy. Na wasze prośby ustalono jeden, odpowiedni czas. Przeto wszyscy bracia ze Wschodu, którzy niegdyś świętowali Wielkanoc z Żydami, będą ją obchodzić z Rzymianami i z nami oraz z tymi wszystkimi, którzy od dawnych czasów obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie, co my".

[72] Por. Amann, *Novatien*, DThC XI/1 846.

[73] Zgromadzenie biskupów w Nicei na zaproszenie cesarza Konstantyna Wielkiego zostało uznane za I Sobór Powszechny dopiero na Soborze Efeskim w 431 roku, pierwszym, który miał świadomość własnej powszechności. Mimo wielowiekowych studiów na ten temat, daleko jeszcze do ustalenia rzeczywistych powodów jego zwołania i przebiegu obrad. Wiadomości o nim czerpiemy od Euzebiusza z Cezarei (*Vita Constantini*), Atanazego (*De decretis Nicaenae Synodi*), z *Historii Kościoła* Rufina, oraz *Historii Kościelnych* Sokratesa Scholastyka, Sozomena, Teodoreta i Filostorgiusza, por. Pietras, *Wprowadzenie. Sobór Nicejski I (325)* oraz bibliografia, DSP 1, 21-23. Ponadto

tolickim, przyjmując wobec nich postawę umiarkowaną[74]; w 8. kanonie przedstawił jednak „czystym", powracającym do Kościoła pewne warunki łaski[75]:

> „W sprawie tych, którzy nazywają samych siebie «katharoi», [to znaczy «czystymi»], święty i wielki sobór postanowił, że jeśli chcą powrócić do powszechnego i apostolskiego Kościoła, muszą otrzymać nałożenie rąk, a będą mogli pozostać w gronie duchownych. Konieczne jest jednak, przede wszystkim, aby oni przyobiecali na piśmie, że zgadzają się i będą posłuszni nauczaniu Kościoła powszechnego. Następnie, że pozostaną we wspólnocie z tymi, którzy dwa razy zawarli małżeństwo oraz z tymi, którzy upadli w czasie prześladowań, a którym został wyznaczony czas na odbycie pokuty i stosowna pora, aby uznali swe posłuszeństwo we wszystkim nauczaniu powszechnego i apostolskiego Kościoła. Więc jeżeli w niektórych wioskach i miastach znajdują się duchowni tylko z ich grupy, należy ich pozostawić w gronie duchowieństwa i na dotychczasowym stanowisku. Gdy zaś przybędzie któryś z «czystych» tam, gdzie jest już biskup Kościoła katolickiego lub prezbiter, to jest oczywiste, że biskup tego Kościoła zachowa swe biskupie stanowisko, zaś ten, którego nazywali biskupem owi nazywający siebie «czystymi», będzie miał prawo do godności prezbitera, chyba, że biskup uzna za właściwe zostawić mu jego godność. Jeśli zaś nie będzie tego chciał, niech da mu miejsce chorepiskopa albo prezbitera, aby było wiadomo, że nadal rzeczywiście należy do kleru, lecz aby nie było dwóch biskupów w jednym mieście"[76].

Duchowni pozostaliby w duchowieństwie poprzez nałożenie rąk i jawne wyrzeczenie się rygorystycznych doktryn sekty, dotyczących powtórnego małżeństwa i *lapsi*. W ośrodkach, które w całości były nowacjańskie, gdzie nie było duchowieństwa katolickiego, duchowni pojednani mogli zachować swój

---

ważną pomoc stanowi tu książka ks. Marka Starowieyskiego: *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994: odnajdujemy w niej opis ośmiu pierwszych soborów uznanych za powszechne, bibliografię oraz wstępny rozdział o Kościele czasów przedpoborowych, z powstającą wówczas instytucją synodów.

[74] Na soborze w Nicei Kościół nowacjański zaakceptował *homoousios* (Socrates, HE I 10; V 10). Ojcowie soborowi wymagali od nich wyznania wiary, wyrzeczenia się błędów, oraz nałożenia dłoni, ale nie nowego chrztu (kanon 8), por. DeSimone, *Novatiens*, DCA I 1780.

[75] Por. *Canones Apostolorum* 46-47; *Concilium Ancyranum* (314) can. 13; *Concilium Neocaesariensem* can. 14; *Concilium Nicaenum I* can. 8, DSP 1, 33, n. 13: „«Czyści» tworzyli ugrupowania radykalne, odgradzające się od innych, których uważali za niegodnych przynależności , czy to z powodu zawarcia drugiego małżeństwa, po śmierci pierwszego współmałżonka, czy z powodu załamania się w czasie prześladowań, czy choćby tylko ucieczki przed prześladowcami. Należeli do nich na przykład montaniści, donatyści czy nowacjanie".

[76] *Concilium Nicaenum I* can. 8, DSP 1, 32-35. O kwestii powrotu heretyków i schizmatyków do Kościoła, podjętej na tym soborze, tak pisze ks. M. Starowieyski (*Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 29): „Zasadniczo dzielą się oni na dwie grupy: tych, którzy ważnie otrzymali chrzest (np. nowacjanie czy egipscy melecjanie) – im należy tylko nałożyć ręce na głowę na znak pokuty, oraz tych, którzy otrzymali go nieważnie ze względu na błędy trynitarne (np. zwolennicy Pawła z Samomaty) – ci mają otrzymać go na nowo".

stopień i funkcje. Tam zaś, gdzie byłby już biskup katolicki, biskup nowacjański pełniłby tylko funkcje kapłańskie, ale biskup katolicki mógłby mu nadać honorowy tytuł biskupa lub chorepiskopa[77]. To rozporządzenie zakłada, że kapłani i diakoni, przybyli z tamtego Kościoła zajęliby miejsce między ich katolickimi kolegami.

***

Nowacjańska wizja Kościoła pojawiła się w momencie, który sprzyjał jej dalszemu rozwojowi. Kościół ucierpiał w czasie prześladowań, ponadto pojawiły się protesty niektórych chrześcijan wobec możliwości pojednania *lapsi*. Istotną rolę w rozprzestrzenianiu się Kościoła nowacjańskiego spełniła również doktryna, dotycząca niemożliwości odpuszczania pewnych grzechów. Połączenie się na Wschodzie wiernych należących do Kościoła nowacjańskiego i montanistów przyczyniło się do precyzacji zasad w doktrynie sekty. Odnośnie powtórnego związku małżeńskiego, świadectwa z III wieku nie pozwalają jednoznacznie stwierdzić, czy sam antypapież traktował je jako niezgodne z prawem.

Nowacjan dopuszczał do pokuty i pojednania tych, którzy byli winni pewnych grzechów cielesnych. Wydaje się, że w okresie późniejszym wykroczenia tego typu traktowane były bardziej surowo; na pewno wpłynął na to montanizm. Ten rygoryzm w dyscyplinie pokutnej zakładał określoną koncepcję Kościoła i władzy kluczy, która znacznie różniła się od tej, którą sprecyzował katolicyzm. Poza tym jednak nie zauważamy rozbieżności dogmatycznych pomiędzy nowacjanizmem i katolicyzmem. Kwestia ustalenia daty Wielkanocy doprowadziła natomiast do rozdziału między wieloma wspólnotami nowacjańskimi a Kościołem.

Relacje Sokratesa na temat wewnętrznych sporów Kościoła nowacjańskiego pozwalają nam dostrzec kilka cech jego wewnętrznej struktury. Nie wydaje się ona różnić od tego co w tamtych czasach miało miejsce w Kościele katolickim. Odnajdujemy w niej biskupów, księży, diakonów, synody; przyznaje się u nich także pewną wyższość nominacjom do ważniejszych miast.

Sakramenty u nowacjan były takie same jak w Kościele katolickim, jednak według Teodoreta Kościół nowacjański nie praktykował nałożenia olejów po chrzcie; podobną informację odnajdujemy także u Pacjana. Między katolikami, przynajmniej na Wschodzie, przyjęto, że należy namaszczać krzyżmem tych, którzy nawrócili się z Kościoła nowacjańskiego. Również we wspólnotach nowacjańskich, i to od samego początku, udzielano powtórnego chrztu katolikom, którzy wstępowali do tej sekty. Według Eulogiusza, nowacjanie w Aleksandrii odrzucali kult relikwii.

---

[77] *Chorepiskop* – dosłownie «biskup wiejski», był odpowiedzialny za jakiś Kościół na peryferiach metropolii i podlegał biskupowi miasta, por. *Concilium Nicaenum* can. 8; F. Gillman, *Das Institut der Chobischöfe im Orient*, München 1903; A Di Berardino, *Corepiscopo*, DPAC I 780-781.

Sobór Nicejski starał się przywrócić nowacjan do jedności z Kościołem katolickim, przyjmując wobec nich postawę umiarkowaną. Sobór ten w kanonie 8. przedstawił „czystym", powracającym do Kościoła, pewne warunki łaski. Sobór Trydencki widział natomiast w potępieniu nowacjan dowód na prawdziwą naukę Ojców o pokucie.

AN ATTEMPT TO RECONSTRUCT THE DOCTRINE AND STRUCTURE OF NOVATIAN CHURCH

(Summary)

The Novatian vision of the Church appeared in the moment which was favourable for its further development. Not only did the Church suffer persecution, but also some Christians protested against the possibility of reconciliation *lapsi*. What is more, the doctrine concerning the impossibility to forgive certain sins had a significant role in spreading of Novatian Church. Merging the congregation belonging to Novatian Church and Montanists in the East contributed to specifying the doctrine of the sect. With reference to a repeat marriage, the testimonies from III century do not allow to state explicitly if the pope himself treated them as illegal.

Novatian allowed for penance and reconciliation of those who were guilty of certain carnal sins. It seems that later such violations were treated more severely. Montanism surely had an influence on it. Such rigorism in penitential discipline assumed a definite concept of Church and the power of the keys, which differed significantly from the one Catholicism set down. Apart from this, however, dogmatic divergences between Novatianism and Catholicism are not to be observed. But, the question of determining the date of Easter led to the separation between a lot of Novatian communities and the Church.

Socrates' accounts of Novatian Church internal disputes let us discern a few features of its inner structure. It does not seem to differ from that of Catholic Church. There are bishops, priests, deacons, synods. Furthermore, episcopal appointments to more important cities are considered to be superior.

The sacraments in Novatian Church were the same as in Catholic Church, however, according to Teodoret, Novatian Church did not practice anointing a person with holy oils after baptism. A similar opinion can be found in Pacian's texts. It was accepted among Catholics, at least in the East, that those who converted from Novatian Church should be anointed. In Novatian communities, from the outset, Catholics, who joined this sect, were baptized for the second time. According to Eulogius, Novatians in Alexandria rejected the cult of relics.

The council in Nice tried to restore Novatians to the unity with Catholic Church, adopting a restrained attitude towards them. The council in cannon 8 presents the "pure" returning to Church with the conditions of grace. The Trident Council, however, saw in condemning Novatians proof of true Fathers' teaching about penance.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Agata SOWIŃSKA
(Katowice, UŚ)

ZNACZENIE EGIPTU W APOKALIPTYCE – Λόγος Τέλειος */Asclepius* (NHC VI, 8: 70,3-76,1; Ascl. 24-27)

Od początku naszej ery zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie terminem „apokalipsa" (gr. ἡ ἀποκάλυψις – *odsłonięcie*, *odkrycie*, *objawienie*; ἀποκαλύπτω – *odkrywam*, *odsłaniam*, *objawiam*[1]) określali księgę zawierającą objawienia Boże, dotyczące głównie przyszłości. Zbiór takich ksiąg pozabiblijnych pochodzenia żydowskiego nazwany został literaturą apokaliptyczną, albo po prostu apokaliptyką[2], stanowiącą gatunek piśmiennictwa religijnego, uprawiany w judaizmie i w okresie wczesnego chrześcijaństwa (zwłaszcza w II w. i III w.). Do niej, zwłaszcza starotestamentalnej, zaliczyć można m.in. następujące księgi: *Henocha etiopska*, *Henocha słowiańska* lub *tajemnic Henocha*, *Henocha hebrajska*, *Jubileusze*, *Testamenty 12 Patriarchów*, *Psalmy Salomona*, *Księgi Sybillińskie*, *Wniebowzięcie Mojżesza*, *syryjska Apokalipsa Barucha*, *grecka Apokalipsa Barucha*, *Apokalipsa Abrahama*, *Apokalipsa Mojżesza* oraz *Apokalipsa Eliasza*, *Sofoniasza* i *Ezechiela*[3].

Cechami charakterystycznymi apokaliptyki są anonimowość i ezoteryzm, ponieważ nieznany autor wkłada w usta jakiejś słynnej postaci z odległej przeszłości treść objawienia, udzielonego jej przez samego Boga i każe się domyślać, że to pismo było znane już wcześniej, ale tylko osobom wtajemniczonym, zanim dostało się w ręce szerszych kół czytelników. Co więcej, autor w formie proroctwa przedstawia historię danego narodu (*vaticinium post eventum),* np. żydowskiego, na podstawie opowiadań biblijnych. Do czasu życia autora ów przegląd historyczny jest w mniejszym lub większym stopniu prawdziwy. Później natomiast rozpoczynają się przepowiednie o charakterze eschatologicznym, oparte na różnych często sprzecznych ze sobą podaniach o końcu świata i sądzie, nagrodzie i karze, o nowym świecie. Generalnie, trudno odróżnić, co należy do przeszłości, a co do przyszłości, ponieważ wszystko jest tu zagadkowe (np. wzmianki historyczne). Ponadto literatura apokalip-

[1] Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, 89.

[2] Por. J. Stępień, *Apokaliptyka*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red, E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, 71.

[3] Por. tamże, s, 38.

tyczna zawiera w sobie symbolizm oraz determinizm. Utwór taki jest pełen liczb, tajemniczych porównań zestawianych często w sposób nad wyraz fantastyczny, a w aspekcie historycznym widać wyraźnie jeden ustalony schemat, oparty na spekulacji kosmologicznej.

Przykładem powyższej charakterystyki literatury apokaliptycznej może być, wspomniana już wcześniej, apokryficzna Apokalipsa Eliasza, datowana na lata 150-275 po Chrystusie, we fragmencie której czytamy:

(25,1) ...ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁⲩⲱⲁⲛⲟ ⲁⲩⲣ̅ⲣⲟ ⲉϥⲧⲱⲛⲉ ϩⲙ̅ⲡⲙ̅ϩⲓⲧ ⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ ⲭⲉ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲁⲥⲥⲩⲣⲓⲟⲥ ⲁⲟⲩⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲧⲁⲇⲓⲕⲓⲁ ϥⲁⲛⲧⲁⲱⲟ ⲛ̅ⲛⲉϥⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲁⲭⲛ̅ ⲕⲏⲙⲉ ⲙⲛ̅ ⲛⲉϥ ϩⲧⲁⲣⲧⲣⲉ. ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲱⲱ ⲉϩⲁⲙ ϩⲓⲟⲩⲥⲁⲡ ⲭⲉ ⲥⲁⲛⲣ̅ϩⲁⲣⲡⲁϩⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲛ̅ⲱⲏⲣⲉ. ⲟⲩⲛ̅ϩⲁϩ ⲛⲁⲣ̅ⲉⲡⲓⲧⲟⲩⲙⲉⲓ ⲁⲡⲙⲟⲩ ϩⲛ̅ⲛϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲟ. ⲡⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲁⲡⲱⲧ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̅ⲙⲁⲩ. ⲁⲟⲩϥⲛⲁⲧⲱⲛⲉ ⲥⲉ ⲟⲩⲣ̅ⲣⲟ ϩⲛ̅ⲛⲥⲁ ⲙ̅ⲡⲉⲙⲛ̅ⲧ, ⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ ⲭⲉ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲧⲣⲏⲛⲓ ϥⲛⲁⲡⲱⲧ ϩⲓⲭⲛ̅ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲛ̅ⲧϩⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲟⲩⲓ ⲉϥϩⲙ̅ϩⲙⲉ ϥⲛⲁϩⲱⲧⲃⲉ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲧⲁⲇⲓⲕⲓⲁ, ϥⲁⲛⲭⲓ ⲙ̅ⲡⲕⲃⲁ ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ ϩⲛϩⲉⲛⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲙⲛ̅ϩⲉⲛⲥⲛⲁϥ ⲉⲩⲁⲱ. (26,1) ⲥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲛⲛϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲟ ⲁⲩⲫ̅ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ ⲛⲛ̅ⲟⲩⲇⲱⲣⲟ ⲉϥⲱⲟⲩⲓⲧ ϥⲛⲁⲧ ⲛ̅ⲧⲣⲏⲛⲏ ⲛⲛⲉⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ [... ⲭⲉ ⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲉⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲛⲁⲧ ⲛ̅ϩⲉⲛⲧⲁⲓⲟ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ..ⲟⲩⲭⲓⲥⲉ ⲛⲛ̅ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ ϥⲛⲁⲧ ⲛⲛⲉⲇⲱⲣⲟⲛ ⲁⲡⲏⲓ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲱⲟⲩⲓⲧ ϥⲛⲁⲕⲁⲧϥ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛⲙ̅ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ ϩⲛ̅ⲟⲩⲕⲣⲁϥ ⲉⲙⲡⲟⲩⲙ̅ⲙⲉ ϥⲛⲁⲭⲓⲏⲡⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ ϥⲛⲁ-ϩⲓ ⲛⲛⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲛⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϥⲛⲁⲭⲓⲏⲡⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲭⲣⲏⲙⲁ ϥⲛⲁⲥⲉϩⲟ ⲛ̅ϩⲉ-ⲛⲟⲩⲓⲉⲓⲃⲉ ⲁⲣⲉⲧⲟⲩ ⲁⲣⲁⲩ ϥⲁⲛⲣ̅ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲁⲥⲱⲡⲉ ⲛⲛⲣ̅ⲙⲛⲣⲏⲧ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ ⲙⲛⲛⲛⲁⲥ ⲙ̅ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲥⲉⲭⲓⲧⲟⲩ ⲁⲙⲧⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲧϩⲓⲭⲛ̅ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲉⲩⲭⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ⲭⲉ ⲟⲩ...(27) ⲱⲏⲣⲉ ϩⲛ̅ⲟⲩⲧⲱⲣⲡ.

„(25, 1) .... Gdy zobaczą króla, jak powstaje na północy, to będą go nazywać królem Assyryjczyków i królem niesprawiedliwości; uczyni wiele swych wojen na ziemi Egiptu, i swego zamętu. Ziemia będzie jęczeć wówczas gdy zabiorą wasze dzieci. Wielu będzie chciało umrzeć w owych dniach. Śmierć jednak ucieknie stamtąd. I powstanie król w okolicach Zachodu, król, którego będą nazywać królem pokoju, pobiegnie po morzu jak ryczący lew i zabije króla niesprawiedliwości, weźmie pomstę za Egipt i za wojny i wiele przelanej krwi. (26, 1) Stanie się w owych dniach, że nakazany będzie pokój z Egiptu i znakomity dar, dany będzie pokój świętym, [...], gdy zostanie powiedziane: Jedno jest imię Boga. (Egipt?) odda cześć świętym. Ustanowienie miejscom świętym, da czcze podarunki dla domu Boga, odwróci się podstępnie od miast Egiptu, tak, że (tego) nie zauważą, policzy miejsca święte, zajmie bóstwa pogan, będzie obliczał ich skarby, ustanowi dla nich kapłanów, nakaże im porwać sieroty ziemi i możnych ludu, aby zaprowadzić ich do miasta nad morze, gdy powie... (27) rabunek synów”[4].

[4] *Apocalypsis Eliae* 25, 1 - 27, 1, ed. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte*

Mowa tutaj o wojnach prowadzonych w granicach Egiptu przez Assyryjczyków. Są to fakty dokonane w przeszłości, jednak występują w *Apokalipsie Eliasza* jako czynność mająca dopiero nastąpić, stąd można mówić o charakterystycznym dla apokaliptyki *vaticinium post eventum*. Walka rozegra się między „symbolicznymi" królami: „niesprawiedliwości" (ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲧⲁⲇⲓⲕⲓⲁ) i „pokoju" (ⲡⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲣⲏⲛⲓ), gdzie niesprawiedliwość przyniesiona zostaje z zewnątrz i niesie ze sobą wojny i śmierć; „pokój" natomiast pokonując „króla niesprawiedliwości", pokonuje równocześnie wielobóstwo stwierdzając, że „jedno jest imię Boga" (ⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲉⲛ ⲙ̀ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ). Wojna w tym fragmencie łączy się zatem z pogaństwem, pokój natomiast staje się ekwiwalentem monoteizmu. Egipt więc, początkowo ma być spowity chaosem za sprawą, być może, pogaństwa. Wyzwolenie dopiero ma być przyniesione przez „cześć dla Jednego Boga". Przemiana jednak egipskiego świata politeistycznego w monoteizm wydaje się równie gwałtowna, np. zajęcie bóstw pogan, porywanie sierot, możnych i doprowadzenie ich do bliżej nieokreślonego miasta nad morzem, być może do Aleksandrii. Ziemia egipska staje się areną walki między pogaństwem a wiarą w Jednego Boga, co pokazuje następny passus:

(27, 1) ⲙ̀ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ̀ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲁⲱⲱ ⲉⲥⲁⲙ ⲥⲛ̀ⲛⲥⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲟ ⲥⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲛ ⲁⲡⲥⲣⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲉⲧ† ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲛ̀ⲡⲉⲧⲧⲁⲩ. ⲛ̀ⲁⲅⲟⲣⲁ ⲛⲙ̀ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ̀ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲁϫⲓⲥⲁⲓⲥ, ⲥⲁⲛ̀ⲣⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲁⲡⲙⲟⲩ. ⲡⲙⲟⲩ ⲡⲱⲧ, ⲭⲕⲁⲟⲩⲉ. ⲥⲛ̀ⲛⲥⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲟ ⲥⲉⲛⲁⲡⲱⲧ ⲁⲥⲣⲏⲓ ⲁⲛⲡⲉⲧⲣⲁ ⲥⲉⲫⲱⲃⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲉⲩ-ϫⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲓⲉ ⲁⲥⲣⲏⲓ ⲁϫⲱⲛ ⲁⲟⲩ ⲁⲛ ⲛⲟⲩⲙⲟⲩ. ⲟⲩⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲥⲛⲁⲁⲱⲉⲓ ⲥⲓϫⲙ̀ⲡⲕⲁⲥ ⲧⲏⲣⲫ ⲥⲛ̀ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲟ, ⲫⲛⲁⲣ̀ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲟⲉ ⲡⲣⲣⲟ, ⲥⲉⲟⲱⲡⲉ ⲛ̀ⲥⲥⲓⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ†ⲕⲓⲃⲉ, ⲥⲉⲛ̀ⲧⲟⲩⲛⲉⲫ ⲉⲩⲙⲏⲣ, ⲥⲉ†ⲕⲓⲃⲉ ⲛⲛ̀ⲇⲣⲁ(28)ⲕⲱⲛ, ⲥⲉⲥⲱⲕ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲥⲛⲱⲫ ⲁⲃⲁⲗ ⲥⲛ̀ⲛⲟⲩⲕⲓⲃⲉ, ⲥⲉⲧⲉⲟⲩⲉ ⲁⲛⲕⲗⲟⲛⲛⲥⲁⲧⲁ.

„Miasta Egiptu będą jęczeć w owych dniach, gdyż nie będą słyszeć głosu sprzedającego i kupującego. Targowiska miast Egiptu będą pokryte pyłem. Będą płakać razem, ci, którzy pozostaną w Egipcie. Zapragną śmierci, ale śmierć ucieknie i ich opuści. W owych dniach na skały i będą (z nich) zeskakiwać wołając: „padnijcie na nas" i nie zaznają śmierci. Wielokrotne udręczenie będzie się zwiększać na całej ziemi w owych dniach. Król wyda rozkaz, aby pochwycić wszystkie kobiety, które karmią, aby zostały przy nim (?) związane, aby karmiły węże (28), które ssać będą krew z ich piersi, aby je oddano (w końcu? płomieniom) ognia" [tłum. W. Myszor][5]. „jako truciznę do strzał" [tłum. D. Frankfurter][6].

Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse, TU 17, Leipzig 1899, 76-85 (+ przekład niemiecki), tłum. W. Myszor w rękopisie; całość *Apokalipsy Eliasza* (s. 34-145) wg dwóch rękopisów: achmimicznym, s. 34-108, sahidycznym, s. 110-145.

[5] *Apocalypsis Eliae* 27, 1 - 28, 1, ed. Steindorff, s. 78-80.

[6] Por. D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Eliah and early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993, 309.

W tym fragmencie widać wyraźnie, że Egipt staje się krajem cierpienia. Egipcjanie będą pragnęli śmierci, wołając do kamieni, aby te na nich padły (co jest elementem biblijnym), jednak ludzie śmierci nie zaznają. Cierpienie Egiptu tym bardziej jest ukazane przez dręczenie kobiet, spośród których cieszyć się będą jedynie te, które nigdy nie poczęły lub są niepłodne (element biblijny), co przekazuje nam kolejny passus *Apokalipsy*:

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲟⲗⲓⲥ ϥⲛⲁϩ̅ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲁⲛ, ⲥⲉⲥⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲗⲓⲗⲟⲩ ϩⲙ ⲛⲓⲙ ϫⲛ̅ ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧⲥⲛⲁⲩⲥ ⲛ̅ϩ̅ⲙⲡⲉ ⲥⲉϩⲣⲏⲓ ⲥⲉⲧⲉⲟⲩⲉ ⲁⲧⲉⲃⲁⲩ ⲁ†ⲕ̅ⲥⲁⲧⲉ. ⲁⲧⲙⲉⲥⲓⲟⲩ ⲉⲧϩⲓϫⲙ̅ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁϩ̅ϩⲏⲃⲉ, ⲉⲥϫⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲟ ⲁⲓϩ-ⲙⲉⲥ ⲁⲧⲱⲃⲉ ⲁⲧϩⲡⲉⲱϩⲣⲉ ⲁⲡⲕⲁϩ, ⲁⲥⲁⲣⲉⲱⲉ ⲇⲉ ⲧⲁⲇⲣⲏⲛ ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲡⲁ-ⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥϫⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲡⲛ̅ⲟⲩⲁⲓⲱ ⲡⲉ ⲁⲧⲛ̅ⲣⲉⲱⲉ ϫⲉ ⲙ̅ⲛ̅ⲱϩⲣⲉ ϩⲟⲟⲡ ⲛⲉⲛ ϩⲓϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ, ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̅ⲛ̅ⲱϩⲣⲉ ⲁⲛⲁⲛ ⲁⲩϩⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ⲛ̅ⲧⲏⲩⲉ.

„Z powodu losu miast postanowi znowu, aby porwano wszystkie dzieci poniżej dwunastu lat i aby je wydano temu [...], dla wrzucenia do ognia [tłum.W. Myszor]/ dla nauki rzucania strzałami [tłum. D. Frankfurter] . Położna tego kraju będzie biadać, a ta, która urodziła wzniesie oczy w niebo wołając, «dlaczego poczęłam (?), aby dzieci wydać na ziemię?» Będzie się cieszyć niepłodna razem z dziewicą, gdy powiedzą: «To nasz czas, abyśmy się cieszyły, że nie ma na ziemi dla nas dzieci, ale że nasze dzieci są w niebiosach»”[7].

Głębsze znaczenie powyższych fragmentów ukazuje David Frankfurter stwierdzając, że okrutna rola „złego króla” sygnalizuje, iż dany ustęp w tekście powinien być rozumiany jako daleko posunięta „napaść” na macierzyństwo w tym okresie. Wizerunek kobiety zmuszonej do karmienia węży zyskał dużą popularność w Egipcie, ukazując wyjątkową symbolikę nawiązującą do kultury egipskiej. Jej znaczenie dla ludności zromanizowanego Egiptu można przybliżyć przez analizę symboliki węży, piersi, mleka z piersi kobiety, krwi oraz trucizny. To właśnie wspomnienie o truciźnie ostrzega, że znaczenie passusu 28 może mieć związek z egipskimi zaklęciami rytualnymi. Koptyjskie słowo ⲕⲗⲟ[8] odnosiło swoją nazwę do trucizny pochodzenia roślinnego, w opozycji do, na przykład, jadu węża i tym samym do substancji zebranej i dostarczonej przez znawcę; φάρμακον – grecki odpowiednik danego słowa (występujący w transkrypcji greckiej *Apokalipsy Eliasza*) używany był jako nazwa zarówno środka leczniczego, jak i różnego rodzaju trucizn spreparowanych przez mistrzów magii.

Badanie egipskich zaklęć od czasów klasycznych do okresu grecko-rzymskiego odsłania ogromne zainteresowanie metodami zapobiegania ukąszeniom węża i ogólnie – do poskramiania czy odpychania węży. Zaklęcia tego typu podnosiły niekiedy to zainteresowanie do bardziej mitycznego zakresu

[7] *Apocalypsis Eliae* 28, 3-17, Steindorff, s. 80-82.

[8] Por. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oregon 2005, 102: „ⲕⲗⲟ – vegetable poison used for arrows”.

pokonania Apopisa, ale zazwyczaj dawały obraz węży jako rozszerzenie peryferyjnej sfery Seta-Tyfona. Wąż wyłania się z takich tradycji jako figura wysoce symboliczna: archetyp zła na ziemi egipskiej.

Piersi symbolizowały najbardziej delikatną (wrażliwą) część kobiety-matki. Szczegółowe zaklęcie z medycznych korpusów rytualnych (*the ritual-medical corpora*) przywołuje Izydę jako matkę Horusa, aby chroniła piersi kobiety przed „zmarłym mężczyzną i zmarłą kobietą"(*a male dead and a female dead*), czyli dwoma specyficznymi demonami. Ma to najprawdopodobniej związek z zaklęciem pochodzącym z *Tekstów Sarkofagów*: „Kobieta nie może być pożarta/ukąszona przez węża" (*That a woman may not be eaten by a snake*). Ten bezwzględny akt przystawiania węży do piersi kobiety stanowił niewyobrażalny horror, który mógł się wydarzyć w czasach nieszczęścia pod panowaniem tyrana. Jego następstwem jest płynąca z piersi krew, która ma symboliczną wartość, jako magiczna substancja w egipskim rytualnym symbolizmie. *Apokalipsa Eliasza* nawiązuje tu do krwi eschatologicznej heroiny-męczennicy Tabithy (*the blood of eschatological heroine-martyr Tabitha*), jako lekarstwa dla ludzi, co najprawdopodobniej stanowi kontynuację starszej tradycji, dotyczącej bogini pod postacią skorpiona Ta-Bitjet, dzięki krwi której Horus został powołany do leczenia ukąszeń zadanych przez skorpiona.

Mleko z piersi kobiety uważane było również za substancję magiczną, jednak zastąpienie mleka krwią , pomimo świętości jednej i drugiej substancji, było przerażające: jak mówi zaklęcie do obrony piersi: „Nie wytwarzajcie krwi!". To właśnie ta makabra doprowadziła przypuszczalnie do stworzenia i przenoszenia interesującej legendy w arabskiej *Historii Patriarchów Aleksandryjskich*, zgodnie z którą kobieta chrzci swe dzieci namaszczając je kroplami krwi ze swej piersi, którą wcześniej sobie obcina[9]. Podobnie jak w *Apokalipsie Piotra*, która opisuje, jako kwaśne, mleko wyprodukowane przez kobiety w piekle, których piersi są atakowane przez zwierzęta[10]. W tej pełnej martyrologii legendzie mleko negowane jest jako pozytywny symbol macierzyństwa: to krew staje się uświęconą substancją. W przeciwieństwie do *Apokalipsy Eliasza*, która przypisuje całkiem negatywne znaczenie pozyskiwaniu krwi z piersi kobiet[11].

Tragedia rozgrywająca się na ziemi egipskiej przewija się przez kolejne fragmenty apokalipsy, opatrzone dodatkowo symboliką liczb, które brzmią:

ϩⲛⲛϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙⲙⲟ ⲁⲩⲛⲁⲧⲱⲛⲉ ⲟⲉ ϩⲁⲙⲧ (29) ⲛⲣⲣⲟ ϩⲛⲙⲡⲉⲥⲏⲥ, ⲥⲉⲣⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲉⲧϩⲟⲟⲡ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ, ⲥⲉϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲧϩⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ, ⲥⲉⲟⲩⲱϥ ⲙⲙⲁⲥ, ⲥⲉⲟⲩⲱϩ ⲙⲙⲟ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲱⲁⲧⲉⲧⲛⲥⲱⲧⲙⲉ ϫⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲡⲉⲧϩⲛⲧϩⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ, ⲡⲱϩ ⲛⲛⲉⲧⲛϩⲁⲓⲧⲉ, ⲛⲟⲩⲉⲓⲃⲉ

[9] Por. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, ed. B. Evetts: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Peter I to Benjamin I (661)*, PO 1, Paris 1907, 386.

[10] Por. *Apocalypsis Petri* (fragm.), w: Clemens Alexandrinus, *Eclogae* 49, PG 9, 720C.

[11] *Por*. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, s. 207-210.

ⲙⲙⲕⲁϩ, ⲭⲉ ⲩⲛⲁⲱⲥⲕ ⲉⲛ ⲉⲙⲡⲩⲉⲓ ⲟⲉ ⲱⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲉⲕⲟ. ⲩⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲟⲉ ⲡⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ϩⲛⲛ̄ⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ.

„W owych dniach powstaną trzej (29) królowie wśród Persów i wezmą w niewolę Żydów, którzy są w Egipcie i powiodą ich do Jerozolimy, aby (ją) zasiedlić i aby tam mieszkali. Jeśli posłyszycie, że jest spór w Jerozolimie, to rozdzierajcie wasze szaty, wy kapłani ziemi, gdyż wnet przyjdzie syn zniszczenia. Objawi się w owych dniach w miejscach świętych”[12].

Po pierwsze spotykamy się tutaj z typową cechą apokaliptyki czyli z symbolizmem: „trzej królowie”, „syn zniszczenia”. Po drugie, niewola Żydów, ich prześladowanie w Egipcie, postrzegana może być jako *vaticinium post eventum*. Jest to fakt pokazujący Egipt w negatywnym świetle, przypominający Egipt biblijny:

(30) ϩⲛⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ (30) ⲟⲩⲛ̄ⲟⲩⲥⲛⲁϥ ⲛⲁⲥⲱⲕ ⲭⲛⲛ̄ⲕⲱⲥ ⲱⲁⲙⲛ̄ⲭⲉ, ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲁⲣⲥⲛⲁϥ, ⲥⲉⲧⲙ̄ϩⲥⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ϩⲁⲙⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ. ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲙⲛⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧϥ.

(30) „W owych dniach krew będzie wylana od Kos do Memfis, rzeka Egiptu spłynie krwią tak, że przez trzy dni nie będzie można z niej pić. Biada Egiptowi i tym, którzy w nim mieszkają”[13].

Tak mówi Eliasz i dodaje:

ϩⲛⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲩⲛⲁⲧⲱⲛⲉ ⲥⲉⲩⲣⲣⲟ ϩⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲧϩⲁⲣⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁⲥ ⲭⲉ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲣⲓ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ϩⲧⲁⲧⲣⲉⲡⲱⲧ ⲁϩ-ⲣⲏⲓ ⲁⲙⲛ̄ⲭⲉ. ϩⲛ̄ⲧⲙⲁϩⲥⲱⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩ-ⲕⲣⲁϥ ϩⲙⲙⲛ̄ⲭⲉ, ⲥⲉⲛⲁϩⲱⲧⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲁⲥⲥⲩⲣⲓⲟⲥ, ⲥⲉⲛⲁⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲕⲃⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲟⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲣ̄ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲁϩⲱⲧⲃⲉ ⲛⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛⲛ̄ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲁⲕⲱⲧ ⲛⲛⲣ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲥⲉⲛⲁ† ⲛ̄ϩⲉⲛⲇⲱⲣⲟⲛ (31) ⲉⲩⲕⲏⲃ ⲁⲡⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲥⲉⲛⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲉⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.ⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲁⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲥⲏⲥ. ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ, ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲙⲟⲩ ϩⲁⲛⲡⲗⲏⲅⲏ, ⲥⲉⲛⲁⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲟⲩⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲁⲡⲭⲁⲉⲓⲥ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩϥ ⲛⲉⲛ, ⲭⲛ̄ⲛⲉⲡⲕⲁϩ ⲣ̄ⲭⲁⲓⲉ. ϥⲁⲛⲣ̄ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲁⲧⲙ̄†ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲣⲣⲟ ⲛ̄ϩⲁⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲙⲛ̄ⲥⲁⲛⲩ ⲉ̄ⲃⲁⲧ. ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁ-ⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ϩⲛ̄ⲟⲩϩⲉ ⲛⲟⲩⲫⲉ ⲉⲛⲁⲱⲱϥ. ⲛⲉⲧⲁⲛϩ ⲛⲟⲩⲫⲉ ⲛⲁⲃⲱⲕ ϩⲁⲭⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲁⲩⲧ, ⲉⲩⲭⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲭⲉ ⲧⲱⲛⲉ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲱⲡⲉ ⲛⲉⲙⲉⲛ ϩⲙⲡⲉⲓⲙ̄ⲧⲁⲛ. ϩⲛⲧⲙⲁϩⲩⲧⲱⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲩⲛⲁ-ⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲟⲉ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲟⲙⲓⲁ, ⲉⲩⲭⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲭⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲭ̄ⲥ̄, ⲉⲛⲧⲁⲩ ⲉⲛ ⲡⲉ, ⲙⲛ̄ⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉⲉⲣⲁⲩ, ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲁⲩⲱⲁⲉⲓ, ⲁⲩⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲛ̄(32)ⲧϩⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲁⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲣⲁⲁⲙⲡⲉ, ⲉⲡⲕⲗⲁⲙ ⲛ̄ⲥⲣⲁⲁⲡⲙⲉ ⲕⲱⲧⲉ ⲁⲣⲁⲩ, ⲉⲩⲙⲁⲁϩⲉ ϩⲓⲭⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉ, ⲉⲙⲡⲉⲓⲉⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ

[12] *Apocalypsis Eliae* 29, 1-18, Steindorff, s. 82-84.
[13] Tamże 30, 1-5, Steindorff, s. 84.

ⲥⲱⲕ ϩⲛⲧⲩ, ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲩ ⲛⲁⲛⲟ ⲁⲣⲁⲩ ⲛ̅ⲧϩⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲓ ⲉⲧⲣ̅ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ϫⲛ̅ⲛⲥⲁ ⲙⲡⲣ̅ⲣⲓⲉ ⲱⲁⲛⲥⲁ ⲛ̅ϩⲱⲧⲡ. (32, 7).

„[…] W owych dniach podniesie się król w mieście, które nazywa się «miastem słońca» i cały kraj zadrży i będą uciekać aż do Memfis. W szóstym roku królowie perscy wezmą podstępnie Memfis, zabiją króla Assyryjczyków i Persowie wezmą pomstę za (ten) kraj, nakażą zabijać wszystkich pogan i bezbożników, nakażą odbudować święte świątynie, przyniosą podwójne dary (31) do domu Bożego mówiąc: «Jedno jest imię Boga». Cała ziemia będzie posłuszna Persom. A inni, pozostali, którzy nie zginęli pod ciosami będą mówić: «Sprawiedliwy jest ten król, którego Pan nam posłał, aby kraj nie został zamieniony na pustynię». Nakaże, aby przez trzy lata i sześć miesięcy nie dawać królowi (podatku?). Kraj napełni się dobrami w wielkiej szczodrobliwości. Żyjący wyjdą naprzeciw umarłym mówiąc im: «powstańcie i przybywajcie z nami w tym pokoju». W czwartym roku (panowania) tego króla, objawi się Syn bezprawia, gdy powie: «Ja jestem Pomazańcem» chociaż nim nie jest. Nie wierzcie mu. Bo gdy Pomazaniec przyjdzie, (32) w postaci gołębicy, gdy wieniec gołębi go otoczy, gdy pojawi się na obłokach niebieskich, to przed nim poniosą znak krzyża, jak świecące słońce od rejonu wschodu słońca, aż po rejon zachodu słońca”[14].

W swych słowach prorok ukazuje sytuację Egiptu pod zaborem perskim (Persowie - poganie, paradoksalnie, będą zabijać pogan i bezbożników) i jednocześnie daje obraz (symbolizm) pomazańca (ⲡⲭ̅ⲥ̅) fałszywego „syna bezprawia” (ⲡⲱϩⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲛⲟⲙⲓⲁ), który ma pokazać się na ziemi egipskiej, podczas panowania króla, najprawdopodobniej, perskiego, który ma „podnieść się” z „miasta słońca” (przypuszczalnie Heliopolis). Wybawieniem wydaje się być dopiero „pomazaniec prawdziwy”, w postaci gołębicy z krzyżem, co jest nawiązaniem do chrześcijaństwa.

Apokalipsa Eliasza, będąca w nurcie biblijnym pod względem stylu i intencji autora, pełna jest symboliki liczbowej oraz elementów biblijnych. Występują w niej informacje sprzeczne z faktami: zdarzenia historyczne stają się dopiero ich zapowiedzią (*vaticinium post eventum*). Można również powiedzieć o elemencie soteriologicznym, który przedstawia się w postaci „Pomazańca” – gołębicy, na „obłokach niebieskich”, który jest przeciwieństwem „syna bezprawia”. Eliasz pokazuje w proroctwie Egipt uciemiężony, pełen chaosu, spowodowanego przez nieustanne wojny rozgrywające się na jego terenie. Można powiedzieć, że znaczenie Egiptu jest tutaj w gruncie rzeczy negatywne, biblijne, ze względu na ewidentne cierpienie ludzi, które przewija się w poszczególnych wersach utworu.

Widocznym elementem w *Apokalipsie Eliasza* jest opis chaosu, czyli tzw. *Chaosbeschreibung* (termin stworzony przez Jana Assmanna[15]) powstały na

[14] Tamże 30, 5 - 32, 7, Steindorff, s. 84-86.

[15] Por. J. Assmann, *Königsdogma und Heilserwartung: Politische und kultische Chaosbeschrei-*

gruncie ideologii władzy w starożytnym Egipcie oraz widoczny dzięki formom literackim, wykorzystywanym przez skrybów do gloryfikacji i definiowania akcesji władców. Ze względu na wzrastające kontrowersje, związane z władzą w okresie hellenistycznym, skrybowie z różnych (często pozostających ze sobą w konflikcie) świątyń zaczęli nostalgicznie odwoływać się do paradygmatów prawdziwej władzy z zamierzchłych legendarnych czasów i optymistycznie zwracać się do przyszłości z prośbą o faraona „mesjasza". I jedna i duga perspektywa rzucała mroczne światło na czasy im współczesne, czasy bezprawnego panowania lub jego braku. Skrybowie zaczęli opisywać ten okres chaosu nomenklaturą i motywami tradycyjnie wykorzystywanymi do charakterystyki okresu *interregnum*, co dziś określamy terminem: *Chaosbeschreibung*[16]. Elementy składowe, motywy, „opisu chaosu" uczeni podzielili na cztery grupy: 1. *Chaos in Society*, 2. *Chaos in Earth*, 3. *Collapse of Borders*, 4. *Chaos in the Heavens*. Poszczególne punkty zawierają dodatkowo podgrupy, wiążące się merytorycznie z przypisywaną im daną tragedią (chaosem)[17]. Dlatego odrodzenie się w *Apokalipsie Eliasza* wielu antycznych motywów profetycznych potwierdza ważną historyczną tezę, że taki proces komponowania danych tekstów przez okres panowania rzymskiego w Egipcie znajdowano w tekstach antycznych i legendach. Był on świadomie wplatany w pisma i nieustannie aktualizowany.

Użycie *Chaosbeschreibung* w *Apokalipsie Eliasza* jest i implicytne i eksplicytne. Fakt, że te przerażające czyny wynikają bezpośrednio z braku ciągłości, czy sukcesji na tronie Egiptu, implikuje kontynuację ideologii egipskiego panowania w opisie nieszczęść w Apokalipsie Eliasza. Szczegóły dotyczące losu kobiet i macierzyństwa w tych czasach przywołuje natomiast podstawowy motyw *Chaos in Society* w *Chaosbeschreibung,* chociaż należy przyznać, że passus odnoszący się do lamentu matek i radości dziewic czy bezpłodnych kobiet rodzi podobieństwo do ówczesnej literatury żydowskiej odnoszącej się do eschatologii.

Eksplicytne wykorzystanie *Chaosbeschreibung* ukazuje się w wyobrażeniu Nilu, suszy i głodu, w opuszczaniu miast (Aleksandria) i w obracaniu ich w pył, czy w motywach samobójczych: te obrazy były powszechne w kulturze Egiptu. One ukonstytuowały pierwotne symbole w ramach kultury literackiej Egiptu dla ukazania społecznego i kosmicznego rozpadu i załamania. Były tymi symbolami, do których przyzwyczajona była głównie niepiśmienna kultura egipska; w swej recepcji i rozumieniu wyroczni oraz w związanej z tym propagandzie. W okresie grecko-rzymskim tradycyjna wymowa *Chaosbeschreibung* funkcjonowała w celu umiejscowienia danego materiału w życiu,

---

bung in ägyptischen Texten, w: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, Tübingen 1983, 345-377.

[16] Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, s. 161.

[17] Por. tamże, s. 183.

uczuciach i symbolicznym świecie Egipcjan[18].

W jakim zatem stopniu nasz tytułowy utwór Λόγος Τέλειος/*Asclepius*[19] zbliżony jest do ksiąg objawionych, zwłaszcza w części, którą nazywamy „apokalipsą"? Nazywany jest apokalipsą, jednak nie jest wymieniany pośród szerzej znanych pism literatury apokaliptycznej. Z niewyjaśnionych przyczyn wpleciony został do utworów gnostycznych biblioteki z Nag Hammadi, będąc jednocześnie pismem z zakresu hermetyzmu, najprawdopodobniej, wyższego, którego transkrypcja w systemie dwu- a nawet trójjęzycznym (język grecki, łacina, język koptyjski) przetrwała do naszych czasów. Dokładna treść oraz interpretacja apokalipsy zbliży nas do odpowiedzi na pytania, dotyczące jej znaczenia dla kultury egipskiej: Co łączy nasz utwór z apokryficzną apokalipsą, której przykładem jest przytoczona powyżej *Apokalipsa Eliasza*: treść czy tylko forma wypowiedzi? Czy kultura Egiptu, postrzegana jako symbol zła i niewoli pośród przodków chrześcijan, znajdzie potwierdzenie takiego stanowiska w apokalipsie Hermesa Trismegistosa – proroka?

Apokaliptyczny tekst hermetyczny, zakorzeniony głęboko we wspomnianej już tradycji *Chaosbeschreibung,* zaczyna się następującymi słowami:

	***NHC* VI 8: 70, 3 - 70, 10**	***Asclepius Latinus* 24**
	70 [ō]	
3	ⲏ ⲉ[ⲕⲉ ⲛ̄ⲁ]ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲱ [ⲁⲥ]ⲕⲗⲏ	„An ignoras, o Asclepi,
4	ⲡⲓⲉ ⲭⲉ ⲕ[ⲏ]ⲙⲉ ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲋⲓ	quod Aegyptus
5	ⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲧ[ⲡ]ⲉ· ⲛ̄ⲋⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲡⲙⲁ	imago sit caeli, aut, quod est verius
6	ⲛ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲛⲉⲣ	translatio aut descensio omnium
7	ⲅⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧ‘ⲋⲛ̄ ⲧⲡⲉ· ⲉⲱⲭⲉ	quae gubernantur atque exercentur in caelo?
8	ⲉⲱⲱⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲭⲱ ⲛ̄ⲧⲙⲉ· ⲡⲛ̄	Et si dicendum est verius,
9	ⲕⲁϩ ⲉⲫⲱⲟⲟⲡ’ ⲛ̄ⲣ̄ⲡⲉ ⲙ̄ⲕⲟⲥ	terra nostra mundi
10	ⲙⲟⲥ·	totius est templum[20]

„(3) Czy nie wiesz, Asklepiuszu, (4) że Egipt jest obrazem (5) nieba, co więcej (6), jest siedzibą nieba wraz ze (7) wszystkimi mocami, które są w niebie;

[18] Por. tamże, s. 210.

[19] Por. Λόγος Τέλειος/*Aclepius*, ed. D.M. Parrott, NHC VI 70, 3 - 76, 1 / *Asclepius* 24-27, NHS 11, Leiden 1979, 418-439.

[20] NHS 11, 418 (wraz z wersją łacińską). Tekst i układ zapisu wszystkich fragmentów utworu według lekcji koptyjskiej i łacińskiej zgodnie z: J.P. Mahé, *Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*, Québec 1978-1982, 169-195.

jeśli (8) odpowiednim jest, żebyśmy mówili prawdę: nasza (9) ziemia jest świątynią świata”[21].

Początkowe wersy utworu (NHC VI 8: 70, 3-10) przedstawiają niewątpliwie piękno egipskiego kraju, dając pozytywny wizerunek Egiptu. Egipt ukazywany jest jako obraz nieba (70, 4-5 ⲛ̅ϩ̅ⲓⲕⲱⲛ ⲛ̅ⲧ[ⲡ]ⲉ/ *imago caeli*) i jednocześnie jako jego siedziba (70, 5-7 ⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲡⲉ ⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧ‘ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲡⲉ/ *translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo*). Już we wstępnych wersetach spotykamy się z typowym dla apokaliptyki symbolizmem, odniesieniem do rzeczywistości, czym jest „obraz nieba”, „siedziba nieba”. Przedstawienie bowiem Egiptu jako odzwierciedlenia sfery niebieskiej, może być związane ze świątynnym rytuałem, który miał nawiązywać do różnych przekształceń (70, 6-7 ⲛⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ/ *translatio aut descensio*) zachodzących w niebie, a ziemskie skutki niebiańskich przyczyn miały zależeć od powodzenia danych rytuałów. W tym sensie zatem niebo i wszystkie zmiany w nim zachodzące, rzeczywiście mogły „zstępować” na ziemię, dzięki czemu Egipt stawał się „świątynią (całego) świata” (70, 9-10 ⲛ̅ⲣ̅ⲡⲉ ⲙ̅ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·/ *terra nostra mundi totius est templum*), ponieważ właśnie tam mieszkali wszyscy bogowie. Można dodać, że właśnie dzięki mnogości bóstw istniejących na ziemi egipskiej, była ona postrzegana jako kraj piękny i jedyny w swoim rodzaju, występując tutaj, *mutatis mutandis*, jako gloryfikacja wielobóstwa (pogaństwa). Jednak kraj nad Nilem nie będzie długo miejscem idyllicznym. Ogarnie go chaos, którego obraz przedstawia autor przepowiedni w wersetach NHC VI, 8: 70, 10-73, 22:

	***NHC* VI 8: 70, 10 - 73, 22**	***Asclepius Latinus* 24-26**
	70 [ⲟ̅]	
10	ⲉⲱⲱⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲙ̅ⲣ̅	Et tamen, quoniam praescire cuncta prudentes decet,
11	ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲭⲉ ⲟⲩⲛ̅ ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ	istud vos ignorare fas non est: futurum
12	ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̅ϩ̅ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̅ϩ̅ⲏⲧⲏ ⲥⲉⲛⲁ	tempus est quo
13	ⲟⲩⲱⲛ̅ϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲟⲓ ⲛ̅ⲣ̅ⲙⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ	adpareat Aegyptios
14	ⲉⲁⲩϩⲓⲥⲉ ⲉⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉ	incassum pia mente divinitatem
15	ⲡⲭⲓⲛⲭⲏ· ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ	sedula religione servasse et omnis eorum sancta veneratio
16	ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ’ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛⲁ	
17	ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲥⲱϩⲥ· ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ	in inritum casura frustrabitur. E terris,

[21] Własny przekład autorki artykułu.

18	ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲁⲗⲟ ⲉⲛ ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲥ	enim, et ad caelum recursura divinitas,
19	ⲡⲱⲧ’ ⲉⲍⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲕⲏⲙⲉ	linqueterque Aegyptus terraque, sedes religionum quae fuit,
20	ⲛⲁⲣⲭⲏⲣⲉⲩⲉ· ⲩⲛⲁⲣ ⲭⲁⲉⲓⲉ ⲛⲛ	viduata numinum praesentia
21	ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ	destituertur. Alienigenis enim
22	ⲛⲏⲩ ⲉⲍⲟⲩⲛ ⲉⲕⲏⲙⲉ ⲛⲥⲉⲣ ⲭⲟ	regionem istam terramque conpetentibus,
23	ⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲩ ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛ	non solum neglectus religionum, sed, quod est durius,
24	ⲣⲙⲛⲕⲏⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲣⲕⲱⲗⲩⲉ	quasi de legibus
25	ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲙⲱⲉ ⲙⲡ’	a religione, pietate cultuque
26	ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲍⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁⲱⲱ	divino
27	ⲡⲉ ⲍⲛ ⲑⲁⲏ ⲛⲧⲓⲙⲱⲣⲓⲁ· ⲡⲉⲧⲟⲩ	statuetur praescripta poena prohibitio.
28	ⲛⲁⲍⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲛⲍⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩⲱⲙ	
29	ⲱⲉ ⲉⲩⲣⲥⲉⲃⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ	
30	ⲙⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲧⲭⲱⲣⲁ	Tunc terra ista
31	ⲉⲧⲉ ⲛⲣⲙⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲣⲁ ⲛⲭⲱ	sanctissima,
32	ⲣⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲉⲥⲉ ⲛ	
33	ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ· ⲟⲩⲕⲉⲧⲓ ⲥⲁⲙⲟⲩⲍ	sedes delubrorum atque templorum,
34	ⲛⲣⲡⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲁⲙⲟⲩⲍ ⲛⲧⲁⲫⲟⲥ·	sepulcrorum erit
35	ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲥⲁⲙⲟⲩⲛⲍ ⲁⲛ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ	
36	ⲁⲗⲗⲁ ⲍⲉⲛⲕⲱⲱⲥ: ⲱ ⲕⲏⲙⲉ	mortuorumque plenissima. O Aegypte,
37	ⲕⲏⲙⲉ <ⲛⲉⲕⲙⲛⲧ’ⲛⲟⲩⲧⲉ> ⲇⲉ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲓ	Aegypte, religionum tuarum solae supererunt
38	ⲱⲃⲱⲱⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲕ’ⲑⲉⲓⲟⲛ	fabulae, eaeque

71 [ⲟⲁ]

1	ⲥⲉⲛⲁⲛ[ⲍⲟ]ⲩⲧⲟⲩ ⲁ[ⲛ...]ⲛⲃ[ⲏ]	incredibiles posteris tuis
2	ⲟⲩⲉ ⲛⲱⲡⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲍ[ⲉⲛⲱⲁ]ⲭⲉ	solaque supererunt verba

3	ϵγ[ογ]ⲁⲁ[ⲃ] ⲁγω ϵϣ[ⲭ] ϩϵⲛⲱⲛϵ	lapidibus incisa,
4	ⲛϵ ⲛϵⲕ’ϣⲁⲭϵ ϵⲧ[ϵ] ⲛ̄ϣⲁⲡⲏⲣϵ	tua pia facta narrantibus,
5	ⲁγω ⲡⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛⲁⲥⲱⲧⲡ̄‘	et inhabitabit
6	ⲛ̄ϩⲟγⲟ ϵⲣⲟⲕ‘· ⲛ̄ⲧⲟⲕ‘ ⲱ [ⲡ]ⲣⲙⲛ̄	
7	ⲕⲏⲙϵ ϩⲛ̄ ⲧϵϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲟγⲧϵ ⲏ̄ ⲟγ	Aegyptum
8	ⲥⲕγⲑⲏⲥ ⲏ̄’ⲛ̄’ϩⲛ̄ⲧⲟγ’ ⲏ̄ ⲥϵ ⲛ̄	Scythes aut Indus aut
9	ⲧϵ̈ⲓ̈ⲙⲓⲛϵ· ⲟγ ⲇϵ ⲡϵ†ⲇⲱ ⲙ̄ⲙⲟϥ	aliquis talis id est vicina barbaria.
10	ϵⲡⲣⲙⲛ̄ⲕⲏⲙϵ· ⲥϵⲛⲁⲕⲱ ⲅⲁⲣ ⲛ̄	
11	ⲥⲱⲟγ ⲛ̄ⲕⲏⲙϵ ⲁⲛ· ⲡⲥⲟⲡ’ ⲅⲁⲣ ⲛ̄	
12	ⲧⲁⲛⲛⲟγⲧϵ ⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲟγ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ	Divinitas enim
13	ⲛ̄ⲕⲏⲙϵ ⲁγω ⲁγⲡⲱⲧ‘ ϵϩⲣⲁ̈ⲓ̈ ϵ	repetit caelum,
14	ⲧⲡϵ· ⲧⲟⲧϵ ⲛ̄ⲣⲙⲛ̄ⲕⲏⲙϵ ⲧⲏⲣⲟγ	deserti homines toti
15	ⲛⲁⲙⲟγ· ⲁγω ⲕⲏⲙϵ ⲛⲁϣⲱⲡϵ	morientur atque ita Aegyptus,
16	ϵϥϣⲏⲣϥ ⲛ̄ⲛⲛⲟγⲧϵ ⲙ̄ⲛ ⲛ̄ⲣⲙⲛ̄	deo et homine viduata,
17	ⲕⲏⲙϵ· ⲛ̄ⲧⲟⲕ’ ⲇϵ ω ⲡⲓ’ϵ’ⲣⲟ ⲟγⲛ̄	deseretur. Te vero appello, sanctissimum flumen,
18	ⲟγϩⲟⲟγ ⲛⲁϣⲱⲡϵ ⲛⲓ̄’ϩϵ†ϵ	tibique futura praedico : torrenti
19	ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ϩⲟγⲟ ϵⲡⲙⲟⲟγ· ⲁγω	sanguine plenus
20	ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ϵⲧ’ⲙⲟⲟγⲧ’ ⲥϵⲛⲁϣⲱ	
21	ⲡϵ ϵγⲭⲟⲥϵ ⲛ̄ϩⲟγⲟ ⲁⲛⲑⲏⲛϵ·	adusque ripas erumpes undaeque divinae non solum polluentur sanguine, sed totae rumpentur
22	ⲁγω ⲥϵⲛⲁⲣⲓⲙϵ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡϵⲧ’ⲙⲟ	et vivis multo maior numerus erit
23	ⲟγⲧ’ⲛ̄ⲑϵ ⲙ̄ⲡϵⲧⲟⲛ̄ϩ̄· ⲥϵⲛⲁ	sepultorum; superstes vero qui foret,
24	ⲙϵϵγϵ ⲙϵⲛ ϵⲣⲟϥ ⲭϵ ⲟγⲣⲙⲛ̄	lingua sola
25	ⲕⲏⲙϵ ⲡϵ ϵⲧⲃϵ ⲧϵϥⲁⲥⲡϵ ⲙ̄	cognoscetur Aegyptius,

26 ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲡ’ ⲥⲛⲁⲩ.
ⲱ ⲁⲥⲕⲗⲏⲡⲓⲉ — actibus vero videbitur

27 ⲁϩⲣⲟⲕ’ ⲉⲕⲣⲓⲙⲉ· — alienus.
ⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲛ̅ϩ̅ — **-25-** Quid fles,

28 ⲉⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ — o Asclepi?

29 ⲛⲉⲧϩⲃⲏⲟⲩⲉ·
ⲕⲏⲙⲉ ⲛ̅ⲑⲉⲓⲟⲛ — Et his amplius multoque deterius ipsa Aegyptus

30 ⲧⲛⲁⲱⲉⲡ’ ϩⲉⲛⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲛⲉⲁⲩ — suadebitur inbueturque peioribus malis

31 ⲉⲛⲁⲓ̈· ⲕⲏⲙⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲉⲓⲛⲟⲩⲧⲉ· — quae sancta quondam, divinitatis amantissima

32 ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲛ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ — deorum in terras suae religionis merito sola deductio,

33 ⲙ̅ⲙⲁ ⲛ̅ⲧ ⲥⲃⲱ ⲛ̅ⲧⲙⲛ̅ⲧ’ⲛⲟⲩⲧⲉ — sanctitatis et pietatis magistra,

34 ⲧⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̅ϩ̅ⲓ̅ⲕⲱⲛ ⲛ̅ⲧⲙⲛ̅ⲧ’ — maxime <in> crudelitatis exemplum erit.

35 ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ·
ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̅ — Et tunc, taedio hominum,

36 ⲙⲉⲩ ⲥⲉⲛⲁⲣ̅ⲑⲁⲩⲙⲁ ⲁⲛ
ⲙ̅ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ — non admirandus videbitur mundus

72 [ⲟⲃ̅]

1 [+5] ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲙ̅[ⲛ̅ⲧ’ⲁ]ⲧ’ⲛⲟⲩ[ⲧⲉ].

2 ⲟⲩ[ⲧⲉ ⲥ]ⲉⲛⲁⲟⲩⲁⲱⲧⲩ̅[±5] — nec adorandus.

3 ⲁⲛ[+5]ⲉ ⲉⲛⲭⲱ ⲙ̅ⲙ[ⲟⲥ ⲭ̅]ⲉ ⲛⲁ — Hoc totum bonum,

4 ⲛⲟⲩⲩ ⲛⲉ[ⲥ]ⲱⲩ ⲁⲛ· ⲟⲩⲧ[ⲉ] ⲙ̅ — quo melius nec fuit nec

5 ⲡⲉⲩⲱⲱ[ⲡⲉ] ⲛ̅ⲟⲩⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ’ ⲟⲩ — est nec erit

6 ⲧⲉ ⲛ̅ⲑⲉⲱ[ⲣ]ⲓⲁ· ⲁⲗⲗⲁ ⲩⲣⲕⲓⲛⲇⲩ — quod viderit possit, periclitabitur,

7 ⲛⲉ[ⲩ]ⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲃⲁⲣⲟⲥ — eritque grave

8 ⲛ̅ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲇⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ — hominibus ac, per hoc,

9	ⲥⲉⲛⲁⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲩ·	contemnetur;
		nec diligetur
	ⲡⲕⲟ	totus
10	ⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲛⲉⲥⲱⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩ	hic mundus, Dei
11	ⲧⲉ· ⲫⲱⲃ ⲉⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧ‘ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ	opus inimitabile,
12	ⲉⲣⲟⲩ· ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄	gloriosa
13	ⲧⲁⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲧⲏ·	constructio,
	ⲑⲉⲱⲣⲓⲁ	bonum
14	ⲉⲧϩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ’·	multiformi
		imaginum varietate conpositum,
	ⲧⲭⲟⲣⲏⲅⲓⲁ	machina
		voluntatis dei in suo opere
15	ⲉⲙⲁⲥⲣ̄ⲫⲑⲟⲛⲓ·	absque invidia
		suffragantis, in unum omnium quae
		venerari, laudari, amari
	ⲡⲉⲧ’ⲙⲉϩ	denique a videntibus possunt,
16	ⲛ̄ⲑⲉⲱⲣⲓⲁ ⲛⲓⲙ·	multiformis adunata congestio.
	ⲥⲉⲛⲁⲥⲉⲧⲡ̄’	Nam et tenebrae praeponentur
17	ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ·	lumini
18	ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲥⲉⲧⲡ̄’ ⲡⲙⲟⲩ ⲉ	et mors
19	ⲡⲱⲛ̄ϩ̄· ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲉⲓⲱⲣⲙ̄	vita utilior iudicabitur; nemo suspiciet
20	ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ· ⲡⲣⲙⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ	caelum; religiosus
21	ⲥⲉⲛⲁⲟⲡ̄ⲫ̄ ϩⲱⲥ ⲣⲫⲗⲟⲃⲉ· ⲡⲁ	pro insano, in-
22	ⲥⲉⲃⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁ	religiosus putabitur
23	ⲉⲓⲟⲩ ϩⲱⲥ ⲥⲁⲃⲉ· ⲡⲥⲁⲛⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ	prudens, furiosus
24	ⲥⲉⲛⲁⲟⲡ̄ⲫ̄ ϩⲱⲥ ⲭⲱⲣⲉ· ⲁⲩⲱ	fortis,
25	ⲥⲉⲛⲁⲕⲟⲗⲁϩⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛ̄	pro bono
26	ⲣⲱⲙⲉ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲫϩⲟⲟⲩ·	habebitur pessimus.
27	ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ	Anima enim et omnia
28	ⲛ̄ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧ’ⲁⲧⲙⲟⲩ	circum eam quibus aut inmortalis
		nata est aut inmortalitatem se consecu-
		turam esse praesumit,
29	ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲉⲓⲭⲟⲟⲩ	secundum quod vobis exposui,

30 ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲱ ⲧⲁⲧ’ⲙⲛ ⲁⲥⲕⲗⲏⲡⲓⲉ

31 ⲙⲛ ⲁⲙⲙⲱⲛ·
ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲥⲉ — non solum

32 ⲛⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲭⲉ ⲟⲩⲥⲱ — risui

33 ⲃⲉ ⲡⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ ⲡⲕⲉⲥⲡⲁ — sed etiam putabitur

34 ‘ⲧⲁ’ⲗⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣⲓⲡⲓⲥⲧⲉⲩ — vanitas. Sed mihi

35 ⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲭⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉ ⲛⲁ — credite:

36 ⲥⲓⲛⲇⲩⲛⲉⲩⲉ ϩⲙ̄ ⲡϩⲁⲉ ⲛ̄ⲥⲓⲛⲇⲩ — et capitale periculum

37 ⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ· — constituetur
in eum qui se mentis religioni dederit.
ⲁⲩⲱ ⲥⲉ — Nova constituentur

38 ⲛⲁⲥⲙⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲃⲣ̄ⲣⲉ — iura, lex nova ;

73 [ⲟⲅ̄] — nihil sanctum, nihil religiosum

1 [ ]

2 [ ]ⲁⲛ — nec caelo nec caelestibus dignum

3 [±12 ⲁⲩⲱ ⲥ]ⲉⲛⲁ — audietur aut mente credetur. Fit

4 [ⲙⲟⲟ]ⲱ[ⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙ]ⲱⲛ — deorum ab hominibus dolenda

5 ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑ[ⲟⲥ]ⲛ̄ⲁ[ⲅⲅⲉ]ⲗⲟ[ⲥ ⲇⲉ ⲙ̄]ⲡⲟ — secessio; soli nocentes

6 ⲛⲏⲣⲟⲥ [ⲥ]ⲉⲛⲁⲱⲱⲭ̄ⲡ̄’ ⲟ[ⲩ] — angeli remanebunt
ⲁⲉⲧⲟⲙ

7 ⲛⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲱⲟⲟⲡ’ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ — qui, humanitate commixti,

8 ⲉⲩⲥⲱⲕ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲙⲡⲉⲧ’ — ad omnia audaciae mala

9 ϩⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲓⲁ· — miseros manu iniecta conpellent:
ⲁⲩⲱ ⲁϩⲟⲩⲛ

10 ⲁⲛⲙⲙⲧ’ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄
ϩⲉⲛⲡⲟⲗⲉ — in bella,

11 ⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲧⲱⲣⲡ̄’ — in rapinas,
in fraudes
ⲉⲩⲧ ⲥⲃⲱ ⲛⲁⲩ — et in omnia quae sunt animarum

12 ⲉϩⲙ̄ⲡⲁ[ⲣ]ⲁⲫⲩⲥⲓⲥ· ϩⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉ — naturae contraria. Tunc

13 ⲧⲙⲙⲁⲩ ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲥⲙⲛⲧϥ ⲁⲛ· — nec terra constabit

14	ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲡⲗⲉⲁ ⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ	nec navigabitur mare nec caelum astrorum cursibus
15	ⲟⲩⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲛ̅ⲥⲓⲟⲩ ⲁⲛ	nec siderum cursus constabit
16	ⲉⲧ’ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲡⲉ· ⲥⲙⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ	in caelo; omnis vox
17	ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁ	divina necessaria
18	ⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ·	taciturnitate mutescet fructus terrae conrumpentur nec fecunda tellus erit
	ⲡⲁϩⲣ ⲇⲉ ⲛⲁⲱⲱ	et aër ipse maesto torpore
19	ⲛⲉ·ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ{ⲧⲉ} ⲧ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅’ϩ̅ⲗⲗⲟ ⲙ̅ⲡⲕⲟ	languescet**.** (26) Haec et talis senectus veniet
20	ⲥⲙⲟⲥ· ⲧ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅’ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅	mundi: inreligio,
21	ⲧ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅’ⲁⲧⲉⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲧ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅’ⲁⲧ’	inordinatio,
22	ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲛⲱⲁϫⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ·	inrationabilitas bonorum omnium”[22].

„**70**(10) I odpowiednim jest, żebyś ty (11) był świadomy, iż czas (12) nadejdzie, gdy (13) będzie się wydawać, że Egipcjanie, (14) służyli boskości (15) na próżno i cała ich działalność (16) związana z religią (17) zostanie wzgardzona. Boskość (18) bowiem cała odejdzie z Egiptu (19) i odleci w kierunku nieba, a Egipt (20) owdowieje; zostanie opuszczony przez (21) bogów; bowiem obcy (22) przyjdą do Egiptu i zapanują (23) nad nim. Co więcej, (24) Egipcjanie będą powstrzymywani przed (25) składaniem czci (26) bogu. Ponadto poniosą (27) okrutne kary; zwłaszcza gdy ktoś spośród nich (28) zostanie przyłapany składając cześć (29) miłującemu bogu. (30) W owym dniu ten kraj, (31) który jest najpobożniejszy pośród (32) wszystkich krajów, stanie się (33) bezbożny. Już dłużej nie będzie pełen (34) świątyń ale pełen grobów. (35) Ani nie będzie tym, który jest pełen bogów (36) ale jakichś zwłok. O Egipcie, (37) Egipcie! I < twoje bóstwa > będą niczym (38) baśnie, podobnie jak twoje kulty: **71** (1) Nie będzie się wierzyło (w?) (2) czyny cudotwórcze i słowa (3) święte, i także w kamienie, które są (4) twoimi słowami cudotwórczymi (5), a barbarzyńca będzie doskonalszy (6) niż ty, o Egipcjaninie, (7) przez swoją pobożność: czy to (8) Scyt, czy to Hindusi, czy inni (9) tego rodzaju. Dlaczego zatem mówię (10), o Egipcjaninie? Ponieważ oni (Egipcjanie) (11) również opuszczą Egipt. Raz bowiem, (12) bogowie opuścili ziemię (13) egipską i poszli do (14) nieba; wtedy wszyscy Egipcjanie (15) umrą i Egipt będzie (16) opuszczony przez bogów i (17) Egipcjan. I ty, święta rzeko, (18) nadejdzie taki dzień, kiedy spłyniesz (19) krwią raczej niż wodą. I (20) ciała

[22] NHS 11, 418-430 (wraz z wersją łacińską)

zmarłych będą (21) unosiły się ponad brzegami. (22) I nie będzie opłakiwany umarły (23) tak, jak żyjący. (24) Egipcjanina pozna się jedynie (25) po jego mowie, (26) za drugim razem. – o Asklepiuszu, (27) dlaczego płaczesz? On (Egipcjanin) będzie jako (28) nieznajomy według (29) swoich czynów. Boski Egipt (30) znosić będzie cierpienia większe niż (31) teraz. Egipt, miłujący bogów; (32) i siedziba bogów, (33) i szkoła boskości (34) będzie obrazem (35) bezbożności; i w tym dniu (36) świat nie będzie podziwiany. **72** (1) i bezbożność, (2) ani nie będzie się czciło…(3) …o czym się mówi, że jest [nie jest] (4) dobre, jest też piękne. Przestało być i (5) czymś pojedynczym i (6) wizją, ale ryzykuje tym, że (7) stanie się ciężarem (8) wszystkich ludzi. Dlatego (9) zostanie wzgardzony; (10) piękny świat boga,(11) dzieło, które nie ma sobie równych (12) moc, która jest pełna (13) cnoty; wizja, (14) która posiada wiele form; choregia, (15)która nie zazdrości, która jest pełna (16) każdej wizji. Będzie preferowana [dosł. wybierana] (17) ciemność raczej niż światłość;(18)i będzie wybierana raczej śmierć niż (19) życie. Nikt nie spojrzy (20) w niebo; natomiast człowiek pobożny (21) będzie postrzegany jako szaleniec; (22) bezbożnik zaś (23) czczony będzie jako mędrzec; tchórz (24) uważany będzie za człowieka dzielnego; i (25) człowiek dobry oskarżany będzie (26) jak przestępca.(27) Jeśli chodzi o duszę i rzeczy (28) związane z duszą jak i z nieśmiertelnością (29) oraz sprawy pozostałe, o których wam (30) powiedziałem, o Tacie, Asklepiuszu (31) i Ammonie; nie tylko one (32) będą wydawały się śmieszne, (33) ale będą uważane za zbytek; (34) lecz uwierzcie mi, (35) że (ludzie) tego rodzaju (36) będą zagrożeni największym niebezpieczeństwem (37) pod względem ich duszy. I (38) nowe prawo zostanie sporządzone. **73** (1) […] (2) […] (3) [..] i (4) odejdą dobrzy bogowie; (5) natomiast anioły (6) złe pozostaną (7) z ludźmi, mieszkając z nimi (8), doprowadzając ich do złych czynów (9)zuchwale; i do (10) bezbożności, i wojen, i (11) do rozbojów, ucząc ich (12) tego, co jest sprzeczne z naturą. W owych dniach (13) ziemia nie będzie stabilna; (14) i nie będzie się pływało po morzu (15), ani nie będzie się rozpoznawało gwiazd (16) na niebie; każdy głos święty (17) słowa Bożego (18) zostanie wyciszony, a powietrze (19) będzie zanieczyszczone. Taka jest starość (20) świata: bezbożność i (21) hańba, i (22) lekceważenie słów zacnych”[23].

Powyższy fragment wydaje się mieć charakter eschatologiczny. Zdarzenia w nim przedstawione mają dopiero nastąpić w odległej przyszłości (70, 11-12 ⲟⲩⲛ̅ ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ.../ *futurum tempus est*) i noszą znamiona zagłady Egiptu. Egipt zostanie pozbawiony boskości (70, 17–18 ⲧⲙⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧϩⲣ̅ⲥ ⲛⲁⲗⲟ ϩⲛ̅ ⲕⲏⲙⲉ/ *e terris*, *enim…, linqueturque Aegyptus terraque,…*), będzie wdową bez swych bóstw. Stanie się to za sprawą „obcych”, którzy przybędą do Egiptu i obejmą nad nim władzę. Nowi władcy nie pozwolą na składanie czci dawnym bóstwom Egiptu. A Egipt, niegdyś najpobożniejszy,

[23] Przekład własny autorki artykułu

stanie się w owych dniach „zagłady" krajem bezbożnym (70, 31-33 ⲛ̅ⲭⲱ-ⲣⲁ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲉⲥⲉ ⲛ̅ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ·/ brak ekwiwalentu łacińskiego). Czy można zatem mówić tutaj o monoteizmie, jako wizji świata, która spowodowała chaos w Egipcie? Egipt był niegdyś najpobożniejszy, czyli, zgodnie z pierwszymi wersetami apokalipsy, w czasach, gdy był „światynią nieba", miejscem wielu bóstw, którzy w następstwie przybycia do Egiptu „obcego ludu" zanikają, dosłownie „udają się w kierunku nieba" (70, 17-19 ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ... ⲑⲏⲣ̅ⲥ̅... ⲛ̅ⲥⲡⲱⲧ᾽ ⲉⲍⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ·/*…et ad caelum recursura diuinitas*), w kierunku którego już nikt nie będzie spoglądał. W wyniku pojawienia się obcej ludności, z nową religią, nastepuje prześladowanie Egipcjan (70, 23-29 ⲛ̅ⲣⲙ̅ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲣ̅ⲕⲱⲗⲩⲉⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱ̅ⲙⲱⲉ ⲙ̅ⲡ᾽ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛ̅ⲍⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲍⲛ̅ ⲑⲁⲏ ⲛ̅ⲧⲓⲙⲱⲣⲓⲁ· ⲡⲉⲧⲟⲩ ⲛⲁⲍⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲍⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩⲱ̅ⲙⲱⲉ ⲉⲩⲣ̅ⲥⲉⲃⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ./ *non solum neglectus religionum, sed quod est durius, quasi de legibus a religione, pietate cultuque divino statuetur praescripta poena prohibitio*). Egipt staje się miejscem niewoli, przyjmując znamiona biblijnego znaczenia Egiptu, jako ziemi uciemiężenia ludności. W tym czasie kraj nad Nilem nie będzie szczycił się świątyniami, ale wypełni się grobami i martwymi ciałami, które to stwierdzenie interpretowane dosłownie może budzić zdziwienie, bowiem Egipt zawsze był pełen grobowców.

Egipt stanie się w czasie chaosu tworem tak dalece niedoskonałym, że nawet barbarzyńca uważany będzie za lepszego i bardziej pobożnego niż mieszkaniec Egiptu (71, 5-9 ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛⲁⲥⲱⲧⲡ̅ ‘ⲛⲍⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟⲕ‘· ⲛ̅ⲧⲟⲕ‘ ⲱ [ⲡ]ⲣⲙ̅ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ ⲍⲛ̅ ⲧⲉⲩⲙⲛ̅ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲏ̅ ⲟⲩⲥⲕⲩⲑⲏⲥ ⲏ̅᾽ⲛ̅᾽ⲍⲛ̅ⲧⲟⲩ᾽ ⲏ̅ ⲥⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ·/ *Aegyptus Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria*), kraju uchodzącego za najpobożniejszy pośród innych państw, Egiptu miłującego bogów (71, 31 ⲕⲏⲙⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲉⲓⲛⲟⲩⲧⲉ·/ *Aegyptus… divinitatis amantissima*), siedzibę bogów (71, 32 ⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲱⲡⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ/ *deorum in terras suae religionis merito sola deductio*), szkołę boskości (71, 33 ⲙ̅ⲙⲁ ⲛ̅ⲧ ⲥⲃⲱ ⲛⲧⲙⲛⲧ᾽ⲛⲟⲩⲧⲉ/ *sanctatis et pietatis magistra*), czyli kraju wyraźnie pozytywnego, upadającego jednak pod ciężarem obcej tyranii. Mówienie o barbarzyńcy (Scyt, Hindus) ma znaczenie symboliczne i może być interpretowane jako wskazanie na kraje poza Egiptem, w których występuje politeizm, w przeciwieństwie do opanowanego przez „obcych" Egiptu, nie posiadającego już tylu, bądź takich, bogów co kiedyś.

Ponadto wszystkie dotychczasowe normy, pod wpływem chaosu, zostaną odwrócone: ciemność będzie doskonalsza dla ludzi niż światłość, życie zostanie spotęgowane przez śmierć, a człowiek pobożny i dobry postrzegany będzie jako szaleniec i kryminalista (72,16-26 ⲥⲉⲛⲁⲥⲉⲧⲡ̅᾽ ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛ̅ⲍⲟⲩⲟ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲥⲉⲧⲡ̅᾽ ⲡⲙⲟⲩ ⲉ ⲡⲱⲛ̅ⲍ̅· ⲙⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲉⲓⲱⲣⲙ̅ ⲉⲍⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ· ⲡ̅ⲣ̅ⲙⲛ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁⲟⲡ̅ⲩ̅ ⲍⲱⲥ ⲣⲉⲩⲗⲟⲃⲉ· ⲡⲁⲥⲉ-ⲃⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁ ⲉⲓⲟⲩ ⲍⲱⲥ ⲥⲁⲃⲉ· ⲡⲥⲁⲛⲣ̅ ⲍⲟⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲟⲡ̅ⲩ̅ ⲍⲱⲥ ⲭⲱⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲍⲱⲥ ⲣⲱⲙⲉ

ⲉϥϩⲟⲟⲩ·/ *Nam et tenebrae praeponentur lumini et mors vitia utilior iudicabitur; nemo suspiciet caelum; religiosus pro insano, inreligiosus putabitur prudens, furiosus, fortis, pro bono habebitur pessimus*.). Nil, święta rzeka, spłynie krwią, a jej brzegi zapełnią się ciałami zmarłych (71, 17-21 ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲱ ⲡⲓⲉ̈ⲣⲟ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲅ̈ϩⲉϯⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧ̈ⲙⲟⲟⲩⲧ̈ ⲥⲉⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲉⲩⲭⲟⲥⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲁⲛⲧⲏⲛⲉ·/ *te vero appello, sanctissimum flumen, tibique futura praedico: torrenti sanguine plenum adusque ripas erumpes undaeque divinae non solum polluentur sanguine, sed totae rumpentur*...). Żyjący w tych dniach będzie bardziej godny pożałowania niż zmarły (71, 22-23 ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲣⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̈ⲙⲟ ⲟⲩⲧ̈ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲛϩ̄·/ *et vivis multo maior numerus erit sepultorum*).

Ta sytuacja nazwana została w apokalipsie „starością świata” (73, 19-20 ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ{ⲧⲉ} ⲧ̄ⲙⲛⲧ̈ϩⲗⲗⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·/ *haec et talis senectus ueniet mundi*:…), która charakteryzuje się bezbożnością, hańbą i lekceważącym stosunkiem do boskich słów. Jest to wizja chaosu, w odpowiedzi na który bóg, pan i ojciec zniszczy świat doczesny, co pokazują kolejne wersety apokalipsy, zachowane również w języku greckim przez Laktancjusza:

	NHC **VI,8: 73,23-74,11**	*Asclepius Latinus* **26**
	73 [ⲟⲅ̄]	
23	Ἐπὰν δὴ ταῦτα γένηται, ὦ Ἀσκληπιέ, τότε ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ	„Cum haec cuncta contigerint, o Asclepi, tunc ille dominus et pater,
25	θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργός, ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις, καὶ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν, τοῦτ᾽ ἐστιν τὸ ἀγαθόν, ἀντερείσας τῇ ἀταξίᾳ,	deus primipotens et unius gubernator dei, intuens in mores factaque voluntaria, voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae omnium,
30	καὶ ἀνακαλεσάμενος τὴν πλάνην, καὶ τὴν κακίαν ἐκκαθάρας, πὴ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας, πὴ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπιέσας,	errorem revocans, malignitatem omnem vel inluvione diluens vel igne consumens vel morbis pestilentibus, iisque diversa loca dispersis finiens
	ἤγαγεν	

	74 [ϘΔ]	
1	ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ	ad antiqua faciem
2	ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον[24].	mundum revocabit,
3	ⲟ [ ]	ut et mundus ipse adorandus videatur atque mirandus et, tanti operis
4	ⲙ̄ [±14] ⲡⲉϥ	effector et restitutor, deus ab hominibus qui tunc erunt frequentibus
5	ⲛ[+ 6]…[ⲛ̄]ⲧⲉ ⲡⲓϩⲱ[ⲃ ̇]	laudum praeconiis benedictionibusque celebretur.
6	ⲁ[ⲩⲱ] ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲡⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥ	Haec enim mundi genitura:
7	ⲙⲟ[ⲥ	
	ⲧ]ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧ̄	cunctarum reformatio rerum bonarum et naturae ipsius sanctissima
8	ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲛ̄ⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ ⲉⲧⲛⲁ	et religiosissima restitutio
9	ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲉⲥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ	percoacta
10	ⲡⲉⲣⲓⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ϫⲣⲟⲛⲟⲥ ⲉⲙ	temporis cursu, quae est et fuit
11	ⲡⲉⲥϫⲓ ⲁⲣϫⲏ ⲉⲛⲉϩ ̇[25]	sine initio sempiterna”.

„(23) Gdy to się zdarzyło, o Asklepiuszu, (24) wtedy pan i ojciec i (25) bóg i pierwszego i jedynego boga (26) twórca, popatrzywszy na to, (27) co się wydarzyło, i z własnej(28) woli, która jest dobrem, (29) sprzeciwiwszy się nieporządkowi, i naprawiwszy (30) błąd, i zło (31) wytępiwszy, albo (32)w dużej ilości wody zatopiwszy, (33) albo w ogniu dotkliwym (34) spaliwszy, niekiedy (35) znowuż wojnami (36) i zarazami pognębiwszy, **74** (1) przywrócił do dawnego (porządku) i (2) swój własny świat. (3) […] (4) […] (5) …dzieła.

---

[24] Lekcję koptyjską greckiego fragmentu apokalipsy zob. NHS 11, 430-432: (23) ⲉⲣⲉⲫⲁⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲫⲱⲡⲉ ⲱ ⲁⲥⲕⲗⲏ (24) ⲡⲓⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲓⲱⲧ᾽ ⲁⲩⲱ (25)ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲫⲟⲣⲡ̄᾽ ⲟⲩⲁⲁϥ ̇ ⲡⲛⲟⲩ (26)ⲧⲉ ⲡϫⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲉⲁϥⲥⲱⲫ̄ⲧ᾽ⲉ (27)ϫⲛ̄ ⲛⲉⲣⲫⲱⲡⲉ ̇ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϥⲫⲟ (28)ϫⲛⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲡⲉ ⲁϥⲥⲁ (29)ϩⲱϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲁⲧⲁϫⲓⲁ ̇ ⲁϥϥⲓ ⲛ̄ (30)ⲧⲡⲗⲁⲛⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲕⲁⲇⲓⲁ (31)ⲁϥⲥⲱϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ̇ ϩⲉⲛⲥⲟⲡ᾽ ⲙⲉⲛ (32)ⲁϥⲟⲙⲉⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ̇ (33)ϩⲉⲛⲕⲉⲥⲟⲡ᾽ ̇ⲇⲉ ⲁϥⲣⲟⲕϩⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩ (34)ⲕⲱϩⲧ᾽ ⲉϥϫⲁⲃⲁⲁⲧ᾽ ̇ϩⲉⲛⲕⲉⲥⲟⲡ᾽ (35) ⲇⲉ ⲁϥⲗⲱϫϩ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲡⲟⲗⲉ (36)ⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲛ ϩⲉⲛⲗⲟⲓⲙⲟⲥ ̇ ⲫⲁⲛⲧⲫⲉⲓⲛⲉ; por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 18, 3-5; *Hermès Trismégiste*, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, II, Paris 1947, 330.

[25] NHC VI, 8: 73, 23 - 74, 11, NHS 11, 430-432 (wraz z werrsją łacińską).

(6) I takie są narodziny świata; (7) powrót (8) natury rzeczy pobożnych i (9) dobrych nastapi w jakimś (10) okresie czasu, który (11) nigdy nie miał początku"[26].

Ten fragment daje nam dwie informacje: po pierwsze, mowa jest o jednym bogu, o panu i ojcu (73, 24 i n. ὁ κύριος καὶ πατὴρ...´ *ille dominus et pater*…) pierwszego i jedynego boga, który to wątek ciągnie się aż do passusu 75,25 i dotyka problematyki gnostycznej, która nie wprowadza istotnych informacji, dotyczących znaczenia Egiptu[27]; po drugie i istotne dla naszego studium, przedstawia narodziny ziemi (74,6-7 ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡϫⲡⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟ[ⲥ/ *haec enim mundi genitura*:…), nowy początek, który jest następstwem minionego chaosu. Ma to swój odpowiednik w wierzeniach Egipcjan, w cyklu śmierci i narodzin[28]. Zgodnie bowiem z kosmogonią egipską, świat nie jest wiecznie młody, ulega z czasem degradacji i musi być cyklicznie odnawiany, czego, według wierzeń Egipcjan, dokonuje bóg słońca Re, który w dzień podróżuje swą solarną łodzią po nieboskłonie, by wieczorem obumierać i schodzić do ciemnego podziemia, tocząc walkę z Apopisem, żeby nazajutrz ponownie się narodzić i powrócić na niebo w postaci tarczy słonecznej i tak codziennie. Nowy porządek nie jest tworzony z „początku", co ma wyjaśnienie w mitologii egipskiej, bowiem według niej mityczny moment narodzin świata nazywa się „pierwszym razem" a nie „początkiem".

Wizja przedstawiona w tej apokalipsie, jest tragicznym obrazem przyszłości Egiptu. Zaczyna się od niedowierzania Asklepiusa w bóstwa stworzone przez ludzi, z powodu czego Hermes Trismegistos zaczyna egzaltację tradycyjnych

[26] Przekład własny autorki artykułu.

[27] Apokalipsa przedstawia dodatkowo wertykalny przekrój boskiego wszechświata. Począwszy od wersetu 75,8 po passus 75,25, autor przedstawia kolejne sfery niebiańskie, zamieszkiwane przez bogów. Miejsce najwyższe zajmuje bóg największy, pozbawiony cielesności, siedzący na szczycie nieba w miejscu czysto inteligibilnym, gdzie nie ma gwiazd ani nieba. Miejsce między niebem i ziemią, pod pierwszą sferą planetarną, zajmuje Demiurg – Zeus/Życie, którego epitet utworzony został przez grę słów ⲍⲉⲩⲥ-*Zeus* i Ζῆν-*życie*. Niżej, nad ziemią, morzem i światem podziemnym, panuje Zeus-Pluton. Bóstwem, które dostarcza ludziom środków niezbędnych do życia, jest Kora, która przewodzi anonimowym orszakiem bóstw lokalnych.

[28] Można zatem mówić o występującym tutaj pewnym cyklu śmierci i powtórnych narodzin oraz odnowienia. Jest to tym bardziej prawdopodobne, ze względu na użycie czasu przeszłego w miejscu, gdzie oczekiwalibyśmy ewidentnie czasu przyszłego (*vaticinium post eventum*), świadczącego o zdarzeniu, które ma dopiero nadejść. Mamy bowiem fragment następujący: ⲡⲥⲟⲡ᾽ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ‘ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ, czyli „raz bowiem bogowie opuścili ziemię egipską i poszli do nieba" , tutaj występuje czas przeszły *Perfectum* II - ⲛ̄ⲧⲁⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲱ oraz *Perfectum* I - ⲁⲩⲡⲱⲧ‘. Natomiast już w następnym zdaniu:· ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲙⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲙⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲕⲏⲙⲉ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲉϥⲱⲏⲣϥ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲙⲛ̄ ⲕⲏⲙⲉ, czyli „wtedy wszyscy Egipcjanie umrą i Egipt będzie opuszczony przez bogów i Egipcjan", występuje czas *Futurum* I – ⲛⲁⲙⲟⲩ i ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ. Skoro więc Egipt już kiedyś został pozbawiony bóstw i ludzi, a autor apokalipsy widzi tego przyszłe konsekwencje i czas zdarzeń wydaje się być spłaszczony, daleka przeszłość i dokonana przyszłość są tuż obok siebie, można więc wysunąć wniosek, że jest to sytuacja periodycznie się powtarzająca, zgodnie z wierzeniami kosmogonicznymi starożytnego Egiptu.

kultów egipskich, przepowiadając czasy upadku wierzeń Egiptu oraz ich zanik spowodowany kolonizacją obcych ludów.

Apokalipsa niniejsza generalnie nie przedstawia Egiptu jako miejsca grzechu, zła i niedoli. Jest to kraj bogów i pięknych świątyń, co więcej, on sam jest świątynią świata i lustrzanym odbiciem nieba. Nie jest więc jednolicie tożsamy z Egiptem biblijnym, czyli niewolą i złem koniecznym. Ziemia egipska jedynie okresowo staje się miejscem katastrofy moralnej ludzi i upadku bogów. Dzieje się tak jednak z powodu najazdu barbarzyńców, a nie ze względu na etyczne rozpasanie ludności egipskiej. Trismegistos ubolewa nad losami Egiptu, podobnie jak Asklepius, bowiem jego przepowiednia przybiera formę gradacji, widząc coraz gorsze rzeczy, które mają spotkać Egipt. Jest to jednak konieczne dla nastania nowego ładu i przywrócenia porządku w ziemskiej krainie bogów.

***

Egipt w „apokalipsie hermetycznej" nie jest jednoznacznym symbolem ludzkiego okrucieństwa, jak w przypadku biblijnej martyrologii żydowskiej w ziemi egipskiej. Bowiem to sam Egipt cierpi z powodu najeźdźców. Dlatego „hermetyczna apokalipsa" daleka jest pod tym względem od znanego nam biblijnego ujęcia „egipskości": niewolnictwa i bezwzględności. Λόγος Τέλειος /*Asclepius* (NHC VI, 70, 3 - 76, 1; *Ascl.* 24-27), wpisując się w kanon pism hermetycznych, jednoznacznie pokazuje pozytywną stronę wielobóstwa egipskiego. Co natomiast łączy ten pozabiblijny, ewidentnie apokaliptyczny utwór z fragmentem *Apokalipsy Eliasza*? Można sądzić, że (oprócz typowych cech apokaliptyki, jak przede wszystkim symbolizm oraz *vaticinium post eventum* czy *Chaosbeschreibung*) struktura wypowiedzi. „Apokalipsę hermetyczną", jak i *Apokalipsę Eliasza*, generalnie można by podzielić na dwie części. Pierwsza to obraz upadku Egiptu (np. Nil spłynie krwią) i jego zniewolenia przez lud spoza granic kraju (w Λόγος Τέλειος /*Asclepius*... to „obcy lud" (ⲛⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ) w *Apokalipsie Eliasza* to Asyryjczycy i Persowie), co jest jednoznaczne z pojęciem Egiptu jako kraju niedoli i chaosu. Druga część natomiast stanowi wyzwolenie z bezładu i śmierci, co w „apokalipsie hermetycznej" przedstawione jest jako „nowy początek świata", sprowadzony przez boga – pana i ojca, natomiast w Apokalipsie Eliasza chaos poskromiony ma być przyjściem „prawdziwego Pomazańca" – gołębicy, stanowiącego przeciwwagę „syna bezprawia" panującego w Egipcie. Pod tym względem można by spekulować o tożsamości tych dwóch tekstów. Jednak Λόγος Τέλειος /*Asclepius*..., w przeciwieństwie do *Apokalipsy Eliasza*, rozpoczyna się swoistą apoteozą Egiptu (70,3 i n.), która wyrażana jest również w wersetach późniejszych (71, 31n), w postaci określeń: Egipt – „miłujący bogów", "szkoła boskości" czy „siedziba bogów" i dzięki owej hiperbolizacji, Egipt w „apokalipsie hermetycznej" staje się krajem, w gruncie rzeczy, idyllicznym, a już z pewnością względnie pozytywnym, różniącym się od Egiptu apokaliptyki pisanej zgodnie z nurtem biblijnym.

THE MEANING OF EGYPT IN THE APOCALYPSE
Λόγος Τέλειος /*Asclepius* (NHC VI, 8: 70, 3 - 76, 1; *Ascl.* 24-27)

(Summary)

The aim of this paper was to present the Egyptian land in two apocalyptic texts both written in a Coptic language. First – the *Apocalypse of Elijah* (written in two Coptic dialectical versions: Sahidic and Achmimic) – shows a typical biblical meaning of Egypt as a place full of pain, death and fear. On the other hand, in the Codex VI of the Nag Hammadi Library there is the Apocalypse which gives us quite different image of that part of African land. This very Apocalypse is called the *Apocalypse of Hermes Trismegistos* or the *Hermetic Apocalypse* (written in Sahidic dialect and partly in the ancient Greek, whole test is composed in a Latin version and attributed to Ps-Apuleius of Madaura). Here, Egypt seems to be a paradise – image of heaven, land of gods and beautiful temples. But suddenly, that peaceful part of the world turns into "hell" with death, blood and pain – just like in the *Apocalypse of Elijah*. Our purpose was to analyze those two Coptic Apocalypse, compare the results and finally, try to find the answer on the basic questions: Egypt – heaven or hell? Could it be that this land was full of blood because of monotheistic religion?

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Marek STAROWIEYSKI
(Warszawa, UW)

ELEMENTY AUTOBIOGRAFICZNE W TRZECH *MĘCZEŃSTWACH* AFRYKAŃSKICH Z III WIEKU

Pośród licznych tekstów dotyczących męczenników afrykańskich są trzy *Męczeństwa* Perpetui i Felicyty, Montanusa, Lucjusza i towarzyszy oraz Mariana i Jakuba, w których znajdują się obszerne fragmenty autobiograficzne. O tych właśnie fragmentach będzie mowa w niniejszym artykule. Stanowią one bowiem pewnego rodzaju unikat w hagiograficznej literaturze wczesnochrześcijańskiej, ponieważ z takimi elementami autobiograficznymi nie spotykamy się w innych pismach martyrologicznych. Temat ten jest ponadto dotąd prawie niezbadany i nawet wielka historia autobiografii G. Mischa wspomina, i to krótko, tylko o *Męczeństwie Perpetui i Felicyty*[1]. Problem ten, kiedyś już przeze mnie podejmowany, omawiam teraz w formie na nowo przepracowanej[2].

Te elementy autobiograficzne są dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich to te, które są związane z pobytem męczenników w więzieniu: opowiadają o samym pobycie, o przesłuchaniach, o skazaniu, przynosząc więc dużo wiadomości pożytecznych dla historii męczeństwa. Drugą grupę stanowią opisy wizji, których doznają męczennicy, stanowiąc bardzo cenny materiał dla poznania duchowości męczenników. Przyjmujemy autentyczność tych tekstów w całości, a więc także fragmentów autobiograficznych, ponieważ, jak się wydaje, nie mamy podstaw do ich kontestowania, co powiedziawszy, nie wykluczamy możliwości, że ulegały one z czasem pewnego rodzaju przepracowaniom.

Twierdzi się niekiedy, że *Męczeństwo Montanusa, Lucjusza i towarzyszy* oraz *Męczeństwo Mariana i Jakuba* zależą od *Męczeństwa Perpetui i Felicyty*. Jest to jednak tylko częściowa prawda. Zależność języka tych dwóch *Pasji* jest pewna i jest związana z faktem, że ta ostatnia była powszechnie znana i czytana w Afryce, i nie jest rzeczą dziwną, że i nasi autorzy ją znali; ponadto ich autorzy przebywali w Afryce i korzystali z języka powszechnie tam uży-

[1] Por. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 1/2, Frankfurt a. M. 1950[3], 519: autor wspomina tylko o *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* zaznaczając, że napisała ona swój dziennik po punicku (sic!).

[2] Artykuł ten rozwija myśli opublikowanego przed kilku laty mojego referatu: *Autobiografie męczenników afrykańskich w III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 4, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2004, 111-126.

wanego. Z tego też powodu utwory te pozostają także w związku z *Aktami św. Cypriana*[3], choć te dwie omawiane przez nas pasje powstały zaledwie dwa lata po śmierci biskupa Kartaginy († 258). Nie możemy także zapomnieć, że te dwie *Pasje* dzieli od śmierci św. Perpetui i Felicyty zaledwie pięćdziesiąt lat i mają one miejsce na stosunkowo niewielkim terytorium, zbliżonym do siebie kulturowo. Byłoby więc rzeczą dziwną, gdyby te trzy utwory nie miały elementów wspólnych, jak choćby to, że wrzucano męczenników do podobnych więzień z podobnymi ciemnościami, zarówno w Kartaginie jak i w Lambesie[4].

Jeśli jednak jest wiele podobieństw, to jest także wiele różnic, o czym będzie mowa dalej. Inne są osoby, inny styl, inne sytuacje, inny sposób komponowania tekstu, inne wizje. *Męczeństwo Pepetui i Felicyty* napisał sprawny pisarz, dwie interesujące nas *Pasje* autorzy co najwyżej mierni, natomiast o dużych ambicjach literackich; podobnie zresztą, jak fragmenty autobiograficzne pokazują na różne osobowości ich autorów i w inny sposób są one wprowadzane do tekstu.

We wszystkich tych trzech tekstach jest mowa o szczególnej działalności Ducha Świętego i o wizjach; widzimy w nich ponadto pewien rygoryzm i entuzjazm względem męczeństwa[5]. Z tych faktów wyciągano wnioski, że mamy tu do czynienia z tekstami związanymi z montanizmem, który odgrywał ważną rolę w Afryce w tej *age of anxiety*. Czy to wszystko jednak wystarczy, by móc mówić o nich, jako o tekstach montanistycznych? Po pierwsze, zbyt źle znamy montanizm i mamy zbyt mało źródeł, by go stwierdzić w tych tekstach; po drugie, mowa o działalności Ducha Świętego nie wykracza poza granice ortodoksji; i w końcu po trzecie, jest faktem dobrze znanym, że oczekiwanie na śmierć w więzieniach (i to nie tylko starożytnych) powoduje pewnego rodzaju gorączkę psychologiczną, która z kolei może wywoływać wizje.

Będziemy więc traktowali te trzy teksty jako trzy dzieła niezależne – choć powiązane z sobą, oryginalne, pochodzące ze środowisk ortodoksyjnych – choć nie wykluczone, że noszące wpływy montanizmu, które przynoszą nam barwny obraz życia chrześcijan-męczenników afrykańskich z III wieku.

1. ***Męczeństwo Perpetui i Felicyty*** (za czasów cesarza Septymiusza Sewera, Kartagina, 7 III 203)[6]. Wedle słów H. Delehaye, jest to arcydzieło lite-

[3] Por. *Acta proconsularia S. Cypriani*, PL 3, 1497-1506 lub CSEL 3/3, CX-CXIV lub ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian martyrs*. Texts and English translations, Oxford 1972, 168-175, tłum. pol. J. Czuj, POK 19, 77-80, lub tłum. M. Michalski, ALP I 142-144, przedruk OŻ IX 394-399.

[4] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 3; *Passio SS. Montani et Lucii* 3.

[5] Por. np. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 1 i 16; *Passio SS. Montani et Lucii* 3; *Passio Mariani et Jacobi* 1.

[6] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian martyrs*, Oxford 1972, 106-130 (z przekładem angielskim); ed. A.A.R. Bastiaensen, w: *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1987, 107-147, 412-452; ed. J. Amat, SCh 417, Paris 1996 (tekst łaciński i grecki *Passio* + przekład i komentarz + tekst łaciński i przekład *Acta*); ed. J. Leal, *Acta latinas de mártires africanos*, Madrid 2009, 57-137; ed. M. Formisano – E. Cantarella, *La passione di Perpetua*

ratury hagiograficznej[7]. Składa się zasadniczo z dwóch podstawowych części, poprzedzonych wstępem i zamkniętych krótkim zakończeniem, zawierającym wezwania do męczenników.

Pierwsza z nich zawiera mniej więcej połowę utworu, a składa się z siedmiu fragmentów autobiograficznych następujących po sobie. Sześć pierwszych pochodzi od Wibii Perpetui, młodej arystokratki z Thuburbo Maius, a ostatni od Saturusa, człowieka świeckiego, przywódcy grupy przyszłych więźniów-męczenników. Wypowiedzi Pepetui są ułożone chronologicznie, tak jak następowały, i ukazują, jak ona przeżywała uwięzienie (*suo sensu*)[8]. Są one dwojakiego typu: jedne z nich opowiadają o pobycie w więzieniu i skazaniu na śmierć, drugie zaś dają dokładne opisy doznawanych przez nią wizji[9]; tekst Saturusa daje jedynie opis jego wizji. Wszystkie te fragmenty są pisane na sposób bardzo barwny i żywy. Te zaś fragmenty autobiograficzne można podzielić w następujący sposób:

1. Opowiadanie Perpetui. Spotkanie Perpetui z ojcem, opis więzienia wewnętrznego oraz wyjścia z niego (1-3).
2. Wizja Perpetui. Saturus zwraca się do Perpetui z prośbą o zapytanie Boga, co ich czeka. Nazajutrz Perpetua ma wizję: wstępuje po drabinie, której strzeże smok, wchodzi do ogrodu, gdzie starzec częstuje ją serem (4).
3. Opowiadanie Perpetui. Spotkanie z ojcem w czasie przesłuchania, wydanie wyroku śmierci (5-6).
4. Wizja Perpetui. Perpetua widzi cierpiącego zmarłego brata Dinokratesa, za którego się modli, na wskutek czego Dinokrates może skosztować wody. Wizja przerwana jest opisem przeniesienia do obozu wojskowego (7-8).
5. Opowiadanie Perpetui. Oczekiwanie na męczeństwo. Spotkanie z ojcem (9).

---

e Felicita, Milano 2008; inne wydania: BHL 6634-6637; BHLns 6633, 6633b, 6634; 6635; Opracowania wybrane zob. J. Amat, *Introduction* + bibliografia, SCh 417, 9-94, 265-276; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris 1901 (repr. 1966), 70-96; H. Delehaye, *Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966², 49-55; J. Fontaine, *Tendences et difficultés d'une prose chrétienne naissante: l'esthétique composite de la „Passio Perpetuae"*, w: tenże, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle*, Torino1968, 69-97; R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, 52-57 (rozdział dość dyskusyjny); J.N. Brenner, *Perpetua and his diary*, w: *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, 79-120 (bibliografia). Przekłady polskie: tłum. M. Michalski, ALP I 138-142; A. Malinowski, OŻ IX (*Męczennicy*, Kraków 1991), 244-268.

[7] Por. Delehaye, *Passions des martyrs*, s. 49.

[8] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 2, 3.

[9] O wizjach w aktach męczenników por. E. le Blant, *Les persecutions et les martyres*, Paris 1893, 89-97; P. Courcelle, *Les Confessions de S. Augustin dans la traditon littéraire*, Paris 1963; M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensé de St. Augustin*, Paris 1973, spec. s. 41-47; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; G. Mertens, *Les premiers martyrs et leur rêves*, RHE 81(1986) 5-46; tenże, *Les rêves dans les passions des martyrs. Analyse narrative*, „Augustinianum" 44 (2004) 269-319; M. Dulaey, DSp XIV 1060-1066; M. Kaczmarkowski, *Struktura pionowa tekstów: „Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis", „Passio sanctorum Iacobi" i „Passio Sanctorum Montani et Lucii"*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 213-221.

6. Wizja Perpetui. Opis walki i zwycięstwa Perpetui nad Egipcjaninem (10).
7. Wizja Saturusa[10]. Aniołowie przenoszą go i innych (męczenników) do ogrodu, gdzie spotykają innych męczenników i gdzie następuje pogodzenie zwaśnionych duchownych (11-13).

Te bardzo żywe opisy wizji są jednak dość luźno związane z opowiadaniem, a więc z opisem męczeństwa.

Wszystkie te fragmenty były napisane własnoręcznie przez Perpetuę i Saturusa:

> „Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu"[11]

Tych jednak słów nie należy brać dosłownie, ponieważ w starożytności podkreślały one raczej to, kto jest autorem, a nie sposób, w jaki były spisane. Bardzo często bowiem w starożytności dzieła bywały dyktowane. Czy mamy tu do czynienia z napisaniem własnoręcznym czy też podyktowaniem, nie wiemy. Autor podkreśla tylko mocno, że one pochodzą od nich.

W drugiej części *Męczeństwa* znajdujemy opis dalszych losów uwięzionych i samego ich męczeństwa. Ta część pochodzi od anonimowego autora całości dzieła, który zebrał fragmenty napisane przez męczenników, złożył razem i opatrzył opisem ich męczeństwa. Ten opis dalszych losów męczenników został dokonany z polecenia Perpetui (*mandatum*), z jej *fideiconsultum*, to znaczy – Perpetua dała autorowi ścisłe polecenie, które musiał wykonać, co i jak ma napisać[12]. Ta więc część stanowi dalszy ciąg jej autobiografii. Tak więc dzieło składa się z fragmentów autobiograficznych i z opisu męczeństwa dokonanego wedle jej polecenia. Można więc powiedzieć, że całe *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*, a więc także ta część, która pochodzi od anonimowego autora, ma charakter bardzo osobisty, silnie naznaczony osobowością młodej męczennicy.

Wydaje się, że istniał jakiś dziennik Perpetui i być może także Saturusa. Dziennik Perpetui zawierał opis skazania, pobytu w więzieniu i wizji. Autor *Męczeństwa* wybrał z niego najważniejsze fragmenty (*insigniores visiones*)[13] i ułożył je w porządku, w jakim zostały one napisane[14]. Jakie jednak były kryteria tego wyboru? Czy autor interweniował w jej tekst? Nie wiemy, choć tego nie możemy wykluczyć. Należy jednak podkreślić jeszcze inny aspekt tych obszernych fragmentów dziennika Perpetui. Stanowi on jeden z trzech utworów literatury rzymskiej, której autorkami są kobiety. Pierwszym z nich są frag-

---

[10] Por. J.N. Brenner, *The Visio of Saturus in the Passio Perpetua*, w: *Jerusalem, Alexandria, Rom. Festschrift A. Hilhorst*, ed. F. García Martinez, Bonn – Leiden 2007, 55-73.

[11] *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 2, 3, SCh 417, 106; tamże 14, 1, SCh 417, 152-154: „Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt".

[12] Por. tamże 16, 1; Leal, *Acta latinas de mártires africanos*, s. 127.

[13] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*14, 1.

[14] Por. tamże 3, 3.

menty elegii Sulpicii (I w. po Chr.) opisujące jej przeżycia miłosne, znajdujące się pośród dzieł Tibullusa[15]; drugim to właśnie fragmenty pamiętnika Perpetui, opisujące z kolei jej przeżycia religijne, trzecim zaś dziennik z podróży do Ziemi Świętej Egerii (IV w. po Chr.), opisujące jej wrażenia z pielgrzymki po miejscach świętych. W tym kontekście fragmenty te nabierają specjalnego znaczenia i warte są szczególnej uwagi, stanowią bowiem niesłychanie cenny materiał do poznania duchowego świata kobiety w starożytności.

2. *Męczeństwo Montanusa, Lucjusza i ich towarzyszy* (za cesarza Waleriana, prześladowanie w szczególny sposób dotyczyło duchownych, Kartagina, 24 II?, 259)[16]. To *Męczeństwo* i następne, o którym będziemy mówili, dotyczy faktów, które miały miejsce około pół wieku później i ma inną strukturę niż *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*. Z punktu widzenia formalnego, dzieli się na dwie części (list i samo męczeństwo), zaś treściowego – z trzech (list, męczeństwo Montanusa, męczeństwo Flawiana). Jeśli chodzi o autentyczność utworu, P. Franchi de Cavallieri gromadzi argumenty za i przeciw jego autentyczności[17].

Pierwsza część tego *Męczeństwa* zawiera *List wyznawców do wspólnoty w Kartaginie* (1-11), który ma raczej formę homilii autobiograficznej o charakterze retorycznym niż listu. Choć list ten jest napisany przez „omnes in carcere"[18], to jego autorem był prawdopodobnie jeden z wyznawców – Flawian, retor kartagiński, kochany przez swoich uczniów, którzy starali się go ocalić wszystkimi możliwymi środkami, nawet kłamstwem, okazując mu, jak mówi autor „amicitia inimica"[19]. List jest typowo autobiograficzny i opisuje w pierwszej osobie cierpienia uwięzionych chrześcijan oczekujących na śmierć. Celem tego listu, jak mówią autorzy, jest podać przykład wielkości Boga i opisać ich cierpienia. Jest to więc cel raczej budowania wiernych, niż podawanie im informacji na temat męczenników.

[15] Por. *Rzymska elegia miłosna*, tłum. A. Świderkówna, oprac G. Przychocki – W. Strzelecki, BN II 90, Wrocław 1955, 33-36.

[16] Por. *Passio SS. Montani et Lucii*, ed. H. Musurillo, *The Acts of Christian martyrs*, s. 414-437; ed. F. Dolbeau, *La Pasion des Saint Lucius et Montanus. Histoire et edition du texte*, REA 29 (1983) 39-82; ed. J. Leal, *Acta latinas de mártires africanos*, s. 211-251 (bibliografia). Inne wydania: BHL 6009-6010; BHLns; tłum. polskie: A. Malinowski, VoxP 9 (1989) t. 17, 773-779 (fragmenty); Opracowania: P. Allard, *Les derniers persecutions du III^e siècle*, Paris 1898², 120-134; P. Monceaux, *Histoire littéraire*, II, Paris 1902 (repr. 1966), 165-178; P. Franchi de' Cavallieri, *Gli Atti dei SS. Montano, Lucio e compagni*, w tegoż: *Scritti agiografici*, I, Città del Vaticano 1962, 199-292 (z wydaniem tekstu); tenże, *Nuove osservazioni critiche ed esegetiche sul testo della Passio Sanctorum Montani et Lucii*, w tegoż: *Note agiografiche*, III, ST 22, Roma 1909, 3-31, 111-114; H. Delehaye, *Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966², 55-59; X. Dupuis, *Hagiographie antique et histoire: l'exemple de la Passion du Lucius et de Montanus*, REA 49 (2003) 253-265; Kaczmarkowski, *Struktura pionowa tekstów*, s. 216-220.

[17] Por. Franchi de Cavalieri, *Gli Atti dei SS.* Montano, s. 219-224.

[18] Por. *Passio SS. Montani et Lucii* 12, 1, ed. Musurillo, s. 224.

[19] Por. tamże 12, 4.

To świadectwo dane przez męczenników jest uzupełnione przez anonimowego autora drugiej części, ponieważ, jak twierdzi on, męczennicy ze względu na swoją pokorę nie podali wszystkich wiadomości – stąd też dalszy ciąg utworu stanowi kontynuację listu. A co więcej, Flawian domagał się (*hoc nobis iniunxit*), by uzupełnić ten list szczegółowym opisem męczeństwa[20]. Ten anonimowy autor jest przyjacielem i prawdopodobnie również uczniem Flawiana, a na pewno świadkiem naocznym ich męczeństwa[21]. Także i ta część *Męczeństwa* jest napisana stylem retorycznym, pełnym wykrzykników – J.B. de Rossi porównuje jego język z językiem Kommodiana[22]. Dzieli się ona na dwie części: najpierw opowiada męczeństwo Montanusa i Lucjusza, a następnie przechodzi do męczeństwa Flawiana, w której przedstawia również jego wizje, które mu podyktował sam Flawian – jest to więc także w pewien sposób przedłużenie listu.

Męczeństwo to zawiera, podobnie jak *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*, opis cierpień znoszonych przez innych więźniów, a także opis czterech wizji, a więc wizję Renusa (wizja męczenników podążających ku męczeństwu [5]), wizję kapłana Wiktora (Chrystus w postaci dziecka przepowiada mu jego męczeństwo [7]), wizję Kwartilozy, żony i matki uprzednio umęczonych męczenników (pojawia się syn, który jej przepowiada męczeństwo, a następnie młodzieńcy, którzy jej ofiarują czarę mleka [8]) i w końcu wizję Montanusa (przeniesiony do ogrodu widzi na sobie ranę, wynik sporu z kapłanem Julianem [11]).

W części poświęconej Flawianowi mamy również opisy wizji spisane przez niego samego i z jego polecenia: zawierają one rozmowę z biskupem Cyprianem (jesteśmy rok po jego męczeństwie), wizję człowieka, który mu przepowiedział jego ścięcie i w końcu wizję ostatnio umęczonego biskupa Sukkcensusa, który przepowiada, że wkrótce przyjdzie czas jego męczeństwa i domaga się od niego pojednania z kapłanem Julianem (wszystkie te wizje znajdują się w rozdziale 21).

W tej drugiej części *Męczeństwa* fragmenty autobiograficzne stanowią opisy wizji i są o wiele krótsze niż te, które mamy w *Męczeństwie św. Perpetui i Felicyty* i dużo mniej plastyczne; stanowią one tylko nieznaczną część samego *Męczeństwa*, natomiast w przeciwieństwie do tamtego utworu, są dobrze osadzone w treści tego *Męczeństwa*. Ponadto, co jest charakterystyczne dla tych dwóch utworów, zawierają one apel o pojednanie się skłóconych duchownych.

3. *Męczeństwo Mariana i Jakuba* (za czasów cesarza Waleriana, Lambesa w Numidii, 30 IV 259)[23]. To *Męczeństwo* przynosi nam jeszcze inny typ

[20] Por. tamże 12, 15 i 21.

[21] Por. tamże 19, 1: ed. Musurillo, s. 232: „Illic nos in latere eius constituti eramus ita ut manus manibus teneremur".

[22] Por. „Bolletino di Archeologia Cristiana" 1880, 66-68.

[23] Por. *Passio Mariani et Jacobi*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian martyrs*, s. 194-213; ed. J. Leal, *Acta latinas de mártires africanos*, s. 179-209 (bibliografia); inne wydania: BHL

autobiografii: autor nie jest tylko naocznym świadkiem opisywanych faktów, ale także w nich uczestniczy[24]. Lenain de Tillemont uważa go za ucznia św. Cypriana. Co zaś stanowi ciekawostkę, to fakt, że autor raz pisze w pierwszej osobie – kiedy wraz z męczennikami uczestniczy w ich losie, a raz w trzeciej – kiedy jest tylko świadkiem wydarzeń. Autor został zaaresztowany z kilkoma członkami kleru, a następnie wypuszczony, prawdopodobnie jako człowiek świecki, jako że w tym prześladowaniu Waleriana ścigano przeważnie duchownych. Uwięzieni przyszli męczennicy proszą więc uwolnionego towarzysza, aby spisał ich męczeństwo, które będzie mogło służyć jako wzór dla przyszłych pokoleń.

W tym *Męczeństwie* znajdujemy znów opis kilku wizji, choć jeszcze bardziej bezbarwnych i nijakich, jak w poprzednim. Są to „podwójna wizja" Jakuba i Mariana: Marian opowiada widzenie przed trybunałem, w którym uczestniczy także św. Cyprian, który go zaprowadził do źródła wody żywej (6); gdy to opowiadanie usłyszał Jakub, przypomniał sobie, że przed kilkoma dniami miał widzenie, w którym widział człowieka wzywającego go, aby poszedł za nim (7). Ciekawe jest także widzenie ascety świeckiego Emiliana, który opowiada swoje widzenie spotkania ze swym bratem-poganinem i dyskusję z nim na tematy wiary (8). Pod koniec *Męczeństwa* znajduje się wizja Jakuba, który wraz z Marianem bierze udział w uczcie, urządzonej przez umęczonego biskupa Agapiusza (11). Na końcu *Męczeństwa* znajdujemy dość nietypową scenę: męczennicy, tuż przed swoją śmiercią mają widzenia, które opowiadają uzupełniając się nawzajem; na końcu Marian wygłasza proroctwo (12).

Jeśli chodzi o anonimowego autora tego *Męczeństwa*, to możemy powiedzieć, iż jest to człowiek prosty i pełen dobrej woli, który sądzi, że okraszając swoją relację dość banalną retoryką, stworzy dzieło literackie, którym ten utwór bynajmniej nie jest, tym bardziej, że jego kompozycja jest dość chaotyczna; to samo zresztą możemy powiedzieć o poprzednim *Męczeństwie*.

4. Wnioski: a. Autobiografia. Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, wynika, że mamy tu do czynienia z trzema różnymi dziełami, w których element autobiograficzny jest stosowany w różny sposób, choć znajdujemy również podobne elementy. Pod względem treściowym we wszystkich tych trzech dziełach znajdujemy dwa typy fragmentów autobiograficznych: opisy męczeństwa

131-132 (Agapius itd.); BHLns; tłum. polskie: A. Malinowski, VoxP 9 (1989) t. 17, 766-773 (fragmenty). Opracowania: Allard, *Les derniers persecutions*, s. 135-139; Monceaux, *Histoire littéraire*, II, s. 153-165; P. Franchi de' Cavallieri, *La Passio SS. Mariani et Iacobi*, ST 3 (1900) 7-73; H. Delehaye, *Passions des martyrs et les genre littéraires,* Bruxelles 1966[2], 59-62; J. Aronen, *Marianus' Vision in the Acta of Marianus and Jacobus. An Analysis of style, structure and composition*, WS 97 (1984) 169-186; Augustinus, *Sermo* 284, PL 38, 1288-1293; *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 719; M. Simonetti, *La Passione di Mariano e Giacomo e il sermone 284 di sant'Agostino*, „Orpheus" 4 (1957) 76-82 (*sermo* plus ancienne que la *passion*); Kaczmarkowski, *Struktura pionowa tekstów*, s. 220-221.

[24] Por. *Passio SS. Mariani et Iacobi* 1 i 4.

w szerokim tego słowa znaczeniu (aresztowanie, pobyt w więzieniu, wyrok) oraz opisy wizji męczenników. W *Męczeństwie św. Perpetui i Felicyty* elementy autobiograficzne zawierają niemalże połowę dzieła i stanowią zwarty blok tematyczny. Znajdujemy wśród nich obydwa wyżej wspomniane tematy, choć odgrywające inną rolę. Opowiadania męczeństwa są związane harmonijnie całością utworu, natomiast wizje, zarówno te Perpetui, jak i Saturusa, są dość luźno związane z treścią dzieła.

W *Męczeństwie Montanusa i Lucjusza* pierwszą jego część stanowią fragmenty autobiograficzne: jest to list-homilia, w której męczennicy opisują swoje cierpienia w więzieniu. Wizje Flawiana i innych męczenników, znajdujące się w drugiej części *Męczeństwa*, odgrywają w nim mniejszą rolę, są dość nijakie, ale za to ściślej powiązane z treścią utworu. Jak się wydaje, wizje, jeden z elementów autobiograficznych, stanowią dla autorów część zasadniczą ich opisu; autor *Męczeństwa Perpetui i Felicyty* zdaje się nazywać wizjami nawet całość utworu[25].

We wszystkich tych utworach znajdują się obszerne opisy wizji, szczególnie w *Męczeństwie Perpetui i Felicyty*, ale także i w innych *Męczeństwach*, natomiast w *Męczeństwie Montanusa i Mariana i Jakuba* wizje są zazwyczaj bardzo zwięźle i krótko streszczone; w końcu znajdujemy tylko wspomnienia o wizjach. *Męczeństwo Mariana i Jakuba* jest całe autobiografią, w której przeważa element opisujący samo męczeństwo; wizje są jeszcze krótsze i jeszcze mniej znaczące, niemniej istnieją.

b. Zapis. Czytając te trzy teksty znajdujemy dość niespodziewane stwierdzenie: dla męczenników opisanie ich męczeństwa i wyrażenie na piśmie ich przeżyć duchowych, jest niesłychanie ważnym elementem, stąd też spisują je sami, dyktują innym lub też polecają je spisać. Widać to szczególnie w *Męczeństwie św. Perpetui i Felicyty*, gdzie redaktor tego tekstu notuje wizje, choć nie mają one wiele wspólnego z samym przebiegiem treści dzieła, a są jakby na marginesie akcji: są jednak elementem tak cennym, zdaniem autora, że choć nawet nie związane z treścią, muszą zostać zanotowane.

Jeśli chodzi o samych męczenników, o których była mowa, to nie możemy wątpić, że umieli oni pisać i czytać oraz byli zdolni nie tylko opisać wydarzenia, ale także wyrazić swoje zdanie; znali nawet nieco retoryki, choć posługiwali się nią dość nieporadnie. Wyrażano natomiast wątpliwości, co do tych umiejętności u Perpetui. Jest to jednak niesłuszne. Mimo że w tej epoce wiele kobiet nie umiało ani pisać ani czytać, to tu mamy do czynienia z kobietą, pochodzącą z arystokracji miejskiej o pewnej kulturze, która otrzymała nawet dość dobre wykształcenie (*liberaliter instituta*)[26], a nawet znała, przynajmniej w mowie, język grecki[27]. Wątpliwości więc, co do możliwości napisania przez nią pamiętnika, są zupełnie nieusprawiedliwione.

[25] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 3, 5; *Passio SS. Montani et Lucii* 3, 5; 4, 2.

[26] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 2, 1.

[27] Por. tamże 13.

Czy można jednak było pisać pamiętnik w więzieniu? Listy z więzienia pisał św. Paweł (listy więzienne), św. Ignacy Antiocheński czy św. Cyprian[28]; o pisaniu listów z więzienia donosi również Euzebiusz z Cezarei[29]. Z pewnością, nie było to możliwe w ciemnościach więzienia wewnętrznego, o których pisze Perpetua i inni, ale tam przebywała ona tylko pewien czas[30]. Gdy jednak przeszła do innej części więzienia, stało się to możliwe: miała światło i możliwość pisania, choć prawdopodobnie utrudnione, a i czasu im chyba nie brakowało, by spisać swoje przeżycia. Więźniowie pisali je więc samodzielnie (*manu peropria*), ale także mogło być tak, że je dyktowali – jak to widzieliśmy – przybyszom spoza więzienia lub współwięźniom. Częste kontakty z światem zewnętrznym pozwalały na przyniesienie więźniom materiałów piśmiennych, a następnie wyniesienie tekstu na zewnątrz. W licznych pismach o męczennikach spotykamy diakonów odwiedzających ich, pomagających im i przynoszącym żywość – historia wydobycia męczenników z więzienia wewnętrznego za łapówkę jest tu emblematyczna[31]; oni też przynosili im Eucharystię. I nie byli to tylko diakoni, ale odwiedzało ich także wielu innych gości[32]. Wiemy z pewnością, że Perpetua pisała coś w rodzaju dziennika, a choć znamy tylko jego fragmenty, zanotowane przez autora *Męczeństwa*, nic więcej o nim powiedzieć nie możemy. Czy taki sam dziennik więzienny pisał Saturus, czy też tylko spisał lub podyktował swoją wizję? Nie możemy nic powiedzieć[33].

Jak ten dziennik (czy te dzienniki) zostały wykorzystane przez autora? List do wspólnoty z *Męczeństwa Montanusa i Lucjusza* wykorzystano w całości i wcielono do tego utworu. Jeśli chodzi o *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*, autor dokonał wyboru[34] z jej dziennika, ale nic nie wiemy o formie dziennika młodej patrycjuszki poza tym, że znajdowały się tam opisy pobytu w więzieniu i wizji. Nie wiemy, wedle jakich kryteriów autor wybrał teksty i wykorzystywał ten dziennik. Nie wiemy, czy dokonywał on jakichś zmian w tekście, czy też nie, i czy ewentualnie wprowadził je do tekstu zredagowanego przez siebie *Męczeństwa*.

W *Męczeństwie Montanusa, Lucjusza i ich towarzyszy* wiemy, że autor z powodu niekompletności danych, wynikających z pokory męczenników, którzy opuścili pewne wiadomości, musiał uzupełniać wiadomości[35]. Wizje Flawiana autor otrzymał w ostatniej chwili przed jego męczeństwem i to samo możemy powiedzieć o innych widzeniach zawartych w tym *Męczeństwie*.

---

[28] Por. np. *Epistolae* 22, 23 i 31.

[29] Por. Eusebius, HE V 3, 4 – listy montanistów; VI 11, 5 – męczennicy aleksandryjscy.

[30] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 3; *Passio SS. Montani et Lucii* 4: nie ma tu jednak użytego słowa „więzienie wewnętrzne", tylko jest mowa o wielkich ciemnościach, co na nie wskazuje.

[31] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 3.

[32] Por. tamże 9 i 16; *Passio SS. Montani et Lucii* 4 i 9.

[33] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 11: „Saturus visionem suam edidit quam ipse conscripsit".

[34] Por. tamże 14: „Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae". Jest tu mowa tylko o wizjach, ale można to wziąć jako *pars pro toto*.

[35] Por. *Passio SS. Montani et Lucii* 12.

Odnośnie do tych trzech *Męczeństw* możemy powiedzieć, że sami męczennicy domagali się, by zostały spisane ich doświadczenia, cierpienia i wizje[36]. Jeśli chodzi o Perpetuę, to się domagała, by jej dziennik został przepisany wiernie tak, jak go napisała, i w takim samym porządku; terminologia tego fragmentu potwierdza wagę, jaką przykładała do tej prośby[37].

Jednym słowem, możemy powiedzieć, że nie wiemy prawie nic o warsztacie pisarskim autorów poszczególnych *Męczeństw* i o sposobie wykorzystywania przez nich materiałów autobiograficznych męczenników.

c. Cel. Nacisk, jaki kładli męczennicy na to, by ich doświadczenia męczeńskie zostały spisane, nieco nas zadziwia. Dlaczego to naleganie? We wszystkich trzech *Męczeństwach* znajdujemy niemalże taką samą motywację. Celem ich było to, by ich doświadczenia przekazano przyszłym pokoleniom, ponieważ „potwierdzają one łaskę Bożą i budują ludzi... tak, że nie będą oni już lękliwi ani nieufni względem łaski”[38], byli oni bowiem przykładem dobroci Boga a ponieważ „przykłady starożytnych służyły jako wzory: wyciągnijmy i my korzyść z tych nowych przykładów”[39]. *Męczeństwa* więc były pisane nie z powodu ciekawości historycznej, ale po to, aby budować wiernych; spisanie ich więc było formą służby bliźnim. I z tego właśnie powodu męczennicy nalegali, aby ich cierpienia i męczeństwo zostały opisane wiernie, aby mogły służyć przyszłym pokoleniom.

Pozostaje więc pytanie, dlaczego tylko w środowisku afrykańskim autorzy tych trzech *Męczeństw* wykorzystali elementy autobiograficzne. Wydaje się, że rozwiązanie jest proste: autorzy dwóch utworów, to jest *Męczeństwa Montanusa, Lucjana i towarzyszy* oraz *Męczeństwa Mariana i Jakuba* ulegali wpływowi *Męczeństwa św. Perpetui i Felicyty* oraz wykorzystali, jak ich autor, zapiski męczenników dotyczące ich przeżyć fizycznych i duchowych, które ci im przekazali w różnej formie. Tu jednak kończy się porównanie, które ogranicza się tylko do formy; treść, mimo że zawiera te same dwa elementy, opisy pobytu w więzieniu i wizji, jest we wszystkich tych utworach dość zróżnicowana. I w ten sposób powracamy do pytania postawionego na początku: mimo wszystkich różnic *Męczeństwo* sławnych męczennic kartagińskich pozostaje modelem, w który inni męczennicy wprowadzają swoje przeżycia.

Jeśli jednak tak się sprawy mają, pozostaje jeszcze jedno pytanie: w jakim stopniu było powszechne spisywanie swoich przeżyć przez męczenników w więzieniach? A więc, czy spisywanie przeżyć więziennych było również

---

[36] Por. np. *Passio Mariani et Jacobi* 1, 3, ed. Musurillo, s. 194: „martyres in notitiam fraternitatis per nos venire iusserunt”.

[37] Por. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 16, SCh 417, 1: „Mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius exsequimur”. Na temat terminu *fideicommissum* zob. Leal, *Acta latinas de mártires*, s. 127.

[38] *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 1, 1, SCh 417, 98; zob. też *Passio SS. Montani et Lucii* 1 i 10; *Passio Mariani et Jacobi* 1.

[39] *Passio SS. Montani et Lucii* 22, ed. Musurillo, s. 236.

w zwyczaju w innych regionach Cesarstwa, jeśli tak, to gdzie i w jaki sposób. Byłoby ciekawe przebadanie z tego punktu widzenia literatury o męczennikach. Odpowiedź na te pytania pozostaje jednak poza zakresem niniejszej pracy.

THE AUTOBIOGRAPHICAL ELEMENTS IN THREE OF AFRICAN *PASSIONS* FROM III CENTURY

(Summary)

Three African *Passions* from III century contains the characteristic element: autobiographical parts, which we do not find in other passions of ancient period. There are *Martyrdom of Saints Perpetua and Felicity* (203 c.), *Martyrdom of Montanus, Lucius and their companions* (259 c.) and *Martyrdom of Marianus and Jacob*. This all three *Passions* are authentic and principally autonomic of themselves, but two latest patterns of popular in Africa *Passion of Perpetua and Felicity* in some of elements. The autobiographical elements relates to description of the *Passion* as well as visions, which were experienced in prison. That latest mentioned element does not have to be understood as a influence of Montanism over this works – both this elements are given in different form and included in different way at the same work. The artistic level of descriptions is also different from the most beautiful pieces of *Passion of Perpetua and Felicity* to rather simple followed pieces of the work. Martyrs were really involved writing in prison and handed-down descriptions of themselves martyrdom to build future generations and give them shinning examples.

Translated by Sylwia Patyra-Pytka

Alicja STĘPNIEWSKA
(Lublin, KUL)

ANTUZA – MATKA ŚW. JANA CHRYZOSTOMA W ŚWIETLE STAROŻYTNYCH ŹRÓDEŁ

Do grona wybitnych wczesnochrześcijańskich matek, które swe życie poświęciły edukacji religijno-moralnej swych dzieci należy również Antuza – matka św. Jana Chryzostoma († 407), złotoustego mówcy i patriarchy Konstantynopola. O ile jednak wielu matkom innych Ojców Kościoła[1] hagiografia poświęca dużo miejsca, ukazując ich zasługi i obdarzając je zaszczytnym mianem świętych, to na temat Antuzy panuje ogólne milczenie[2]. Jej imienia nie wymieniają ani żywoty świętych, ani słowniki hagiograficzne, nie ma jej wspomnienia liturgicznego, a tradycja starożytna przekazuje, że była młodą wdową, która poświęciła się wychowaniu dwojga dzieci, zwłaszcza syna Jana, który został później dzielnym biskupem, wybitnym duszpasterzem, słynnym kaznodzieją i teologiem, wielkim Ojcem i Doktorem Kościoła, a nawet swego rodzaju męczennikiem. Warto więc przybliżyć jej sylwetkę, opierając się na dostępnych starożytnych źródłach historycznych.

Św. Jan Chryzostom, choć wielokrotnie pisał o małżeństwie i rodzinie, to podobnie jak większość Ojców Kościoła, nie wymienił nigdzie imion rodziców, chociaż matkę wspomniał dwukrotnie. Nie zdradził też nigdy imienia swej siostry[3]. Raz tylko wymienił imię swej ciotki, prawdopodobnie ze strony ojca, przebywającej przypuszczalnie w rodzinnym domu w Antiochii – diakonissy Sabiniany. Ona to odwiedziła go potem w Kukuzie, gdzie został zesłany na wygnanie. Nie ujawnił jednak z nią swego pokrewieństwa, nazywając ją tylko z szacunkiem „moja pani"[4]. Imion jego rodziców nie wymienia również,

---

[1] Por. A. Stępniewska, „*Gdzie ty, tam i on*" *(Confess. III 11, 19-20). Sen św. Moniki, matki św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) t. 14, 125-132; taż, *Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 363-373; taż, *Święta Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77; taż, *Święta Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1039-1047.

[2] Por. A. Puech, *St. Jean Chrysostome* (344-407), Paris 1913, 3-4: „Anthusa est, comme Monique, comme Nonna, au premier rang parmi ces grandes chrétiennes qui ont honoré le IV^{e} siècle".

[3] Por. niżej n. 4.

[4] Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Olimpiadem* 6, 4, ed. A. Malingrey, SCh 13bis, 130, tłum. własne: „Moja pani diakonissa Sabiniana przybyła tam tego samego dnia, gdzie myśmy także przybyli". Że Sabiniana była ciotką Jana, informuje nas także ok. 420 r. jego biograf, mnich i bis-

choć zapewne je znał, jego przyjaciel i pierwszy biograf, mnich i biskup Helenopolis w Bitynii, Palladiusz († 425), który pisząc o dzieciństwie Złotoustego ograniczył się tylko do stwierdzenia:

> „Ten Jan (już umarł) Antiocheńczyk, urodził się z rodziców arystokratycznego pochodzenia, dany ojcu po siostrze, gdy ten pracował w administracji wojskowego komendanta Syrii. Ponieważ był bystrego charakteru, postanowił się poświęcić studiowaniu i służbie Pism Świętych”[5].

Po raz pierwszy i jako jedyny imiona rodziców Jana Chryzostoma wymienił (nie wiadomo, w oparciu o jakie źródła) ok. 40 lat po jego śmierci urodzony w Konstantynopolu grecki historyk kościelny Sokrates Scholastyk (380-450), który informuje także, iż należał on do uczniów słynnego retora Libaniusza:

> „Jan pochodził z Antiochii w Celesyrii. Ojciec jego miał na imię Sekundus, matka – Antusa; oboje należeli do miejscowej arystokracji. Naukę rozpoczął u retora Libaniusza i był słuchaczem filozofa Andragatiosa. Zamierzał się poświęcić karierze adwokackiej, ale kiedy pojął, z jakimi przykrościami i z jaką niesprawiedliwością łączy się zawód prawnika, skłonił się do życia spokojniejszego: zrobił tak – jak Ewagriusz (Pontyjski)”[6].

Przytoczone wyżej źródła świadczą, że rodzice Jana wywodzili się z arystokratycznych rodów, osiadłych w Antiochii, choć jak wynika z jego pism, nie była to chyba arystokracja najbogatsza, ale raczej średniej klasy, dobrze jednak sytuowana i prowadząca wygodne życie. Łacińskie imię ojca Sekundus sugeruje, że mógł on pochodzić z jakiegoś osiadłego w Antiochii rodu rzymskiego, związanego z wojskiem. Niektórzy badacze, opierając się głównie na przekazie Palladiusza przyjmują, że piastował on urząd komendanta wojskowego Orientu (*magister militum per Orientem*) będąc bardzo ważną osobistością[7]. Inni, znajdujący się dziś w większości, utrzymują, że ojciec Jana Sekundus, nie był generałem, ani też nie zajmował stanowiska senatora najwyższej rangi, honorowanego po r. 365 tytułem „przesławny” (*illustris*), jak to się działo

---

kup Helenopolis Palladiusz, por. *Historia Lausiaca* 41, 4, ed. G.J. Bartelink: Palladio, *La storia Lausiaca*. Testo critico e traduzione, Vite dei Santi, Firenze 1974, 210-212, tłum. S. Kalinkowski: Palladiusz, *Opowiadania dla Laususa*, ŹM 12, Kraków – Tyniec 1996, 187: „W Antiochii poznałem diakonissę Sabinianę, czcigodną niewiastę, nieustannie rozmawiającą z Bogiem; była ona ciotką Jana, biskupa Konstantynopola”.

[5] Palladius, *Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi* 5, 1, PG 47, 18 lub SCh 341, 104.

[6] Socrates, HE VI 3, 1, ed. G.C Hansen, GCS SN 1, 313 lub SCh 505, Paris 2006, 264, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 450. Na Zachodzie za Sokratesem: Cassiodorus, *Historia tripartita* X 3, PL 69, 1165D: „Joannes itaque fuit Antiochenus, filius Secundi et Anthusae nobilium personarum, discipulus sophistae Libanii et auditor Andragathii philosophi”.

[7] Por. np. C.V. Gheorghius, *Johannes Chrysostomus oder Goldmund, der unliebsame Mahner*, Köln 1960, 10: „Sein Vater war General. Er befehligte die Kavallerie des römischen Kaiserreiches in Syrien. Sein Dienstgrad hiess in der damaligen Ausdrucksweise *Magister militum Orientis*”.

w przypadku wojskowego dowódcy Orientu, ale jako cywil lub wojskowy wyróżniał się tylko w służbie dla *officium* naczelnego wodza, albo też sprawował w niej jakiś odpowiedzialny urząd cywilny najwyższej rangi[8]; ta druga opinia zdaje się mieć pewne potwierdzenie w wypowiedzi matki przytoczonej przez samego Jana[9]. Nie wiemy czy był on chrześcijaninem, czy podobnie, jak ojciec św. Augustyna, poganinem. Zmarł w nieznanych okolicznościach, krótko po narodzinach syna.

Natomiast o matce, poza jej imieniem, niczego więcej nie przekazują źródła zewnętrzne, to co o niej wiemy, pochodzi wyłącznie od samego Jana. Nosiła ona, o czym wiemy z relacji Sokratesa, greckie imię Antuza, co znaczy – „zakwitła", „kwitnąca", „szczęśliwa" (ἀνθέω, ἀνθεῖν – kwitnąć, kwitnąć ze szczęścia i powodzenia, lśnić, błyszczeć, być popularnym; ἄνθος – kwiat, blask, świetność, szczyt czegoś)[10]. Imię to znane było tylko na Wschodzie zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan, także świętych i męczenniczek. Prawdopodobnie również i matka Jana wywodziła się z jakiegoś starego osiadłego w Antiochii rodu helleńskiego; nie znamy jednak żadnych szczegółów o jej stanie i rodzinie. Aby dowiedzieć się o niej więcej, należy sięgnąć do dwóch wypowiedzi Jana Chryzostoma.

Pierwsza, dłuższa z nich, pochodzi z jego *Dialogu o kapłaństwie*, ułożonego, jak się najczęściej przyjmuje[11], podczas diakonatu, czyli między rokiem 381 a 386, kiedy to przyjął święcenia kapłańskie. Jest to wypowiedź, przywołująca rozmowę z matką, która będąc już wdową prosi syna, by nie porzucał rodzinnego domu i nie oddalał się ze swoim przyjacielem Bazylim na pustynię, by tam wspólnie z nim wieść życie umartwione i samotne, podobnie jak to w tym czasie czyniło wielu chrześcijańskich młodzieńców:

> „Nieustanne prośby matki przeszkodziły mi w wyświadczeniu mu [przyjacielowi Bazylemu] tej przysługi, a raczej w przyjęciu tego daru [propozycji] od niego. Gdy bowiem spostrzegła ona me zamiary, wzięła mnie za rękę, wprowadziła do swego pokoju i usiadłszy blisko łóżka, na którym mnie wydała na świat, poczęła wylewać potoki łez i od łez boleśniejsze wypowiadać słowa, tak skarżąc się do mnie: «Niedługo, moje dziecko, mogłam się cieszyć dobrocią twego ojca. Taka była wola Boża. Oto wnet po twym urodzeniu nastąpił jego zgon, który przyniósł tobie sieroctwo, a mnie wdowieństwo przedwczesne

[8] Por. A.H.M. Jones, *St. John Chrysostom's parentage and education*, HTR 46 (1953) 171-173; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 17.

[9] Por. Joannes Chrysostomus, *Dialogus de sacerdotio* I 1, SCh 272, 62.

[10] Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I, Warszawa 1958, 185-187; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, 137.

[11] Rozbieżność czasu napisania *Dialogu o kapłaństwie* przez Jana Chryzostoma jest wśród badaczy dość duża, od r. 372 do 392. Poglądy na ten temat zob. A.M. Malingrey, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, SCh 272, Paris 1980, 10-13 (Dates de composition).

i jego przykre następstwa, znane tylko tym, które tego doświadczą. Żaden język nie wyrazi niedoli i cierpienia dziewczyny, gdy ledwie opuściwszy rodzinny dom niedoświadczona, nagle pogrążona w nieutulonym żalu, musi podjąć się trosk, przechodzących jej wiek i płeć. Trzeba bowiem napędzać leniwą służbę do pracy, baczyć na jej zachowanie się, znosić intrygi krewnych, krzywdy od urzędników. Gdy zmarły pozostawi potomstwo, choćby to była dziewczyna, też będzie ona przedmiotem wielu trosk matki, choć jej zaoszczędzi wydatków i obaw, syn natomiast napełnia ją tysięcznymi kłopotami, że pominę już koszta jego wykształcenia. A jednak nic mnie nie skłoniło do zawarcia drugiego małżeństwa i do wprowadzenia nowego małżonka do domu twego ojca. Wytrwałam w trudnym położeniu i nie uciekłam przed ogniem wdowieństwa, wsparta pomocą z góry. Niemałą też pociechą w cierpieniu był częsty widok twego oblicza, żywego obrazu zmarłego, który ono wiernie oddawało. Dlatego gdy byłeś mały i jeszcze nie umiałeś mówić, kiedy to dzieci najwięcej rozweselają rodziców, sprawiałeś mi wiele pociechy. I tego nie możesz mi zarzucić, iż – mężnie wprawdzie znosząc wdowieństwo – zmniejszyłam ci majątek, jak się to często zdarza znoszącym sieroctwo, na co sama patrzyłam. Przeciwnie, zachowałam go w całości, choć nie pominęłam niczego, co było potrzebne dla twego wykształcenia, łożąc z własnych pieniędzy oraz z tych, które otrzymałam z rodzinnego domu. I nie myśl, że ci czynię wyrzuty. Żądam jednak za to wszystko wdzięczności, byś mnie nie pogrążył w drugie wdowieństwo i uśpionego już żalu nie rozbudził na nowo. Pozostań przy mnie, dopóki nie umrę – zapewne już niedługo będę żyć. Młodzi bowiem mogą się spodziewać później starości, ale my, w podeszłym wieku, nie oczekujemy niczego prócz śmierci. Gdy oddasz mnie ziemi i zmieszasz z kośćmi swego ojca, udaj się w dalekie podróże i płyń, po którym chcesz morzu – nikt ci wtedy nie będzie przeszkadzał. Dopóki jednak tchu mi starczy, pozostań przy mnie, byś nie obraził Boga, sprawiając mi tyle przykrości – nic niewinnej. Gdybyś jednak miał się skarżyć na mnie, iż cię skłaniam do doczesnych zajęć i do myślenia tylko o własnych rzeczach, nie dbaj na prawa natury, wychowanie, bliskości, ani na nic podobnego, lecz uciekaj przede mną, jak przed wrogami. Skoro jednak czynię wszystko, by ci zgotować wiele pokoju na drogę życia, jeśli nie co innego, to niech to przynajmniej zwiąże cię ze mną. Bo choćby cię wielu kochało, to jednak nikt nie da ci tyle szczęścia, bo nie ma nikogo, komu byłbyś równie drogi, jak mnie»”[12].

Na początku wypowiedzi Jan Chryzostom stwierdza, iż matka odwiodła go od planowanego wyjazdu na pustynię. Wypowiedź została tak skonstruowana przez Jana, by wykazać jak matka konsekwentnie, dzięki użytej argumentacji, doprowadziła do zmiany jego decyzji. W tym swoistym monologu pełnym retoryki, ale zachowującym wyraźne cechy autentyczności, zarysowują się

[12] Joannes Chrysostomus, *Dialogus de sacerdotio* I 2, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 66-73, tłum. W. Kania, BOK 1, Kraków 1992, 44-45.

jakby dwie części ściśle ze sobą powiązane – pierwsza dotyczy przeszłości, druga – teraźniejszości. Istotna jest tu sceneria. Ważnym elementem, który niewątpliwie wpłynął na przebieg całej rozmowy był wybór miejsca przez Antuzę. A było to miejsce nieprzypadkowe. Trzymając za rękę wprowadziła bowiem Jana do swego pokoju i tam usiadłszy przy łóżku, na którym go urodziła przed laty, zalewając się łzami rozpoczęła rozmowę.

Pragnęła mu uświadomić, że jej szczęśliwe życie przy boku męża trwało krótko, gdyż niedługo po jego urodzeniu Sekundus zmarł, a ona w młodym wieku została wdową. Wszystkie obowiązki, kłopoty i troski spadły na nią nagle, co przerastało wprost jej możliwości. Skarży się synowi, że ze strony krewnych narażona była na intrygi, co znosiła bardzo boleśnie. Nie mogła więc liczyć na ich moralne wsparcie. Jednak mimo tych trudów i wielu przeciwności nie zawarła powtórnie związku małżeńskiego chcąc zachować pamięć o mężu. W dalszej rozmowie Jan dowiaduje się, że największą nagrodą w cierpieniu po stracie męża był dla niej od najmłodszych lat jego widok, w którym dostrzegała uderzające podobieństwo do zmarłego męża.

Zatem w pierwszej części wypowiedzi Antuza cofając się myślą do przeszłości skoncentrowała się na dotychczasowym okresie życia. Chciała najprawdopodobniej wzbudzić refleksję u syna nad jej trudnym życiem. Wymagało ono bowiem w jej odczuciu wielu poświęceń, wyrzeczeń i hartu ducha.

Druga część natomiast odtwarza aktualną sytuację życiową. Jan wspomina, iż matka wyznała mu, że jej wcześniejsze użalanie się nad sobą nie było spowodowane chęcią czynienia mu wyrzutów. Jednak wymaga od niego wdzięczności. A polegać by ona miała na rezygnacji z wyjazdu i nie pozostawiania jej na starość w samotności i, jak się sama wyraziła, „w pogrążeniu w drugie wdowieństwo", zwłaszcza że przeczuwała rychłą śmierć i chciała mieć syna blisko siebie. Po jej śmierci będzie mógł zrealizować zaplanowaną podróż. Ostatnie słowa z wypowiedzi matki przekazane przez Jana, brzmiące jak wyznanie: „Bo choćby cię wielu kochało, to jednak nikt nie da ci tyle szczęścia, bo nie ma nikogo, komu byłbyś równie drogi, jak mnie" – uzewnętrzniają całą głębię uczuć, jakimi darzyła syna od narodzin do dorosłości.

Jest to jeden z najpiękniejszych zapisów rozmowy matki z synem w całej literaturze patrystycznej, podobny do tych, jakie 20 lat później przekaże nam na Zachodzie św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*.

Drugim, nieco krótszym, świadectwem ubogacającym obraz matki Jana Chryzostoma, jest opisany przez niego epizod o swym mistrzu Libaniuszu, umieszczony w młodzieńczym traktacie konsolacyjnym *Do młodej wdowy*, ułożonym również prawdopodobnie na początku swego diakonatu (381-386)[13], kiedy to na przykładzie swojej owdowiałej za młodu matki, stara się ukazać powszechny szacunek dla wdowieństwa:

[13] Por. G.H. Ettlinger, *Some historical evidence for the date of S. John Chrysostom's birth in the treatise „Ad viduam iuniorem"*, „Traditio" 16 (1960) 373-380, spec. s. 373.

„Kiedyś, gdy byłem młodszy, słyszałem, jak mój nauczyciel, najbardziej przesądny ze wszystkich ludzi, których znałem, publicznie podziwiał moją matkę. Zapytał bowiem swoich sąsiadów, jak to zwykł czynić, o moje pochodzenie, a ktoś mu powiedział, że jestem synem wdowy. Wówczas i mnie zapytał, ile lat ma moja matka i kiedy została wdową? Odpowiedziałem, że ma czterdzieści lat oraz, że dwadzieścia lat temu straciła męża. Zdumiał się i zawołał głośno do wszystkich przy tym obecnych: «Ach, jakież to kobiety znajdują się u chrześcijan». Takim oto szacunkiem i takim uznaniem cieszy się wdowieństwo nie tylko wśród nas, lecz również wśród pogan”[14].

Oto niewielka suma informacji pochodzących ze współczesnych lub niewiele późniejszych od Jana źródeł na temat jego matki Antuzy. Dowiadujemy się z nich, że pochodziła z arystokratycznej, prawdopodobnie greckiego pochodzenia, antiocheńskiej rodziny, wcześnie (zgodnie z ówczesnym wschodnim zwyczajem ok.16-18 roku życia) wyszła ze mąż za dobrze sytuowanego i wysoko postawionego wojskowego, z którym miała dwoje dzieci – córkę i syna, po którego urodzeniu wnet już jako 20-letnia kobieta owdowiała. Nie wyszła powtórnie za mąż, ale jako młoda i niedoświadczona wdowa poświęciła się prowadzeniu domu i wychowywaniu osieroconych dzieci, zwłaszcza syna, któremu przeznaczyła swój posag, aby zapewnić mu jak najlepsze kosztowne wykształcenie miejscowe i zagraniczne. Dzięki temu oszczędziła w całości dla niego odziedziczony po mężu majątek. Niedługo po 40 roku życia, uważając się za osobę w podeszłym wieku, w nieznanych okolicznościach zmarła, uwalniając syna od obowiązku przebywania przy niej. Nie wiemy, czy była chrześcijanką lub od kiedy się nią stała, jak wyglądało jej religijne chrześcijańskie wychowanie (jeśli takie prowadziła?) dzieci, skoro syn został później kościelnym lektorem, diakonem, kaznodzieją, prezbiterem i biskupem. Powyższe informacje uzupełnią nam w różnym stopniu pisane później żywoty z uwzględnieniem dotychczasowych wiadomości oraz ustnej tradycji i tworzącej się legendy, których Janowi poświęcono chyba najwięcej ze wszystkich Ojców Kościoła[15], choć nie wszystkie one wspominają jego matkę Antuzę. Nie wymieniają jej, oprócz Sokratesa, starożytni historycy kościelni (Sozomen, Teodoret, Filostorgiusz, Ewagriusz, Zozym, Focjusz), mimo iż obszernie piszą o jej synu Janie i jego działalności, a nawet wielu jego biografów (np. Palladiusz, Martyriusz Antiocheński, Teodor Trimithiusz).

Z późniejszych bizantyńskich żywotów Jana Chryzostoma z pierwszego tysiąclecia Antuzę wspominają: pochodzący z 1. poł. VII wieku *Żywot Jana Chryzostoma* autorstwa patriarchy Jerzego Aleksandryjskiego († 630)[16] będą-

[14] Joannes Chrysostomus, *Ad viduam iuniorem* 2, PG 48, 601 lub ed. G.H. Ettlinger, SCh 138, Paris 1968, tłum. T. Krynicka (z rękopisu przygotowywanego do druku).

[15] Por. P.Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1, München 1929, s. XII-XXVII.

[16] Por. Georgius Alexandrinus, *Vita S. Joannis Chrysostomi* (BHG 873, CPG 7979), ed. F. Hal-

cy kompilacją wcześniejszego *Dialogu o życiu Jana Chryzostoma* Palladiusza, a także anonimowa skrócona jego wersja cytująca dosłownie fragmenty o Antuzie[17], *Pochwała Jana Chryzostoma*, przypisywana mylnie Hezychiuszowi Jerozolimskiemu († po 450)[18], *Żywot Jana Chryzostoma* bizantyńskiego retora Kosmasa Vestitora (730-850)[19] autora również pięciu mów z okazji przeniesienia jego relikwii i dwóch jego laudacji[20], *Żywot Jana Chryzostoma* konstantynopolitańskiego hagiografa Symeona Metafrasta (961-1025)[21] oraz pochodzący *z* przełomu X-XI wieku anonimowy *Żywot Jana Chryzostoma*, opracowany w oparciu o żywot Metafrasta i *Vita anonyma* Saviliusa (BHG.876)[22].

Na specjalną uwagę zasługuje pierwszy z nich – *Żywot Jana Chryzostoma* Jerzego Aleksandryjskiego zawierający kilka nowych, nieznanych dotąd szczegółów dotyczących rodziców Jana, które nie były podawane we wcześniejszych przekazach biograficznych:

> „Ten zaś najszlachetniejszy, najmądrzejszy i najbardziej godny podziwu Jan Antiocheńczyk z Celesyrii był synem jednego z najwybitniejszych mężów tego miasta, imieniem Sekundus, który żył w wielkim bogactwie w randze dowódcy wojskowego (*stratelata*) oraz matki imieniem Antuza, córki z arystokratycznej rodziny tego samego miasta. Także i Jan od wczesnej młodości miał bardzo dobry charakter, jego życie było zawsze nastawione na formowanie i dziecięce zabawy; był bardzo starannie przez swoich rodziców wychowywany, odpowiednio do ich arystokratycznego pochodzenia. Wszyscy byli hellenami (poganami: πάντες δὲ ἦσαν Ἕλληνες). Wyznawca Melecjusz z Armenii, który obejmował wówczas biskupi tron Antiochii, ochrzcił najpierw błogosławionego Jana, a potem i jego rodziców: Bóg bowiem nie pozwala, żeby rodzice takiej gwiazdy i nauczyciela Kościoła, nie podzielali wiary w Niego i poznania Go przez chrzest. Kiedy Jan osiągnął już odpowiedni wiek i był zdolny do studiowania świętych i najlepszych pisarzy oddano go na naukę pewnemu nauczycielowi [...]. Jego rodzice nakazali mu również dosiadać konia i do szkoły udawać się nie pieszo, ale konno oraz oprócz pedagoga w towarzystwie niewolników [...]. On jednak, mimo upo-

kin, *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Subsidia hagiographica 60, Bruxelles 1977, 68-285; zob. R. Aubert, *Georges d'Alexandrie*, DHGE XX 583-584; SWP 229.

[17] Por. *Vita S. Joannis Chrysostomi abbreviata* (BHG 874d, cod. Sin. 504), ed. F. Halkin, *Douze récits*, s. 303-383.

[18] Por. Ps-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* (BHG 880h, CPG 6592), ed. F. Halkin, *Douze récits*, s. 443-472.

[19] Por. Cosmas Vestitor, *Vita S. Joannis Chrysostomi* (BHG 876m, CPG 8147), ed. F. Halkin, *Douze récits*, s. 429-442.

[20] Por. CPG 8142-8146 i CPG 8148-8149.

[21] Por. Symeon Metaphrastes, *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi* (BHG 875), PG 114, 1046-1210.

[22] Por. *Vita S. Joannis Chrysostomi* (BHG 875d, Vat. 1669), ed. F. Halkin, *Douze récits*, s. 385-428.

mnień rodziców, zrezygnował z konia, zgadzając się tylko na towarzystwo pedagoga i paru niewolników”[23].

Z tekstu jasno wynika, że ojciec Jana Sekundus był dowódcą wojskowym oraz wybitną postacią miejską, żyjącą w wielkim bogactwie, a jego matka Antuza córką antiocheńskich arystokratów miejskich, czyli stanowili bogatą, dobrze sytuowaną (co będzie w późniejszych żywotach również często podkreślane, chyba dla podniesienia ich rangi i znaczenia) arystokratyczną rodziną. Ich syn był przez nich, zwłaszcza przez matkę po przedwczesnej śmierci ojca, starannie wychowywany, zgodnie z wymogami arystokratycznego pochodzenia.

Po raz pierwszy pojawia się tu wzmianka, że byli Hellenami, co można tłumaczyć: Grekami, ludźmi greckiego pochodzenia, ale kontekst i semantyczne znaczenie tego terminu w literaturze patrystycznej wskazuje najczęściej na treść: poganie[24] i ten szczegół, będzie ogólnie powtarzany w późniejszych żywotach Jana[25]. Znajduje się tu również pierwsza informacja o chrzcie Jana, która podaje, że najpierw został ochrzczony Jan, a potem jego rodzice przez miejscowego biskupa Melecjusza[26]. Na podstawie powyższego źródła

[23] Georgius Alexandrinus, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 2, ed. F. Halkin, s. 73-74; por. *Vita S. Joannis Chrysostomi abbreviata* 2, ed. F. Halkin, s. 304; Symeon Metaphrastes, *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi* 1, PG 114, 1049B, tłum. własne: „Nie zawsze też słuchał rodziców, bo choć w innych sprawach był im bardzo posłuszny, to do szkoły gramatycznej, zamiast wielu, chodził w towarzystwie tylko jednego niewolnika”.

[24] Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, ed. 5, Oxford 1961, 451.

[25] Por. Theodorus Trimithuntius, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 1, ed. F. Halkin, *Douze récits*, s. 8, tłum. własne: „Tenże Jan już w młodym wieku został wychowany w pełnej mądrości humanistycznej. Pochodził z rodziców pogańskich i sam był poganinem. Z natchnienia łaski Bożej zaczął uczęszczać na zgromadzenia kościelne i uczestniczyć w lekturze Pism Świętych; gdy chętnie ich słuchał, oświecony Bożą opatrznością, przylgnął do ich nauczycieli. Przyjąwszy święty i zbawienny chrzest w mieście Antiochia z rąk arcybiskupa Melecjusza, został w tejże Antiochii wyświęcony na lektora przez biskupa Jerozolimy Zenona” (zob. też Socrates, HE VI 3, 8); Symeon Metaphrastes, *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi* 1, PG 114, 1048AB, tłum. własne: „Mając tak sławną ojczyznę [Antiochię] posiadał również niemniej zacnych rodziców. Byli oni bowiem podziwiani, a splendorem życia przewyższali innych. Ojciec jego był dowódcą wojskowym i opływał w wielkie bogactwa. Imiona rodziców to – ojciec Sekundus i matka Antuza. Ci oboje bowiem, będąc początkowo poganami, żyli w głębokich ciemnościach niewiedzy, a kiedy się im urodził syn i został odrodzony w boskim chrzcie, to i oni również zostali oświeceni światłem prawdy. On zaś z nich urodzony, chociaż był dzieckiem, nie miał dziecięcego myślenia [....]. Przyjął boski chrzest mając jeszcze bardzo delikatne i dziecięce ciało. Wypadało bowiem, żeby jego życie skłaniając się do Chrystusa, nie pozostawało dłużej nieoznaczone pieczęcią Ducha [Świętego]. Tym zaś, który go ochrzcił, był Melecjusz, zarządzający wówczas bardzo gorliwie antiocheńską stolicą [biskupią],przewyższając ją daleko swoimi cnotami. Potem zaś i jego rodzicom udzielił boskiego obmycia. Nie wypadało bowiem, żeby gdy syn dostąpił światła łaski, ci którzy spowodowali jego przyjście na świat, nie byli uczestnikami tego blasku, co i syn”.

[26] Por. Ps-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* 2, ed. F. Halkin s. 444, tłum. własne: „Tenże najmądrzejszy i boski mąż Jan, wielki z pochodzenia Antiocheńczyk, był synem jednego z wybitnych i majętnych [obywateli], ojca imieniem Sekundus oraz wielce poważanej

nie można definitywnie stwierdzić, w jakim wieku biskup Melecjusz udzielił chrztu Janowi, czy jako niemowlęciu – co byłoby trudne do pogodzenia z faktami historycznymi, gdyż Jan urodził się ok. 350 r., a udzielający mu chrztu Melecjusz był biskupem Antiochii dopiero w latach 362-365 i 367-371. Nie ma też mowy o jakimkolwiek przygotowaniu do chrztu, a dyscyplina katechumenatu była już wówczas w Kościele obowiązująca.

Kto więc przygotowywał Jana do chrztu? Czy mogła to czynić matka nie będąca jeszcze chrześcijanką? Tekst informuje, że biskup Melecjusz „ochrzcił najpierw Jana, a potem i jego rodziców". Jak to było możliwe, skoro z ust samego Jana wiemy, że ojciec umarł zaraz po jego urodzeniu? Próbując wyjaśnić te zawiłości należałoby przyjąć za współczesnymi hagiografami Jana[27], że zgodnie z powszechnie stosowanym wówczas zwyczajem jego chrzest odbył się dopiero w wieku dorosłym (ok.18 roku życia), najprawdopodobniej w czasie Wielkanocy 368 r., już po studiach retorycznych u Libaniusza, gdy ojciec już dawno nie żył. Matka, zapewne katechumenka, nie sprzeciwiała się postawie syna, lecz mogła nawet posyłać go na nauki przedchrzcielne do biskupa antiocheńskiego oraz do szkoły Diodora i Karteriusza, co sugeruje jeden z żywotów[28], chrzest zaś przyjęła sama (bez męża) po jego przyjęciu przez syna. Fakt przyjęcia chrztu przez rodziców po chrzcie syna w wieku niemowlęcym, zdaje się być tylko błędnym toposem, bezzasadnie powtarzanym przez późniejszych hagiografów.

Często przy opisywaniu pochodzenia rodziców Jana starożytni hagiografowie określali również charakter jego matki Antuzy, nazywając ją m. in. „wielce poważaną i rozumną matką"[29] lub „godną wiecznej pamięci Antuzą i wspomagającą matką", która potrafiła osieroconemu synowi zapewnić naukę i wychowanie u najsławniejszych wówczas nauczycieli[30].

Niektórzy biografowie starali się też przedstawić stan psychiczny owdowiałej Antuzy. Jedni czynili to bardzo lakonicznie[31], inni, jak na przykład Jerzy Aleksandryjski († 640) opisał tę sytuację dość obszernie, opierając się na

---

i rozumnej matki Antuzy. Niedługo potem przyjął chrzest z rąk Melecjusza, biskupa Antiochii. Gdy osiągnął wiek dziecięcy, został oddany na naukę boskich pism".

[27] Por. Kelly, *Złote usta*, s. 310-311.

[28] Por. TheodorusTrimithuntius, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 1, ed. F. Halkin, s. 8, zob. wyżej n. 23.

[29] Por. Ps-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* 2, ed. F. Halkin, s. 444, zob. wyżej n. 24.

[30] Por. Cosmas Vestitor, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 2, ed. F. Halkin, s. 430, tłum. własne: „Rodzice zaś: sławny Sekundus i godna wiecznej pamięci Antuza. Ich imiona [zapisane są] w księdze życia, bo byli wierni Bogu i latoroślami siewcy wiary. Kiedy bowiem ich święty syn stracił ojca i popadł w sieroctwo, to nie doznał, jak inni, samotności i opuszczenia z powodu braku ojca, ale mając w domu wspomagającą matkę został skierowany na wychowanie i naukę do słynnych wtedy sofistów Libaniusza i Andragatiusza".

[31] Por. np. Ps-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* 3, ed. F. Halkin, s. 445, tłum. własne: „Niewiele czasu potem umarł jego ojciec, pozostawiając go sierotą matce".

wypowiedzi samego Jana Chryzostoma cytowanej wcześniej:

> „Po niedługim czasie umarł jego ojciec pozostawiając go matce jako sierotę. Jego owdowiała nagle matka, która niedawno przedtem jako młoda dziewczyna opuściła swój dom rodzinny, była w gospodarczych sprawach niedoświadczona, przepełniona smutkiem i niezliczonymi obawami, które znają dokładnie tylko owdowiałe kobiety. Słowa nie potrafią wyrazić lęków i goryczy, które one muszą znosić, zwłaszcza gdy zgodnie z przyrzeczeniem małżeństwa, chcą być wierne swoim mężom i nie wychodzić ponownie za mąż. Zmuszona ona była wziąć na siebie troski, które dla jej wieku i płci były za ciężkie: zmuszać do pracy leniwą służbę i pokonywać jej oszustwa, znosić intrygi krewnych, upokorzenia ze strony państwowych urzędników i poborców podatkowych. Nie tylko to jednak było troską świętej, lecz także codzienne pełne niezliczonych obaw martwienie się o syna, żeby go jak najlepiej wychować, bo zależało jej bardzo na tym; chciała go widzieć, żeby on przez swoją mądrość, rozsądek i sposób życia był większy i wybitniejszy niż wszyscy inni w mieście. On także nie zawodził jej planów i oczekiwań, jakie w nim pokładała, ale jego losy znane są wszystkim. Wychowywała go w wielkim luksusie, z pełną obsługą i wszystkimi cielesnymi wygodami”[32].

Nietrudno zauważyć, że późniejsi biografowie Jana nie określali dokładnie, kiedy umarł jego ojciec Sekundus i uczynił Antuzę wdową. Ona sama słowami syna zaznaczyła na początku: „wnet bowiem po twym narodzeniu nastąpił jego zgon”[33]. Większość z nich zadowalała się natomiast ogólniejszym określeniem: „po niedługim czasie” [34], co mogłoby sugerować, że było to już nawet po dłuższym okresie dziecięcego życia Jana.

Trzeba zaznaczyć, że prawie wszyscy autorzy biografii o Janie wykorzystywali tekst rozmowy matki z synem z *Dialogu o kapłaństwie* w sposób niemal dosłowny, gdyż było to, jak widać, najbardziej wiarygodne źródło informacji. Przykładem mogą być dwa fragmenty tej rozmowy spisane przez dwóch późniejszych biografów:

> „Gdy jego matka zauważyła, co on zamierzał uczynić, wzięła go za prawą rękę i poprowadziła do swej sypialni; usiadła obok łóżka, na którym go urodziła i wylewając strumienie łez skierowała do niego zmieszane z nimi i pełne żalu następujące słowa: «Niedługo mogłam się cieszyć cnotami twojego ojca, ponieważ z Bożego polecenia, jego śmierć przyniosła ci sieroctwo, a mnie wdowieństwo. Jednakże żadne z tych nieszczęść nie skłoniły mnie do powtórnego małżeństwa i do wprowadzenia do domu twojego ojca innego mał-

[32] Georgius Alexandrinus, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 3, ed. F. Halkin, s. 76-77, tłum. własne.

[33] Por. Joannes Chrysostomus, *Dialogus de sacerdotio* I 2, SCh 272, 66.

[34] Por. np. Georgius Alexandrinus, *Vita s. Joannis Chrysostomi* 3, ed. F. Halkin, s. 76; Ps.-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* 3, ed. F. Halkin, s. 445; Symeon Metaphrastes, *Vita et conversatio S. Joannis* 1, PG 114, 1049B.

żonka, ale pozostałam w wewnętrznej burzy, niepewności i ogniu wdowieństwa, wspierana Bożą pomocą, a to, że w twoim obliczu widziałam twojego ojca, które mi było żywym i dokładnym obrazem zmarłego, dostarczało mi wiele pociechy i wsparcia. Nie pomniejszyłam majątku twojego ojca na potrzeby wdowieństwa i niezbędne wydatki, ale starałam się go bez uszczerbku ustrzec, a to, co na twoje odpowiednie do stanu wychowanie i wykształcenie zostało wydane, pochodziło nie z niego, ale z tego, co otrzymałam od swoich rodziców. Proszę cię więc dziecko, nie czyń mnie po raz drugi wdową i nie budź ponownie uśpionego już w międzyczasie smutku, którym mnie teraz napełniasz, ale poczekaj do mojej śmierci: umrę prawdopodobnie w niedługim czasie. Młodzi bowiem spodziewają się, że do starości pozostaje im jeszcze wiele czasu, nas jednak podeszłych wiekiem nie czeka już nic innego, niż śmierć. Gdy więc przekażesz mnie ziemi i zmieszasz mnie z kośćmi twojego ojca, jedź sobie w dalekie podróże i płyń znów po morzu, po którym tylko zechcesz – wtedy bowiem już nikt cię nie będzie zatrzymywał. Dopóki jednak oddycham, pozostań z nami. Nie chciej więc, dziecko, obrażać Boga, opuszczając nas i sprowadzając na nas nic ci niewinnych takie nieszczęście; te więzy winny cię przy nas zatrzymywać»”[35].

„Gdy się dowiedziała, co zamierzał uczynić, wzięła go za prawą rękę i zapłakana rzekła do niego : «moje dziecko najsłodsze, niedawno straciłam twego ojca, bo tak Bóg chciał. Błagam cię więc, dziecko, nie czyń mnie po raz drugi wdową. Ty, dziecko, życie moje. Niczego innego nie oczekuję codziennie, niż śmierci. Kiedy więc oddasz mnie ziemi i zmieszasz z kośćmi twojego ojca, wtedy urządzaj sobie dalekie podróże». Mówiąc te i podobne słowa matka wtedy spowodowała, że nie wyjechał, ale pozostał w mieście i przygnębieniu”[36].

Powyższe teksty odsłaniają głęboką wiarę Antuzy wystawionej na próbę. Nie narzekała, ale znosiła dzielnie przedwczesną śmierć męża, „bo Bóg tak chciał”. Była wdzięczna Bogu, że dzięki Jego pomocy i opiece wytrwała i mogła pokonać wszelkie trudności życiowe. Dbała również o właściwą postawę chrześcijańską syna, kiedy wyznała mu, że przez sam zamiar pozostawienia jej w samotności i w obliczu zbliżającej się śmierci „obraża Boga”. Jan pozostał, spełniając wolę matki.

Ostatni etap ziemskiego życia Antuzy wkrótce się zakończył. O jej śmierci nie wspominał jednak w swej twórczości Jan Chryzostom. Usiłowali to uczynić niektórzy późniejsi jego biografowie. Z powodu braku danych na ten temat, wiadomości mogły pochodzić raczej z domysłów czy przypuszczeń.

---

[35] Georgius Alexandrinus, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 5, ed. F. Halkin, s. 89-90, tłum. własne.

[36] Ps-Hesychius Hierosolimytanus, *Laudatio s. Joannis Chrysostomi* 5, ed. F. Halkin, s. 446-447, tłum. własne; zob. Symeon Metaphrastes, *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi* 3, PG 114, 1055B-1057D.

Były to zwięzłe, krótkie wzmianki[37]. Nieco obszerniej o ceremoniach pogrzebowych, a następnie o decyzji Jana, który przekazał odziedziczony majątek po rodzicach ubogim i potrzebującym, napisał Jerzy Aleksandryjski:

> „Po upływie niedługiego czasu zakończyła swoje życie jego święta matka, która pozostawiła mu wielkie bogactwa w złocie, srebrze, odzieży, kosztownościach, niewolnikach, zwierzętach i w wielu innych domowych rzeczach. Ją więc uroczyście i pobożnie opłakawszy i na cmentarz wyprowadziwszy złożył w grobie, w którym już leżał jego święty ojciec, zgodnie z prośbą jego świętej matki. Wnet potem rozdał odziedziczone złoto ubogim i potrzebującym, srebro porozdzielał kościołom i klasztorom w mieście i jego otoczeniu, niewolnikom i niewolnicom zniósł pęta niewoli, a resztą majątku ucieszył wszystkich"[38].

Zebrane wyżej źródłowe informacje na temat Antuzy, matki wielkiego starożytnego Doktora Kościoła Wschodniego, św. Jana Chryzostoma, pochodzą głównie od niego samego i prawie współczesnych mu autorów. Późniejsi zaś biografowie w zasadzie je interpretują i parafrazują, w niewielkim tylko stopniu uzupełniając w oparciu o tradycję i tworzącą się legendę.

Należy przypomnieć, że Antuza nie będąc jeszcze chrześcijanką, gdy zabrakło ojca, sama troszczyła się o syna i kształtowała jego charakter, z wielkim zaangażowaniem zabiegała o ukończenie przez niego jak najlepszych szkół elementarnych i wyższych z udziałem najwybitniejszych wówczas mistrzów i nauczycieli, godziła się na jego uczestnictwo w zgromadzeniach i nabożeństwach kościelnych, gdzie czytano i komentowano również Pismo Święte. Tam spotykał się on z miejscowym świątobliwym i prześladowanym biskupem Melecjuszem, u którego Antuza dość często zasięgała rad w sprawach wychowawczych. On właśnie udzielił im później chrztu oraz wyświęcił syna na diakona, wywierając na jego życie niemały wpływ, za co Jan odwdzięczył się mu mową pochwalną[39]. Mimo tych wszystkich zasług w wychowaniu wielkiego Doktora Kościoła Antuza nie została oficjalnie zaliczona przez Kościół w poczet świętych, ani nie obchodzi się jej liturgicznego wspomnienia. Nie poświęcono jej, o ile wiem, obszerniejszego opracowania naukowego, oprócz drobnych wzmianek w biogramach dotyczących jej syna Jana[40].

---

[37] Por. Ps-Hesychius Hierosolymitanus, *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* 5, ed. F. Halkin, s. 447, tłum. własne: „Po niedługim czasie zakończyła życie jego świątobliwa matka, którą ze czcią pogrzebawszy rozdał cały swój majątek ubogim".

[38] Georgius Alexandrinus, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 6, ed. F. Halkin, s. 91, tłum. własne.

[39] Por. Joannes Chrysostomus, *De S. Meletio Antiocheno*, PG 50, 515-520, tłum. W. Kania, PSP 8, 162-167.

[40] Por. np. A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, Paris 1913, spec. s. 3-4; N. Turchi, *La figura morale di San Giovanni Crisostomo*, w: *Chrysostomica. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo per il XV centenario della sua morte (407-1907)*, Roma 1908, 1-34, spec. s. 16; C.V. Gheorighius, *Johannes Chrysostomus oder Goldmund, der unliebsame Mahner*, Köln 1960, spec. s. 10-13; P. Skarga, *Żywot Ś. Jana Chryzostoma albo Złotoustego, Doktora kościelnego, napisany od Meta-*

Wprawdzie Kościół powszechny, zwłaszcza Wschodni, zna i obchodzi liturgiczne wspomnienia kilku świętych Antuz – przeważnie dziewic i męczennic, nie ma jednak wśród nich matki Jana Chryzostoma. Wielotomowe *Acta Sanctorum* i *Bibliotheca Sanctorum* wymieniają ich pięć[41], a *Martyrologium Romanum* sprzed Soboru Watykańskiego II – trzy z nich[42], natomiast posoborowe tylko dwie[43].

Powyższe rozważania o matce św. Jana Złotoustego może uchronią jej postać przed zapomnieniem, a ona pozostanie wzorem chrześcijańskiej matki, która bez reszty poświęciła się synowi, wzbudzając podziw nawet u pogańskiego retora Libaniusza.

ANTHUSA – THE MOTHER OF SAINT JOHN CHRYSOSTOM IN THE LIGHT OF ANCIENT SOURCES

(Summary)

The existing historiography keep silent about Anthusa, early widowed mother of St. John Chrysostom, who raised him, educated and led to Christianity. The author, who for years has been involved in the life of the mothers of the Fathers of the Church, presents her figure based on available historical sources from the first millennium, including: a). the statements of John in his own works (*Dialogus de sacerdotio* I; *Ad viduam iuniorem* 2; *Epistula ad Olympiadem* 6, 4), however he had never mentioned her name; b). later *Lives of John*, based on his own works

frasta Nicefora, Paladiusza i cesarza Leona (27 I), w: *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok*, I, Kraków 1933, 184-194, spec. s. 180.

[41] Por. *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, 224-226 (22 II: męczennica i jej 12 sług: 17 IV: dziewica, córka Konstantyna Kopronima, zginęła w 785 w obronie św. obrazów; 27 VII: dziewica anachoretka z Seleucji; 27 VII: dziewica anachoretka; 27 VIII: młoda męczennica); *Vies des Saints et des Bienheurex avec l'historique des fêtes*, vol. XIII, Paris 1959, 268; R. Janin, *S. Anthuse*, DHGE III 537-538 (przy każdej, podobnie jak w *Bibliotheca Sanctorum*, bibliografia źródłowa).

[42] Por. *Martyrologium Romanum*, Roma 1956, tłum. T. Turbak, Kraków 1967: s. 215 (27 VII): „W Konstantynopolu św. Antuzy Panny. Za cześć świętych obrazów została przed cesarzem Konstantynem Kopronimem rózgami biczowana, a następnie zesłana na wygnanie, gdzie spoczęła w Panu"; s. 241 (22 VIII): „W Tarsie, w Cylicji, wspomnienie świętych Atanazego biskupa i męczennika, Antuzy szlachetnej niewiasty, której Atanazy udzielił chrztu, oraz Charyzjusza i Neofita, służących Antuzy. Wszyscy za panowania Waleriana ponieśli śmierć męczeńską"; s. 248 (27 VIII): „Tego samego dnia cierpienie świętej Antuzy Młodszej. Za wiarę w Chrystusa wrzucono ją do studni, gdzie zginęła śmiercią męczeńską".

[43] Por. *Martyrologium Romanum* ...auctoritate Joannis Pauli II promulgatum, Typis Vaticanis 2001, s. 229 (18 IV): „W Konstantynopolu św. Antuzy dziewicy, która będąc córką cesarza Konstantyna Kopronima, cały swój majatek wydała na wspomaganie ubogich, wykupywanie niewolników, odnawianie kościołów i budowanie klasztorów, a szatę zakonną otrzymała od Tarazjusza biskupa"; s. 395 (27 VII): „W Mantineionie pod Klaudiopolis w Honoriadzie świętej Antuzy dziewicy, która jako mniszka za cesarza Konstantyna Kopronima za kult świętych obrazów biczami obita i wygnaniem doświadczona, do ojczyzny w końcu przywrócona, zasnęła w pokoju".

and transmitted traditions, in which his mother is mentioned (Palladius – *Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi*, BHG 870, CPG 6037; Georgius Alexandrinus – *Vita S. Joannis Chrysostomi*, BHG 873, CPG 7979; anonymous *Vita S. Joannis Chrysostomi abbreviate*, BHG 874d; Theodorus Trimithuntius – *Vita S. Joannis Chrysostomi*, BHG 872, CPG 7989; Ps-Hesychius Hierosolymitanus – *Laudatio S. Joannis Chrysostomi*, BHG 880h, CPG 6592; Cosmas Vestitor – *Vita S. Joannis Chrysostomi*, BHG 876m, CPG 8147; Symeon Metaphrastes – *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi*, BHG 875; anonymous *Vita S. Joannis Chrysostomi*, BHG 875d); c). the ancient histories of the Church (Socrates – HE VI 3, 1; Cassiodorus – *Historia tripartita* X 3).

translated Adam Ziółkowski SDS

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Stanisław STRĘKOWSKI
(Ełk, WSD, UKSW)

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI W INTERPRETACJI APONIUSZA

Pieśń nad pieśniami jest wyjątkowym utworem w całym kanonie pism starotestamentalnych[1]. Patrząc na próby interpretacji jej tekstu w przeszłości i współcześnie, można zauważyć pewne charakterystyczne tendencje: wielu autorów wyjaśnia ten natchniony tekst alegorycznie, inni natomiast kładą nacisk na jego sens typologiczny, są jednak i tacy, którzy starają się go interpretować w sposób dosłowny[2].

Alegoria w ścisłym znaczeniu tego słowa – według klasycznej definicji – jest takim przedstawieniem, które we wszystkich szczegółach posiada sens obrazowy, przenośny. Wówczas wyrazy nie zachowują już swego pierwotnego lub nawet potocznego znaczenia, lecz otrzymują znaczenie nowe przenośne wskazujące na głębszy niż bezpośredni, dosłowny sens zapisanego tekstu. Zawarty w tekście każdy szczegół obrazu oznacza w zasadzie, co innego, niż mówią same słowa w znaczeniu powszechnie używanym[3].

Fundamentem zaś interpretacji typologicznej jest to, że tekst natchniony posiada swoje „dalsze życie" (niem. *Nachleben*), w którym wyłaniają się nowe interpretacje, równie ważne jak te, które skupiały się na pierwotnym znaczeniu. Typologiczne wyjaśnienie tekstu skupia się przede wszystkim na tym, że w *Pieśni nad pieśniami* zostały zawarte od początku dwie rzeczywistości, miłość ludzka i miłość Boża. Przedstawiona w *Pieśni nad pieśniami* miłość ludzka w zasadzie mogła być miłością albo konkretnych osób (Salomona i jego małżonki) albo postaci zgoła fikcyjnych stanowiąc w ten sposób przypowieść małżeńską. Jednakże zamierzonym od początku przez Boga znaczeniem zawartym w tekście była miłość Jego do Narodu Wybranego czy też – jak to miało miejsce później, już w lekturze chrześcijańskiej tej księgi

[1] Niniejszy artykuł jest pierwszą w polskiej literaturze patrystycznej ogólną prezentacją i niejako wprowadzeniem w studium dzieła Aponiusza.

[2] Por. D. Lerch, *Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes*, ZThK 54 (1957) 257-277; S. Potocki, *Rady Mądrości*, Lublin 1998, 162.

[3] Por. A. J. Bjorndalen, *Alegoria*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, tłum. B. Widła, Warszawa 1990, 9; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań – Warszawa 1981, 10-11; K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*, Warszawa 2007, 27.

– miłość Chrystusa do Kościoła[4]. Typologia wskazuje zatem na nieprzerwaną ciągłość planu Bożego, ponieważ Stary Testament jest „prefiguracją" tego, co Bóg uczynił w czasach Nowego Testamentu[5].

Interpretacja dosłowna tekstu *Pieśni nad pieśniami* była najprawdopodobniej praktykowana bardzo wcześnie, trudno jest jednak podać jakieś jej daty. Gwałtowna reakcja rabina Akiby w obronie alegorycznej interpretacji *Pieśni nad pieśniami* wydawałaby się wskazywać, iż księgę tę w środowiskach żydowskich interpretowano nie tylko w sposób alegoryczny, lecz również dosłownie. Według tej interpretacji, księga ta opiewała miłość Salomona do księżniczki egipskiej, lub – jak sądzili niektórzy – do jego małżonki Szuneitki. Chrześcijański teolog V wieku Teodor z Mopsuestii odrzucił egzegezę alegoryczną – jako właściwą zasadę egzegetyczną dotyczącą całości Pisma tak Starego jak Nowego Testamentu – i wskazał właśnie na takie rozwiązanie, odmawiając jej jednocześnie kanoniczności. Sobór Konstantynopolitański II (553) potępił wiele błędów chrystologicznych, popełnionych przez Teodora oraz przyjęte przezeń odrzucenie kanoniczności tej księgi, lecz – jak wskazują nowe badania – nie odrzucił zupełnie dosłownej metody, zastosowanej do interpretacji jej tekstu[6].

W zasadzie nie bardzo wiadomo, jak ten tekst był interpretowany w czasach Nowego Testamentu, gdyż przez autorów natchnionych pism nowotestamentalnych *Pieśń nad pieśniami* nie jest w ogóle cytowana. Wiemy natomiast, że w I wieku po Chrystusie w środowisku rabinistycznym w interpretacji tekstu tej księgi była stosowana metoda alegoryczna. Jej stosowanie w tym środowisku przypisać należy działaniom rabina Akiby († ok. 135), który prawdopodobnie jako pierwszy w swojej egzegezie podkreślał fakt, iż ta księga jest najpiękniejszą ze wszystkich pieśni, i wykazywał, że w sposób alegoryczny została w niej przedstawiona miłość Boga do ludu wybranego[7]. Ok. 90 r. po Chrystusie rabini żydowscy zebrani w Jabne stwierdzili uroczyście, że *Pieśń nad pieśniami* jest księgą świętą i kanoniczną, co wydaje się być usankcjonowaniem istniejącej już wczesniej tradycji alegorycznego wyjaśniania jej tekstu[8], a stosowanie tego schematu jako swoistą normę interpretacyjną.

Od początku w literaturze patrystycznej autorstwo tej Księgi przypisywano królowi Izraela Salomonowi (np. św. Hipolit Rzymski, Orygenes, św. Grzegorz z Nyssy, Teodoret z Cyru) – jak zdawałoby się wynikać z bezpośred-

[4] T. Brzegowy (*Jak rozumieć Pieśń nad pieśniami?*, RBL 38:1985, 195) zaznacza, że aby przyjąć sens typologiczny jako sens biblijny należałoby znaleźć potwierdzenie w Nowym Testamencie, którego jednak nie ma.

[5] Por. B. McNeil, *Typologia*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 894.

[6] Por. J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad pieśniami)*, w: A. Strus – J. Warzecha – J. Frankowski, *Pieśni Izraela. Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych*, Warszawa 1988, 163; J. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, 163.

[7] Por. S. Potocki, *Rady Mądrości,* Lublin 1998, 162.

[8] Por. J. Kudasiewicz, *Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami*, „Studia Warmińskie" 12 (1975) 407-408.

niej zawartej w niej wzmiank (1, 1). I rzeczywiście, w 1Krl 5, 12 znajdujemy informację, iż ten wielki król był autorem 1005 pieśni, lecz nie ma żadnej pewności, że właśnie on jest autorem tej Księgi, chociaż – jak już zaznaczyliśmy – we wstępie jest wzmianka o Salomonie, to jednak wielu egzegetów współczesnych jest zdania, iż chodzi tu raczej o małżeństwo Salomona, a nie o jego autorstwo. Takie nawiązanie do doświadczeń króla każe włączyć *Pieśń nad pieśniami* w nurt literatury sapiencjalnej, której – według tradycji biblijnej – protektorem był właśnie Salomon – znany jako największy mędrzec starożytnego Izraela[9].

Metodę alegorycznego wyjaśniania tekstu *Pieśni nad pieśniami* przejęli chrześcijanie, lecz dla nich było sprawą oczywistą, że w świetle wydarzeń paschalnych, utworu tego nie powinno się już interpretować w duchu egzegezy judaistycznej, ale idąc w tym samym kierunku interpretacyjnym przyjmować, że tekst tej księgi ukazuje miłość Chrystusa do Kościoła lub tęsknotę duszy do Boga. Oblubieńcem zatem jest w niej Chrystus, Bóg-Człowiek, natomiast oblubienicą – nie jak w przypadku alegorii Akiby – naród wybrany, lecz Kościół. Z pewnością wskazówką do tego typu interpretacji był tekst Listu św. Pawła do Efezjan, w którym wzorem miłości małżeńskiej jest miłość Chrystusa do Kościoła, a nie odwrotnie – jak to miało miejsce w interpretacji judaistycznej – obraz miłości małżeńskiej wielokrotnie wykorzystywany przez proroków do ukazywania miłości Boga do Izraela[10].

1. Postać Aponiusza. O Aponiuszu, jako pisarzu kościelnym, niestety niewiele pewnego da się dziś powiedzieć. Nie wiemy nawet z całą pewnością, w jakich ramach chronologicznych należałoby umieścić jego działalność pisarską. Domyślać się też tylko możemy, w jakim środowisku działał oraz skąd najprawdopodobniej pochodził; powszechnie znany jest badaczom jako *auctor unius operis*.

Najprawdopodobniej swój *Komentarz do Pieśni nad pieśniami* napisał w Italii: niektórzy badacze wskazują Rzym jako prawdopodobne miejsce powstania tego utworu. Ramy chronologiczne jego powstania przez niektórych badaczy są ustalane na początek V wieku (podaje się lata ok. 410-415), lub – zdaniem innych – jego autor miałby żyć i pisać dopiero w VII wieku w Irlandii[11]. Ten ostatni okres wyjaśniałby milczenie o tym utworze u innych wczesnochrześcijańskich autorów łacińskich aż do czasów Bedy Czcigodnego († 735), który jako pierwszy z nich wspomina o tajemniczym dotąd Aponiuszu. Gdyby natomiast przyjąć pierwszy wspomniany wyżej okres, to wówczas trzeba stwierdzić, iż byłby to pierwszy do tej księgi komentarz w języku łacińskim, jaki dotarł do naszych czasów w całości, i byłby współczesny komentarzowi napisanemu przez Teodoreta, który z kolei jako pierwszy w języku greckim

[9] Por. Potocki, *Rady Mądrości,* s. 159.

[10] Por. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*, s. 74-75.

[11] Por. A.G. Amatucci, *Aponio*, ECat I 1669-1670.

zachował się do naszych czasów. O ile bowiem Aponiusz polemizuje w swym komentarzu z gnostykami, manichejczykami i arianami oraz ustosunkowuje się do filozofii platońskiej i stoickiej, to nie można w nim znaleźć żadnego odniesienia do nestorian i Eutychesa. Problem środowiska kulturowego oraz ram jego działalności pisarskiej wydaje się być ciągle otwarty, podobnie jak cała postać Aponiusza, owiana gęstą mgłą tajemnicy: był prawdopodobnie mnichem przebywającym w jednym z klasztorów w Italii, być może w Rzymie[12].

Podobnie rzecz się ma z pochodzeniem Aponiusza. Łacina używana w *Komentarzu* zdaje się odbiegać dość daleko od tej, którą możemy zachwycać się u św. Hieronima, św. Augustyna czy innych zachodnich autorów. Na tej podstawie niektórzy badacze wyciągnęli wniosek o jego syryjskich korzeniach. Aponiusz napisał 12 ksiąg *Komentarza do Pieśni nad pieśniami*. Na podstawie treści jego dzieła możemy również stwierdzić, że posiadał on dość rozległą wiedzę teologiczną i biblijną. Z *Komentarza* wynika, że znał dość dobrze pisma Orygenesa[13] i najprawdopodobniej również św. Hipolita Rzymskiego. Na próżno jednak szukalibyśmy w jego dziele tej samej finezji i głębi teologicznej, która charakteryzuje *Komentarz* Orygenesa. Nie ma tam przenikliwości charakterystycznej dla Aleksandryjczyka, wyrażonej w owych sławnych trzech poziomach lektury Pisma Świętego. Autor ograniczył się zasadniczo do jednego typu interpretacji alegorycznej. Tekst *Komentarza* wydaje się być rozwlekły, dlatego bardzo często ciekawe i oryginalne spostrzeżenia Aponiusza, dotyczące przeważnie szczegółów, często uchodzą uwagi czytelnika. Wszystko bowiem, jak sam pisze, jest w tej księdze bardzo tajemnicze i wyrażone jedynie *in figura et in aenigmatibus*[14]. W jego zaś prologu podkreśla, że owszem w swojej interpretacji *Pieśni nad pieśniami* naśladował znane mu *vestigia antiquorum magistrorum* oraz korzystał z tzw. *exemplaria Haebraeorum*[15], mając najprawdopodobniej na myśli tradycję tekstu biblijnego zaproponowaną przez św. Hieronima, lecz prawdziwym i pewnym przewodnikiem był dla niego sam Oblubieniec, którego postać pojawia się na kartach Księgi.

Aponiusz korzysta obficie z owych doświadczeń starożytnych mistrzów i różne elementy interpretacyjne są przez niego stosowane w zależności od tekstu, który w danej chwili był przedmiotem interpretacji. W *Komentarzu* jest obecny, (chociaż nie można powiedzieć, że jest dominujący), schemat znany już u Orygenesa, Hipolita i Grzegorza z Nyssy: Oblubieniec – Chrystus, oblubienica – Kościół lub dusza. Autor nie traci jednak nigdy z pola widzenia swego głównego celu, którym jest ukazanie Tajemnicy Wcielenia i skutków

---

[12] Por. B. Studer, *Aponio*, DPAC I 290.

[13] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 295.

[14] Por. Apponius, *In Canticum canticorum expositio* I 4, ed. B. de Vregille – L. Neyrand, CCL 19, Turnholti 1986, 4.

[15] Por. *In Canticum canticorum. Prologus*, CCL 19, 2; zob. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 296-297.

tego wydarzenia dla całej ludzkości: dzięki wcieleniu Słowa Bożego wygnana z raju na skutek popełnionego grzechu ludzkość powraca do swego pierwotnego stanu, określonego mianem *virginitas*[16]; a natura ludzka odzyskuje swą właściwą godność i blask.

2. Expositio in Canticum canticorum. Dzieło Aponiusza nosi wszelkie znamiona oryginalności, lecz – jak już zaznaczyliśmy – w większości dotyczą one uwag związanych z kwestiami szczegółowymi. Chociaż nosi tytuł *Expositio*, to niektórzy ze współczesnych badaczy widzą w nim zastosowaną przez pisarza kościelnego formę homiletyczną[17]. W ten sposób *Komentarz* byłby bliższy *Homiliom do Pieśni nad pieśniami* św. Grzegorza z Nyssy, aniżeli *Komentarzom* Orygenesa czy Hipolita Rzymskiego. Chociaż nieraz odnajdujemy w nim sens historyczny i typologiczny, to zdecydowanie przeważa sens alegoryczny.

Według Aponiusza cała *Pieśń na pieśniami* jest jednym wielkim i tajemniczym proroctwem o wcieleniu Słowa Bożego[18]. Oblubieńcem jest oczywiście Odwieczne Słowo – Syn Boży, które przyjmuje naturę ludzką, zaś oblubienicą jest właśnie przyjęta przez Niego natura ludzka[19]. *Humiliatio* – uniżenie Oblubieńca zapoczątkowuje przedziwną sublimację (*sublimitas*) życia oblubienicy, ponieważ woń mocy Ojca zostaje przeniesiona na ludzkość od chwili, gdy Ten, który jest odwieczny, jednoczy się *per adsumptionem carnis* z naturą ludzką, która jest przecież krucha i śmiertelna. Aponiusz wskazuje na wyjątkową godność Chrystusa od samego początku po to, aby tym bardziej podkreślić zaszczyt, jakiego dostąpiła natura ludzka dzięki wcieleniu, ponieważ przed swoim wcieleniem Zbawca w osobie anioła często przemawiał do patriarchów i proroków, pomiędzy którymi nie było podobnego bytu ani wśród archaniołów, tronów i wszelkich zwierzchności (por. Rz 8, 37), jedyny godny uwielbienia, wyjątkowy kwiat w całym niebieskim ogrodzie.[20] Tak oto – według Aponiusza – sam Bóg przychodzi poprzez wcielenie Słowa Ojca do swojej winnicy, którą jest lud Izraela, a poprzez szlachetne sadzonki z niej pochodzące i poprzez apostołów, objawia się całemu światu, a poprzez ziarno wiary, zasiane w pojedynczych ludach, tworzy osobne winnice i zaprasza oblubienicę do obfitego korzystania ze szczególnych, wyjątkowych owoców

[16] Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 297.

[17] Por. P. Ballet, *La forma homiletica del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares*, „Estudios Biblicos" 12 (2007) 29-38.

[18] Por. *In Canticum canticorum* I 4, 50, CCL 19, 4: „In quo Cantico omnia quae narrantur tecta mysteriis, in Verbi incarnatione revelata et completa docentur"; zob. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975, 322.

[19] Por. tamże I 3, 38, CCL 19, 4: „In quo utique nihil de carnali amore, quem gentiles cupidinem appellant, qui insania potius intellegi potest quam amor, sed totum spiritale, totum dignum Deo, totum que animae salutare; et ad quam gloriam sua incarnatione suaque nimia caritate sublimaverit, post tot facinorum molem, humanam naturam, luce clarius demonstratur".

[20] Por. tamże III 26, 426, CCL 19, 75.

dzieł dobra, do wspólnej radości w winnicach.[21] W ten sposób zostaje podkreślona prawda o uniwersalności zbawienia, które raz dokonane wydaje swoje owoce w poszczególnych Kościołach, i chociaż każda ze wspólnot raduje się oddzielnie, to – ze względu na przedmiot tej duchowej radości – wszystkie radują się razem.

Figury Kościoła, apostołów i sakramentów świętych są ściśle związane z doskonaleniem życia moralnego chrześcijan, a to zdaje się nieco przypominać św. Grzegorza z Nyssy i jego troskę, aby tekst natchniony mógł przynosić czytelnikowi lub słuchaczowi tę duchową korzyść, która jest jeszcze jednym dowodem na to, jak bardzo natura ludzka skorzystała na wcieleniu Słowa Bożego. Przychodzi więc Kościół do Chrystusa, jakby poprzez otwór wydrążony w skale – głęboko wierząc w Jego wcielenie, jakby poprzez ścianę jaskini – rozpoznając i uznając Jego Bóstwo, wtedy gdy apostołowie Piotr i Jan po cudownym uzdrowieniu chromego (por. Dz 3, 1-11), podczas gdy cały lud był pełen podziwu, publicznie głoszą cnoty ukrzyżowanego.[22] W ten sposób Aponiusz w swojej interpretacji podkreśla nie tylko sam fakt i tajemnicę wcielenia Syna Bożego, lecz wszystkie tego wydarzenia zbawcze konsekwencje dla całej ludzkości. *Ubera* Oblubieńca bowiem ofiarowują oblubienicy pokarm doskonały, który przewyższa najlepsze nawet wino proroctw[23]: ową macierzyńską piersią (*uber*) są apostołowie, a zwłaszcza św. Jan Chrzciciel i św. Jan Apostoł Ewangelista, ponieważ ten pierwszy wspomniany prorok wskazał młodemu Kościołowi Baranka, który zgładził grzechy świata (J 1, 29), podczas gdy drugi ukazał już dojrzałemu Kościołowi tajemnicę Słowa, które było od początku (por. J 1, 1). Bardzo często sens poszczególnych wyrażeń zaczerpniętych z *Pieśni nad Pieśniami* zostaje wyjaśniony w oparciu o fragment *Listów* św. Pawła Apostoła lub innych pism natchnionych tak Nowego jak i Starego Testamentu. Aponiusz pamięta więc o jedności Pisma Świętego – koncepcji upowszechnionej przez Orygenesa, która bardzo podkreślała wymiar chrystologiczny; właśnie On sam – Syn Przedwiecznego Ojca – doskonale łączył i wyjaśniał w sobie samym wszystko, co zostało napisane przez autorów natchnionych, zarówno w czasach starożytnego Izraela, jak również w czasach wypełnienia proroctw. Można zauważyć w *Komentarzu* pewien

[21] Por. tamże IV 49, 629, CCL 19, 112.

[22] Por. tamże IV 43, 547, CCL 19, 108-109; zob. B. Stubenrauch, *Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hohenliedauslegung*, Rom – Freiburg-Wien 1991, 108-128.

[23] Por. *In Canticum canticorum* I 17, 260, CCL 19, 12-13: „Haec autem cantica a diversis prophetis, ut diximus, pro diversis personis vel causis cantata sunt; hoc vero ideo „Canticum Canticorum" appellatur, quia proprie ad Christi regis et Ecclesiae coniunctionem cantatum esse manifeste probatur. Ubi orat ad Patrem sponsi Ecclesia – qui est Sermo Dei – ut iam non per nuntios sponsi, qui sunt angeli, qui a Dei Filio Ecclesiae futurae repropitiationis nuntia deferebant, sed ipsum per incarnationis mysterium iam aliquando coram ostendat; iam ipsius formam speciosam prae filiis hominum amplecti mereatur eiusque dulcissima oscula suscipere et gratissima ubera contrectare, dicendo: Osculetur me osculis oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino".

schemat, znany już wcześniej w literaturze egzegetycznej: *zapowiedź – spełnienie*. Dotyczy to wszystkiego, co wiązało się tajemnicą Wcielenia i wszelkich okoliczności czasu, miejsca i osób, jako konsekwencji z nią związanych.

Ten motyw tajemnicy Wcielenia Syna Bożego przewija się mniej lub bardziej dobitnie[24] we wszystkich księgach *Komentarza* Aponiusza, stanowiąc wyraźny punkt odniesienia do formułowania wielu innych interesujących spostrzeżeń i refleksji, zaprezentowanych przez autora. W ten sposób każdy werset *Pieśni nad pieśniami* interpretowany przez Aponiusza wskazuje wyraźnie na poszczególne wydarzenia, słowa i gesty wcielonego Słowa Bożego, Jezusa Chrystusa, które zostały ukazane ludzkości w czasie Jego publicznego nauczania, a wcześniej wszystkie zostały zapowiedziane w Starym Testamencie.

Cały Stary Testament jest według Aponiusza wyraźnym przygotowaniem do Nowego Przymierza, jest pedagogią, wychowywaniem ludzkości do pełnego objawienia. Figury-postacie Starego Testamentu są więc, najpełniej zrozumiałe tylko w świetle wydarzeń Nowego Testamentu. Postępowaniem podstawowym egzegezy duchowej jest więc ustanowienie właściwej korelacji między proroctwami Starego Testamentu i ich wypełnieniem w osobie Chrystusa: to jest klucz, który pozwala nam zrozumieć tajemnicę tych figur.

Czasami Nowy Testament może wskazywać wyraźną interpretację jakiejś postaci-figury Starego Testamentu: takie przypadki, nawet jeśli są stosunkowo rzadkie, stanowią przykłady wystarczające dla pouczenia egzegety, jak ma się interpretować inne teksty. Aponiusz potwierdza w sposób uporządkowany swoją interpretację cytatami z Nowego Testamentu; czasami niektóre wyrażenia Jezusa odwołują się do innych wyrażeń ze Starego Testamentu; innym razem zestawienie niektórych tekstów Starego i innych z Nowego Testamentu pozwala zrozumieć jak proroctwo wypełniło się w Jezusie Chrystusie; czasami jeszcze ustala paralelę między niektórymi faktami Starego i innymi faktami z Nowego Testamentu. Tak oto z dala od różnorodności interpretacji, którym jest poddana figura biblijna, znajdujemy ciągle ten sam sposób postępowania w egzegezie duchowej Aponiusza, i odwoływanie się do Nowego Testamentu, w celu właściwego zinterpretowania postaci i wydarzeń Starego Testamentu; oprócz tego, że jest pouczeniem, stanowi dla niego gwarancję wartości jego metody. Powyższe refleksje poprzednie mogłyby kazać myśleć, że Aponiusz nie przykłada większej uwagi albo zaniedbuje historyczność wydarzeń Starego Testamentu lub ich sens dosłowny, a on tylko podkreśla wiarygodność historyczną wydarzeń, która nie zostaje pomniejszona przez znaczenie figuratywne, ani nie jest przekreślona przez trudności lub pozorne sprzeczności[25].

Ciągle żywa nauka apostołów jest takim wyjątkowym pożywieniem dla

---

[24] Trzeba zaznaczyć, że sam termin *incarnatio* pojawia się tylko 36 razy w dziele Aponiusza, lecz czasownik *adsumere* w różnych formach oraz rzeczownik *adsumptio* występuje 58 razy. Oprócz tego należy pamiętać o bardzo licznych aluzjach do tajemnicy wcielenia Syna Bożego w różnych kontekstach, co czyni ten motyw dominującym w *Komentarzu*.

[25] Por. Stubenrauch, *Der Heilige Geist bei Apponius*, s. 104-107.

ludzkości, które objawia tajemnicę Trójcy Świętej. Obecność Trójcy Świętej natomiast jest niezbędną dla duszy, aby mogła osiągnąć prawdziwe życie wieczne. Kościół po raz pierwszy otrzymuje ją a następnie innym udziela w sakramencie chrztu św. przez potrójne wyznanie wiary w Ojca i Syna i Ducha Świętego. W etapie późniejszym Kościół jest karmiony Eucharystią i świętym namaszczeniem. Te trzy sakramenty są znakiem Trójcy Świętej, którą te znaki objawiają[26]. Miła woń Eucharystii wzbudza do życia dusze uzdrowione z grzechów, jak to zostało zapowiedziane przez słowa „najlepsze pachnidła", wyrażone przez natchnionego autora w Pnp 1, 2.

Według Aponiusza rozprzestrzeniony zapach rozlanego wonnego olejku ma swoje głębokie znaczenie. Przypominał bowiem bardzo namaszczenie szeroko praktykowane w czasach Starego Przymierza, które stosowano ustanawiając królów i arcykapłanów. Zapowiadało to nowe namaszczenie, praktykowane już w czasach Nowego Przymierza, które dogłębnie odradzało Kościół w Duchu Świętym. Tym wonnym olejkiem jest nie kto inny, jak sam Jezus Chrystus, ponieważ On ma tak wielką moc i silną woń aromatyczną, iż jest ona w stanie czynić ze wszystkich wierzących królów i kapłanów rozsianych po całym świecie.

Grzech pierworodny sprawił, że atmosfera na świecie stała się zbyt gęsta i trująca, by można było nią swobodnie oddychać, przypominała bardzo tę, która towarzyszy rozkładającym się ciałom. To właśnie Jezus Chrystus rozprzestrzenia na świecie uzdrawiający i przyjemny zapach swojego bóstwa. Bóstwo Syna Bożego Jezusa Chrystusa było ukryte w jego ludzkiej naturze jak *in corporeo vasculo*[27], lecz gdy gwoździe i włócznia rozdarły Jego ciało, woń bóstwa rozprzestrzeniała się i zneutralizował *foetor diabolicae doctrinae*, dając ludziom możliwość wydania na świat woni swoich cnót[28].

W komentowaniu olejku wonnego, o którym mówi tekst Pnp 1, 12, Aponiusz powraca do utartej już tradycji patrystycznej, która łączyła ten fragment z wydarzeniem namaszczenia stóp Chrystusa, mającego miejsce w Betanii, w którym sam Chrystus widział namaszczenie na swój pogrzeb (por. J 12, 1-7). Kościół, który był reprezentowany przez kobietę przynoszącą drogi i wonny olejek, rozlewając olejek objawił światu prawdę, że Chrystus przyszedł odpuścić grzechy oraz to, że przyszedł On umrzeć i zmartwychpowstać.

Relacja zachodząca pomiędzy odpuszczeniem grzechów i śmiercią Chrystusa jest bardzo dobrze uwypuklona. W Betanii Kościół był poniżany i lekceważony przez diabła przez usta Judasza Iskarioty, właśnie dlatego, iż zapowiadał prawdę o tym, że Chrystus przynosi ludziom przebaczenie grzechów. Z tego samego powodu Chrystus pochwalił w osobie niewiasty Kościół i zapowiedział, że ten gest będzie przypominany wszędzie jako przykład dla tych, którzy pragną pokutować i dostąpić przebaczenia popełnionych grzechów

[26] Por. Meloni, *Il profumo dell'immortalità*, s. 322.

[27] Por. *In Canticum canticorum* I 23, 364, CCL 19, 16.

[28] Por. tamże I 23, 365, CCL 19, 16; zob. Meloni, *Il profumo dell'immortalità*, s. 323.

(por. J 12, 7). Śmierć Chrystusa jest również zapowiedziana – zdaniem Aponiusza – przez symboliczne znaczenie liczby aromatów, które składały się na ów drogocenny olejek nardowy, którym został namaszczony w Betanii. Miało być ich dwadzieścia osiem tworzących sumę: szesnastu proroków zapowiadających mękę Chrystusa, do których należy dodać osiem błogosławieństw, ukazujących, jak męka jest realizowana w życiu chrześcijańskim, oraz cztery Ewangelie, które przekazują nam błogosławieństwa[29].

Śmierć Chrystusa Pana rodzi w człowieku wiarę, której mężne wyznawanie może sięgnąć aż ofiary męczeństwa. W męczeństwie bowiem chrześcijanie najdoskonalej rozprzestrzeniają na świat swój otaczający ich przyjemny zapach wyznania wiary:

> „credendo namque in unum Deum omnipotentem, florent; pro eius vero nomine moriendo, suavissimum confessionis dederunt odorem"[30].

Wiara staje się bardziej widoczna poprzez dzieła, które są ofiarą przyjemnej woni, składaną Bogu, składającą się z mirry złączonej z wonnym kadzidłem (Pnp 3, 6). Właśnie mirra bardzo dobrze wyraża wiarę człowieka w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, kadzidło natomiast wiarę we wspaniałość Jego Bóstwa[31]:

> „ut agnito Creatore Christo, bonorum operum suorum unum odorem placationis offerat ei: murrhae scilicet, ut credat eum verum hominem morti subiacuisse: thuris, ut Dei claritatem non dubitet in eo semper viventem, cui Sanctum Sacrificium laudis sine cessatione debeat immolari"[32].

3. Oryginalność interpretacji Aponiusza. W księdze V swego *Komentarza* Aponiusz prezentując ciągle proroctwa o tajemnicy wcielenia Syna Bożego, zauważana wyrażenie „miłujący pokój". Wielu interpretatorów wskazuje na to, że *Pieśń nad pieśniami* będąc poetyckim przedstawieniem miłości wskazuje na to, iż dwoje młodych ludzi *Shelomoh* i *Shûlammît*, tj. młodzieniec o imieniu „miłujący pokój" i młoda dziewczyna, której imię jest żeńską wersją imienia męskiego (lecz nie jest to ta sama *Shûlammît,* która była u boku Dawida), oraz na to, że aby móc w pełni doświadczyć miłości, potrzebny jest pokój, i tylko ten, kto żyje w pokoju, doświadcza jego skutków – może w pełni doświadczyć miłości[33]. Aponiusz natomiast zdaje się tu czynić aluzję do samego imienia Salomona (od hebr. *Shalom* – pokój)[34], który według przekonania

[29] Por. Meloni, *Il profumo dell'immortalità*, s. 323; Stubenrauch, *Der Heilige Geist bei Apponius*, s. 129-133.

[30] *In Canticum canticorum* IV 36, 452, CCL 19, 105.

[31] Por. Meloni, *Il profumo dell'immortalità*, s. 324; M. Elliott, *The Song of Songs and christology in the early Church 381-451*, Tübingen 2000, 46.

[32] *In Canticum canticorum* V 28, 408, CCL 19, 128; zob. Elliott, *The Song of Songs*, s. 46-47.

[33] Por. E. Bianchi, *L'amore umano nel Cantico dei Cantici*, Monastero di Bose 2003, 4.

[34] Por. *In Canticum canticorum* I 43, 757, CCL 19, 31: „In cuius persona introducitur Salo-

wielu Ojców i pisarzy kościelnych, był autorem *Pieśni nad pieśniami* oraz figurą Mesjasza, podkreślając w ślad za „swoimi mistrzami" (Orygenesem i św. Grzegorzem z Nyssy), iż nikt inny nie może ukrywać się pod tym imieniem, jak tylko Chrystus, nasz Zbawiciel, który wprowadził pokój między niebem i ziemią – według słów św. Pawła Apostoła do Efezjan – i pojednał rodzaj ludzki z Bogiem Ojcem przez swoja własną Krew po tym, jak przyjął ludzką naturę. Wojsko Aniołów ogłasza pokój ziemi w czasie Jego przyjścia na świat (por. Łk 2, 13-14).

Dla Aponiusza ten tekst z Ewangelii Dzieciństwa według św. Łukasza doskonale współgra ze słowami samego Chrystusa, przytoczonymi przez św. Jana Apostoła (por. J 14, 27), który w czasie swej ostatniej wieczerzy wprost mówił o tym, iż wracając do Ojca zostawia swoim apostołom pokój jako wiatyk: „pokój daję wam, pokój zostawiam wam"[35].

Komentując Pnp 7, 5 Aponiusz zwraca uwagę na wyrażenia „wieża Libanu" i „Damaszek". W pierwszym dopatruje się porównania do „nosa" Kościoła mającego oznaczać „wieżę kadzideł", ponieważ „Liban" w języku narodowym oznacza właśnie kadzidło, „Damaszek" zaś znaczy tyle, co „pocałunek krwi" lub „napój z Krwi"[36]. Te dwa elementy: kadzidło i pocałunek krwi, widoczne są w ofierze składanej Bogu Wszechmogącemu. Aponiusz widzi wskazówkę w ofiarach Starego Testamentu, gdy podczas ofiary składanej Bogu zapalano kadzidło, a następnie rozlewano krew ofiar. W rzeczywistości to samo, stosując podobne ryty, czynią również poganie, składając swoje ofiary bożkom. Jednakże są to tylko takie same ofiary, lecz nie taka sama wiara, jak wyznawców prawdziwego Boga, która nimi kieruje. Takie zachowanie pogan należy przypisać inspiracji diabła, który wyrył w ich sercach bałwochwalcze uwielbienie dla wielu nieistniejących bogów. Dzieje się to tak dlatego, że szatan jako tyran stara się czynić wszystko przeciwko Stwórcy.

Aponiusz widzi w wyrażeniu „wieża Libanu", której cechą charakterystyczną jest „przyjemny zapach", odniesienie do wydarzeń na pustyni, gdy Bóg poprzez wymowne znaki podkreślał swoją obecność pośród Ludu Wybranego w czasach jego pielgrzymowania do ziemi obiecanej; temu służyło zbudowanie namiotu, znak obłoku w dzień oraz słup ognia w nocy. I przeciwnie, diabeł uczynił sobie świątynie i święte lasy, ustanowił fałszywych proroków, przez których ów puchar krwi za pośrednictwem krwawych ofiar przemawiał do swych zwiedzionych czcicieli. Bóg natomiast uczynił dla siebie „wieżę Libanu" o przyjemnym zapachu, w której w żaden sposób nie można była

---

mon – qui «pacificus» interpretatur – qui omni modo verus pacificus intellegitur Christus, qui est Ecclesiae pax".

[35] Tamże V 32, 480-481, CCL 19, 130.

[36] Por. tamże X 26, 346-351, CCL 19, 248: „Sed quia omnia quae a patriarchis vel prophetis gesta sunt spiritalem in se continent intellectum, turris Libani, cui nasus Ecclesiae comparatur, «turris turea» interpretatur, eo quod «tus» Libanum patria dicitur lingua; Damascus vero «osculum sanguinis» vel «potus sanguinis» interpretatur".

znaleźć *faetorem peccati* poprzez przyjęcie ciała z Maryi Dziewicy. Obłok na pustyni ukazywał obraz wieży, z której patrząc mógł skutecznie zniszczyć królestwo diabła, przynoszące ludziom krwawe puchary bluźnierstwa[37].

Widoczne jest tutaj zastosowanie typologii: obłok na pustyni jest typem wieży, symbol obecności Boga wśród Izraelitów pielgrzymujących do Ziemi Obiecanej zapowiadał przyjście Chrystusa, który i dzięki któremu zostaje pokonane królestwo szatana.

Aponiusz wskazuje, że ludzką naturę Słowo Boże uczyniło swoją siostrą, córką lub oblubienicą, ponieważ według ciała wywodzi się ona od Adama, naszego protoplasty, o czym wymownie mówił ewangelista Łukasz[38]. Podaje wiele przykładów z Historii Zbawienia; przecież to sam Bóg nazywa Izraela nasieniem Abrahama, przyjacielem Boga, w orędziu skierowanym do Mojżesza mówi o Izraelu jako o swoim synu, przez Dawida zaś Słowo Boże mówi do Kościoła pogan: „słuchaj, córko, patrz i nakłoń ucha". Dla Aponiusza są to wszystko dowody wskazujące na trwającą od samego początku miłość Boga do ludzkiej natury, której szczególną cząstką był naród Izraela, którego zaś następcą jest Kościół.

W odniesieniu do wyrażenia „córki Syjonu" zawartego w Pnp 3, 11, Aponiusz zauważa, że dotyczy ono tych, którzy stali się naśladowcami Chrystusa i zostali zrodzeni przez jego nauczanie. Niech zatem wyjdą z pomieszczenia ignorancji i skierują się ku pałacowi prawdziwej wiedzy, oddalą się od myśli żydowskiej i zbliżą się do nauczania apostolskiego. Dzięki temu nauczaniu będą mogli zobaczyć podwójny przykład w jednym tylko zwycięstwie Zbawienia. Schemat ten zawiera się w obrazach męki i śmierci oraz nieśmiertelnej chwały Chrystusa: jednego, który umiera, i jednego, który ciągle żyje, jednego, który został cierniem ukoronowany (por. Mt 27, 29) przez okrutną matkę i jednego uhonorowanego, który na zawsze pozostaje z Ojcem. Dotyczy to człowieka widzialnie ukoronowanego koroną cierniową przez bezecną i okrutną matkę-synagogę, a z drugiej strony prawdziwego Boga, Słowo Ojca, który jako koronę nosi, w sposób niewidzialny, wielki tłum wierzących utworzony przez Niego samego. To wszystko zostało już dawno zapowiedziane przez proroka Izajasza w słowach: „nazwą się nowym imieniem i będziesz prześliczną koroną w rękach Pana i królewskim diademem w dłoni twego Boga" (Iz 62, 2-3). Okrutna matka (synagoga) ukoronowała widzialnymi cierniami Syna – Króla miłującego pokój, lecz przebaczający Syn swoją śmiercią ozdobił niewidzialnym klejnotem jak koroną wszystkich tych, którzy Mu uwierzyli[39].

Według Aponiusza, operującego znanymi już w Starym Testamencie symbolami (komnata pałacowa – symbol dostatku i zadowolenia, korona – symbol władzy królewskiej) oraz odwołującego się do proroctwa mesjańskiego u Izajasza, konsekwencje wcielenia Syna Bożego osiągają swoje apogeum

[37] Por. tamże X 26, CCL 19, 248-249.

[38] Por. tamże I 1, 10, CCL 19, 3.

[39] Por. tamże V 45, 686, CCL 19, 137.

w zmartwychwstaniu. To no właśnie stanowi niejako preludium do wiecznej chwały, którą ma osiągnąć natura ludzka. W Chrystusie Zmartwychwstałym i uhonorowanym przez Ojca wszyscy wierzący osiągają chwałę. Zresztą właśnie Kościół – wspólnota wierzących w Chrystusa stanowi ową niewidzialną koronę, która ozdabia skronie miłosiernego Syna. Dzieje się to na skutek przepowiadania apostołów, którzy wyszli z komnat ignorancji myśli żydowskiej, aby przekazać Kościołowi prawdziwą wiedzę o zwycięstwie Chrystusa.

Reasumując można stwierdzić, że w kontekście licznych interpretatorów wywodzących się z różnych szkół egzegetycznych, dzieło Aponiusza prezentuje wiele cech oryginalnych, które pozwalają na bardziej wnikliwą i owocną lekturę tej księgi Starego Testamentu. Czyta ją bowiem przez pryzmat ofiary Chrystusa i celów nakreślonych przez wcielonego Syna Bożego dla założonego przez siebie Kościoła. Aponiusz prezentuje bowiem nową wizją czytania historii zbawienia z jasnym pragnieniem duchowego doskonalenia człowieka wierzącego we wspólnocie innych wierzących braci i sióstr, aż do osiągnięcia wiecznej chwały.

SONG OF SONGS IN THE APONIUS INTERPRETATION

(Summary)

This article is the first attempt in Polish to present the main features of Aponius interpretation of the Song of Songs. For he was one of many authors who commented this book of the Old Testament, the content of which has always been a problem of interpretation. In ancient Christian times there were two exegetical currents: the literal and allegorical. Aponius falls within this second trend but brings individual and original exegesis off. In love of the bridegroom and the bride seems to see the symbol of love of the divine nature to human nature in the mystery of the Incarnation of the Son of God. By Aponius God himself comes through the Incarnation of the Word of the Father for his vineyard, which is the people of Israel, and through the precious seedlings originating from it and by the apostles, is revealed to the whole world, and through the seed of faith sown in individual peoples, creates a separate vineyards and offers the bride to the lavish use of the specific, unique fruits of welfare, to a shared joy in the vineyards.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Antoni SWOBODA
(Poznań, UAM)

WYCHOWANIE POTOMSTWA NA PRZYKŁADZIE *KOBIERCÓW* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO I *LISTÓW* ŚW. HIERONIMA ZE STRYDONU

Pytania, które sobie dzisiaj stawia człowiek, często dotyczą wychowywania młodego pokolenia: jakie wartości przekazać, oraz co powinno stanowić fundament wychowania. Wraz tymi pytaniami rodzą się kolejne – kto powinien być w pierwszym rzędzie wychowawcą i jakie powinien on spełniać kryteria, aby jego misja przyniosła oczekiwane owoce. Nauczanie Kościoła nie unika tych tematów, ale z naciskiem podkreśla, że obowiązkiem małżonków i najważniejszą częścią ich apostolstwa jest między innymi „mocno podkreślać prawo i obowiązek rodziców i opiekunów do chrześcijańskiego wychowania dzieci [...], a rządzący społeczeństwem winni brać po uwagę potrzebę wychowania dzieci”[1]. Tenże Sobór z ubolewaniem zauważa, że wielka liczba dzieci i młodzieży pozbawiona jest nie tylko podstawowego wykształcenia, a „wielu innych należytego wychowania, w którym kultywuje się zarazem prawdę i miłość”[2]. Tymczasem, jak czytamy w tym samym dokumencie soborowym, dzieci i młodzież mają prawo, by pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga”[3].

Wychowanie moralne, jak podkreśla Guido Gatti, rozumiane jako pedagogia wolności, stanowi pierwszorzędny cel każdego wychowania i każdego samowychowania moralnego. Wychowywać i wychowywać się do poprawności moralnej, to przede wszystkim kształtować się do wolności z niewoli grzechu, tak na płaszczyźnie osobowej, jak i społecznej. Wychowanie moralne jest więc wychowywaniem do wolności. Chrześcijańskie wychowanie moralne, znalazło swoje *proprium* w pedagogice wolności, rozumianej jako wcielenie wiary, która umożliwia żyć jako dziecko Boże w „żywiołowości” miłości[4].

---

[1] *Concilium Vaticanum II: Apostolicam actuositatem* 11. Przekład polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*: *Dekret o apostolstwie świeckich* 11, Poznań 2002, 387.

[2] *Concilium Vaticanum II: Gravissimum educationis momentum. Introductio*. Przekład polski w: tamże: *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim. Wstęp*, s. 315.

[3] Por. tamże 1, s. 316.

[4] Por. G. Gatti, *Educazione morale come pedagogia della libertà*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, 407.

Zagadnieniem wychowania potomstwa interesowano się już w czasach starożytnych tak w środowisku greckim, jak i rzymskim okresu przedchrześcijańskiego oraz chrześcijańskiego. Na ten temat posiadamy już obszerną literaturę zarówno tak o charakterze encyklopedycznym[5], jak i opracowań monograficznych, a także prac, które pośrednio podejmują ten temat[6].

Prezentowane opracowanie ma na celu przybliżenie tematyki wychowania na przykładzie *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego († 212)[7] i *Listów* św. Hieronima (347-419)[8]. Gdy chodzi o *Listy* Hieronima to, jak zauważa A. Stęp-

[5] Por. np. P. Blomenkamp, *Erziehung*, RACh VI 504-559.

[6] Por. np. niektóre publikacje w języku polskim: M. Brożek, *Kształcenie i wychowanie w najdawniejszej starożytności rzymskiej*, „Meander" 24 (1969) 313-325; J. Błaszczyk – A. Ossowska – W. Rączewska, *Historia wychowania rodzinnego i kształcenie w starożytności. Przewodnik bibliograficzny*, Bydgoszcz 1997; F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego i Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-328; A. Eckmann, *Biblijne podstawy Chryzostomowego programu wychowania dzieci*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 329-336; J. Jundziłł, *Początki wychowania. Wychowanie w świecie starożytnym* w: *Historia wychowania*, red. J. Hellwig, Poznań 1994, 9-18; tenże, *Teoretyczne problemy wychowania w rodzinie rzymskiej (III w. prz. Chr. – III w. po Chr.)*, Bydgoszcz 1987; tenże *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 51-61; O. Jurewicz – L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973; K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Kraków 1978; tenże, *Kształcenie i wychowanie domowe w Rzymie w I i 1. poł. II wieku*, „Filomata" 1977, nr 304, 206-215; tenże, *Grecka teoria pedagogiczna a problem porzucania dzieci* „Meander" 9 (1979) 439-454; S. Kot, *Historia wychowania. Od starożytnej Grecji do połowy XVIII wieku*, Warszawa 1996; G. Kuleczka, *Dzieci w systemie prawnym starożytnego Rzymu*, „Meander" 34 (1979) 237-250; J. Kułaczkowski, *Rodzina jako środowisko wychowawcze w starożytnej Grecji i Rzymie*, SG 12 (1998) 178-187; S. Longosz, *Śpiew i muzyka w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii Jana Chryzostoma* , „Roczniki Nauk o Rodzinie" 1 (2009) 13-55; tenże, *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 27-56; Ł. Kurdybacha, *Ideał wychowawczy w rozwoju dziejowym*, Warszawa 1948; H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969; E. Osek, *Chryzostomowa terminologia wychowania*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 337-393; W. Rączewska, *Narodziny i wczesna opieka nad dzieckiem w rodzinie rzymskiej*, „Studia Pedagogiczne" 18 (1992) 59-68; W. Rudnicka, *Dziecko w szkole elementarnej za czasów cesarstwa rzymskiego*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność – średniowiecze*, red. J. Jundziłł – D. Żołądź-Strzelczyk, Bydgoszcz 2002, 143-154; A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 151-176; A. Uciecha, *Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 421-432; S. Wasilewski, *Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 433-446; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983; A. Zmorzanka, *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 459-480.

[7] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GCS 52 (I-VI), Berlin 1960 i GCS 17 (VII-VIII), Berlin 1970, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I-II, Warszawa 1994.

[8] Por. Hieronymus, *Epistolae*, ed. PL 22, 325-1224; lub ed. I. Hilberg, CSEL 54-56 (Wien 1910-1918), tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I-III, Warszawa 1952-1954, poprawiony przedruk (wraz z tekstem łacińskim) w opracowaniu M. Ożóg – H. Pietras, t. 1-5, ŹMT 54, 55, 61, 63 i 68, Kraków 2010-2013.

niewska, jego pedagogiczne poglądy, dotyczące początkowego wychowania chrześcijańskich dziewcząt z przełomu IV i V wieku, obecne między innymi w jego korespondencji, nie są systematycznie opracowaną teorią lub nauką o wychowaniu czy kształceniu dzieci, ale zbiorem uwag, które w szerszym sensie można nazwać wczesnochrześcijańską pedagogiką[9]. Strydończyk wypowiadając się na temat wychowania starał się nie tylko dostosować do potrzeb chrześcijańskiego wychowania podręcznik Kwintyliana przejmując z niego tylko to, co uznał za niezbędne dla chrześcijańskiego dziecka, ale także powoływał się na innych autorów, jak Arystoteles czy Cyceron, nie pomijając przy tym nauki z Pisma Świętego. Z kolei wcześniejszy Klemens Aleksandryjski w swych *Kobiercach*, interesuje się przede wszystkim stosunkiem religii chrześcijańskiej do wiedzy ludzkiej, zwłaszcza relacją między wiarą chrześcijańską a filozofią grecką. Obok tych zagadnień, odwołując się także do autorów niechrześcijańskich, porusza również tematy związane z rodziną i wychowaniem.

Podejmując się opracowania tak sformułowanego tematu pragniemy przy pomocy metody analitycznej, badającej wypowiedzi obu autorów, doprowadzić do pewnej syntezy, ukazującej ich poglądy na temat wychowania młodego człowieka, które dokonywało się w środowisku aleksandryjskim w III wieku oraz w rzymskim na przełomie IV i V wieku. Niniejszy artykuł składać się będzie z czterech zasadniczych części: w pierwszej przybliżymy stanowisko obu autorów odnoszące się do założeń ogólnych wychowania człowieka; w drugiej poszukamy odpowiedzi na pytanie, kto jest odpowiedzialny za wychowanie człowieka; trzecia część poświęcona zostanie zagadnieniu człowieka rozumianego jako podmiot procesu wychowawczego; w ostatniej wreszcie przybliżone zostanie nauczanie Klemensa i Hieronima na temat przedmiotu formacji, na którą składa się: religijna, moralna i intelektualna. Całość opracowania zakończona zostanie stosownymi wnioskami z przeprowadzonej analizy obu tekstów.

I. WYCHOWANIE CZŁOWIEKA – ZAŁOŻENIA OGÓLNE

Wychowanie, jak można wywnioskować z lektury listów św. Hieronima, ma uchronić dziecko przede wszystkim przed złem[10]. Jest to pierwszy i to negatywny aspekt, obecny w procesie wychowawczym, który jednak, jak zauważa nasz Autor, nie może się jednak ograniczać tylko i wyłącznie do tego wymiaru. Istnieje bowiem i drugi wymiar, mający swój aspekt pozytywny, który polega na nauczeniu dziecka umiejętności przezwyciężania zła dobrem. Strydończyk przekazując tę refleksję dokonał jej na tle pewnego rodzaju porównania pomiędzy filozofami świeckimi (*philosophi saeculi*), którzy zazwyczaj, jak czytamy, „starą miłość usuwają przez nowe uczucie" zgodnie

[9] Por. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 172.

[10] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 873.

ze znaną zasadą „klin klinem”[11]. To jednak powoduje, zdaniem Hieronima, że „występek leczony jest przez występek”, a „grzech grzechem”. Dlatego w przekonaniu Autora i w odróżnieniu od tych praktyk, chrześcijanie pokonują zło przez miłość do zdobywania cnót, akcentując w ten sposób konieczność obecności pozytywnego czynnika w kształtowaniu osobowości człowieka[12]. Już w świetle tego można powiedzieć, że Hieronim określając cele wychowawcze, nie tylko odwołuje się do autorów niechrześcijańskich, jak na przykład do retora Kwintyliana (35-95) i Cycerona, ale ich przemyślenia stara się ubogacić treściami chrześcijańskimi[13], dostosowując je do aktualnie poruszanego zagadnienia, związanego z tematyką wychowania.

W podobny sposób podchodził do tego zagadnienia w środowisku aleksandryjskim III wieku Klemens. Zauważa on jednak różne strony, iż na przykład dla stoików wychowanie potomstwa jest rzeczą obojętną dla dobra moralnego[14], z drugiej zaś jest świadom, że dla innych podjęcie się procesu wychowawczego wobec dziecka może być nie akceptowanym ciężarem. Potwierdzenie tego znajdujemy w uwadze wypowiedzianej w kontekście jego nauczania o zasadności wyboru życia w małżeństwie. Autor ten stara się przekonać, że „nie wolno zapatrywać się negatywnie na rozsądne małżeństwa, o ile wychowanie dzieci nie stanowi dla kogoś zbyt wielkiej przykrości”[15]. Innymi słowy, według tego Autora wychowywanie może dla niektórych osób być czymś przykrym ze względu na to, że na przykład „odciąga go od służby Bożej”[16]. Tak więc, według Klemensa, dla osób, które wybrały wspólną drogę życia w małżeństwie, wychowanie jest obowiązkiem spełnianym wobec drugiego człowieka[17], co również przypomina Hieronim swym adresatkom listów: Salwinie[18] i Lecie[19].

Dla Hieronima oznacza to także, zwłaszcza w sytuacji, gdy trudem wychowania zajmuje się kobieta po śmierci własnego męża, że jej dzieci w pewnym sensie „zastępują nieobecnego małżonka”[20], co potwierdza także Klemens, gdy mówi, że dzieci są żywą pamięcią o mężu, który już nie żyje, a one noszą jego imię[21]. Kontynuując swą refleksję Strydończyk uważa, że Salwina, w za-

---

[11] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 14, PL 22, 1080: „solent amorem veterem amore novo, quasi clavum clavo expellere”, ŹMT 63, 160; zob. Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 75.

[12] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 14, PL 22, 1080: „Illi vitium vitio, peccatumque peccato medicantur, nos amore virtutum, vitia superemus”; zob. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 155.

[13] Por. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 157.

[14] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 138, 5.

[15] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 9, 67, 1, GCS 52, 226, Niemirska-Pliszczyńska I 267.

[16] Por. tamże III 9, 67, 1: „μεταπερισπῶσα τῶν θείων”.

[17] Por. tamże II 23, 140, 1; zob. A. Oepke, *Ehe*, RACh IV 662.

[18] Por. Hieronymus, *Epistola* 79, 7, PL 22, 728-730.

[19] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 3, PL 22, 870.

[20] Por. Hieronymus, *Epistola* 79, 7, PL 22, 728-730.

[21] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 141, 3, GCS 52, 191.

mian za jednego człowieka, otrzymała dwoje dzieci, przez co powiększyła się liczba osób ukochanych. Z tego też tytułu zaleca, by swym dzieciom oddała to, co winna dać małżonkowi, a jej miłość żywiona wobec obecnych, winna ukoić tęsknotę za nieobecnym[22].

Aby zaś proces wychowawczy mógł przebiegać w prawidłowy sposób, jak to wynika z nauczania obu autorów, należy w tym celu wytworzyć odpowiedni klimat, aby dziecko nie tylko mogło rozwijać się prawidłowo, tak od strony psychicznej jak osobowościowej, ale także by zżyło się ze swoją rodziną[23].

Wychowanie, zwłaszcza młodego człowieka, musi być, jak wskazuje na to kontekst wypowiedzi Hieronima, odpowiedzialne[24]. Innymi słowy, należy tak postępować, aby dziecko, tu Strydończyk ma na uwadze dziewczynkę, nie uczyło się od młodości posiadania czegoś, czego później będzie się musiało pozbyć[25]. Kolejną ważną wskazówką, udzieloną przez tegoż Autora, jest przypomnienie, aby dzieci były zawsze traktowane sprawiedliwie: nie tylko nie należy ich opuszczać w potrzebie, ale winno się je kochać „w równości" (2Kor 8, 13)[26].

W wychowaniu dziecka obaj nasi Autorzy w swych wskazaniach nie pomijali konieczności stosowania wobec niego nagany. Potwierdzenie tego znajdujemy na przykład u Klemensa, który opierając się na *Księdze Przysłów* (10, 17; 29, 15) zauważa, że wychowanie, w którym nie ma miejsca na słuszną naganę „prowadzi na manowce". Stąd też w jego przekonaniu „chłosta i napomnienia dają wychowanie w mądrości". Stosując jednak te metody przypomina, że napomnienia te winny być zawsze wypowiadane w duchu miłości[27]. Ta refleksja, ubogacona tym razem aluzją do platońskiego *Protagorasa*, została uzupełniona o kolejną uwagę, w której nasz Autor podkreśla, że podobnie jak dzieci są karane przez nauczyciela lub ojca, tak wszyscy ludzie przez Opatrzność Bożą. Bóg jednak, jak zauważa Aleksandryjczyk, „nie mści się – bo zemsta jest odpłatą za zło – ale karze ku pożytkowi karanych, zarówno ich wspólnemu jak i indywidualnemu"[28]. Stąd też Aleksandryjczyk, czyniąc aluzję do nauczania św. Pawła (Kol 3, 21), zwraca się do ojców, by swym postępowaniem nie rozdrażniali swych dzieci, aby te nie upadały na duchu[29].

To spostrzeżenie zdaje się podzielać także i Hieronim. Mówiąc bowiem o obowiązkach biskupa i ojca w rodzinie, odwołując się pośrednio do słynne-

[22] Por. Hieronymus, *Epistola* 79, 7, PL 22, 728-730; zob. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 154.

[23] Por. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 153.

[24] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871-872.

[25] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 2, PL 22, 1098: „revera bono consilio, ne habere discat in tenero, quod postea ponere compellatur".

[26] Por. Hieronymus, *Epistola* 120, 1, PL 22, 984: „sed ex aequalitate eos amet", ŹMT 63, 56.

[27] Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 11, 54, 1, GCS 52, 35: „οἱ μετ᾽ ἀγάπης δηλονότι ἔλεγχοι·", Niemirska-Pliszczyńska I 41.

[28] Tamże VII 16, 102, 5, GCS 17, 72, Niemirska-Pliszczyńska II 302; zob. Plato, *Protagoras* 324BC.

[29] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 8, 65, 2.

go mówcy, filozofa i prawnika – Cycerona, podkreśla, że tak ojciec jak i biskup winni wzbudzać miłość, a nie lęk i dodaje za starożytnym przysłowiem, że „człowiek nienawidzi tego, kogo się boi, i pragnie zguby tego, kogo nienawidzi”[30]. Nie poprzestając jednak na tym stwierdzeniu czyni aluzję do pierwszego listu św. Jana (1 J 4, 18) i uczy, że „pierwsze początki polegają na bojaźni, ale «miłość doskonała usuwa bojaźń»”[31].

Stosowanie jednak nagany wobec dziecka nie może być przesadne, gdyż wywołać może zupełnie odwrotny skutek, niż się zamierzało. Dlatego też Hieronim w postawionym przez siebie pytaniu podkreśla, że „dobrzy rodzice winni starać się nie pobudzać do gniewu swych synów i zbytkiem surowości nie doprowadzać do srogości nawet bardzo łagodnych”[32]. Tę wypowiedź uzupełnia w pewien sposób kolejna, w której w sposób obrazowy, powołując się pośrednio na wspomnianego Cycerona oraz Kwintyliana, adresatowi listu Rustykusowi przypomina, że jego matka stosowała wobec niego w przeszłości „wędzidła, a nie ostrogi”[33]. Natomiast wobec córki, Strydończyk proponuje inną zasadę postępowania: uważa, że nie powinno się jej „karcić w przypadku opieszałości”, ale pochwałami i podarkami „podtrzymywać zdolności, żeby zarówno cieszyła się z sukcesów, jak i cierpiała z powodu niepowodzeń”[34]. W dalszej części tego samego listu, w porównaniu z Klemensem, jedynie Hieronim wspomina pośrednio o dobrych skutkach rywalizacji w nauce, wśród wychowywanych dziewcząt. Ta myśl, w naszym przekonaniu, zawarta jest w stwierdzeniu Autora, z którego wynika, że dziewczynka winna mieć koleżanki, którym by zazdrościła, i których sława niepokoiłaby ją[35].

II. OSOBY ODPOWIEDZIALNE ZA WYCHOWANIE DZIECKA

Przybliżone w poprzednim rozdziale ogólne założenia, odnoszące się do wychowania potomstwa, nasuwają pytanie o to, kto powinien zajmować się wychowaniem dzieci? Odpowiadając na tak postawione pytanie, należy przede wszystkim odwołać się do wypowiedzi Klemensa, który w analizowanym przez nas dziele, powołując się na Ewangelię według św. Mateusza (18, 20) zauważa, że mężczyzna łączy się z kobietą za sprawą Boga i stąd razem z dziec-

[30] Hieronymus, *Epistola* 82, 3, PL 22, 737: „Amare enim parens debet. Amari parens et Episcopus debet, non timeri”, ŹMT 61, 16; por. Cicero, *De officiis* II 23.

[31] Por. Hieronymus, *Epistola* 82, 3, PL 22, 737, ŹMT 61, 16-17.

[32] Tamże 82, 3, PL 22, 738: „quanto magis bonis parentibus providendum est, ne ad iracundiam provocent filios suos, et nimietate duritiae, etiam lenissimos, asperos esse compellant?”, ŹMT 61, 17”.

[33] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 6, PL 22, 1075: „nec calcaribus in te, sed fraenis uterentur”, ŹMT 63, 155; zob. Cicero, *De oratore* III 36; Quintilianus, *Institutio oratoria* II 8, 11.

[34] Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871: „Non est obiurganda, si tardior sit, sed laudibus excitandum ingenium, ut et vicisse gaudeat, et victa doleat”, ŹMT 61, 152; por. *Epistola* 128, 1, PL 22, 1096; zob. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 156.

[35] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 871: „Habeat et in discendo socias, quibus invideat: quarum laudibus mordeatur”, ŹMT 61, 151.

kiem stanowią oni wspólnotę, w której mieszka Bóg[36]. Innymi słowy, Aleksandryjczyk w swym nauczaniu na temat rodziny, w której dokonuje się proces wychowawczy dziecka, pochwala przede wszystkim środowisko ludzi głęboko wierzących, wskazując tym samym na konieczność wytworzenia właściwego klimatu, sprzyjającemu wychowaniu. Jak bowiem czytamy z kolei u Hieronima, „Święty i wierny dom uświęca jednego niewiernego"[37]. Te słowa, wypowiedziane przez Klemensa i Hieronima, w sposób jednoznaczny uwypuklają prawdę, że rodzina winna być właściwym środowiskiem sprzyjającym wychowaniu potomstwa. Na podstawie analizy pism naszych Autorów przekonujemy się, że pierwszymi wychowawcami dziecka są przede wszystkim rodzice, którzy muszą pod tym względem spełniać określone wymagania, właściwe dla matki i ojca. Lektura dzieł, będących przedmiotem naszego zainteresowania, pozwala wpierw na stwierdzenie, iż ilościowo więcej wypowiedzi na ten temat znajdujemy w *Listach* Hieronima, aniżeli *Kobiercach* Klemensa.

Tak więc Hieronim, pisząc na temat wymagań stawianych matce jako wychowawczyni dziecka, pochwala na przykład Paulę za to, że jest ona kobietą do głębi pobożną[38], co dało się również zauważyć po śmierci jej męża, kiedy to jeszcze silniej związała się z Bogiem[39]. Te same słowa wypowiedział także pod adresem matki adresatki listu do Furii, Tycjany, gdy z uznaniem pisał o jej głębokiej wierze, podejmowanych umartwieniach, udzielanej jałmużnie ubogim, poszanowaniu osób duchownych, pokorze w sercu i odzieniu oraz umiarkowaniu w mowie[40]. Te pochwały odnosiły się także do matki Rustyka, którą Autor oceniał jako religijną i świętą[41].

Wszystkie te spostrzeżenia Hieronima zgodne są z tym, co także stanowiło przedmiot zainteresowania Klemensa. Mówiąc bowiem na temat obowiązków żony Aleksandryjczyk jest zdania, że winna ona być swemu małżonkowi pomocna także w zakresie wiary w Jezusa Chrystusa[42]. Niewątpliwie, Hieronim kierując się ówczesnym podziałem ról, jakie spełniali w ramach rodziny ojciec i matka wobec córek i synów, przypomina, że matka dla córki winna być nauczycielką, którą ma ona naśladować[43], a nie odwrotnie[44], być podobna do tej, o której czytamy w innym miejscu, że wychowywała, pielęgnowała i nauczała

[36] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 68, 1; zob. G. Delling, *Eheleben*, RACh IV 703.

[37] Hieronymus, *Epistola* 107, 1, PL 22, 868: „Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem", ŹMT 61, 149.

[38] Por. Hieronymus, *Epistola* 108, 4, PL 22, 880.

[39] Por. tamże 108, 5, PL 22, 880-881.

[40] Por. Hieronymus, *Epistola* 54, 6, PL 22, 552.

[41] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 6, PL 22, 1075.

[42] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 18, 108, 1, GCS 52, 246: „καὶ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν βοηθός"; zob. F. Drączkowski, *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 123.

[43] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 9, PL 22, 875.

[44] Por. Hieronymus, *Epistola* 117, 11, PL 22, 959.

dziewice[45]. Z tego też względu konieczna jest stała obecność matki przy dziecku, a gdy jest to córka, to jedynie w towarzystwie matki może ona pojawiać się w miejscach publicznych, także i w kościele, obie powinny też spędzać czas podczas obchodzonych wigilii i nocnych czuwań[46]. Również w sytuacji gdy matka udaje się w podróż, nie powinna zostawiać córki samej w domu, gdyż ta „winna umieć żyć w obecności matki". Pozostawianie zaś jej samej w domu powinno córkę napełniać lękiem[47].

Okazuje się, że Hieronim, choć chyba najwięcej w swych listach pisał na temat wychowania córki przez matkę, to jednak nie pominął też faktu, że matka może także wychowywać własnego syna. Dla Strydończyka takim przykładem była Kornelia, matka Grakchów (II w. prz. Chr.), która, jak zauważa, w znaczny sposób przyczyniła się do ich wymowy[48] a także matka Rustyka, która wysłała go do Rzymu po odbytych studiach w Galii[49].

To, że matka może być dla syna wychowawczynią, dostrzegał również Klemens[50], o czym świadczy jego wypowiedź, w której powołuje się na przykład Arete, córki Arystypa z Cyreny (ok. 435-366), ucznia Sokratesa i założyciela szkoły filozoficznej, która wychowywała swego syna Arystypa, zwanego Metrodidaktos, co oznacza według naszego Autora, „uczonego przez matkę"[51].

W procesie wychowawczym ważną rolę odgrywa przede wszystkim ojciec. Dla Hieronima takim przykładem jest ojciec mówcy rzymskiego, Hortensjusza (114-50), który ucząc swego syna wymowy, swym przykładem wywierał wpływ na jego postępowanie[52]. Znaczenie wychowawcze ojca w rodzinie dostrzegał także Klemens, który przyznawał mu pod tym względem pierwszorzędną rolę, zwłaszcza wobec syna. Pisząc bowiem o gnostyku, a więc prawdziwym chrześcijaninie, zauważa:

> „gnostyk okazuje się prawdziwym mężczyzną nie przez wybór dla siebie życia samotnego, lecz tym «zwycięża mężów», że troszcząc się o małżeństwo, płodzenie dzieci oraz opiekę nad domem jednocześnie nie wykazuje wrażliwości ani na rozkosz, ani na ból. Mimo kłopotów o dom nie daje się oderwać od miłości do Boga, zwycięsko wychodząc z wszelkiej próby, na jaką tylko wystawia go sytuacja ojca rodziny, męża, pana służby i właściciela majętności"[53].

Porównując go z mężczyzną niezamężnym, podkreśla, że choć ten:

> „przewyższa go w zakresie własnego zbawienia, to jednak ojciec przewyższa

[45] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 13, PL 22, 877.
[46] Por. tamże 107, 9, PL 22, 875.
[47] Por. tamże 107, 11, PL 22, 876, ŹMT 61, 156.
[48] Por. tamże 107, 4, PL 22, 871-872; Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 6.
[49] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 6, PL 22, 1075.
[50] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 141, 2.
[51] Tamże IV 19, 122, 1, GCS 52, 302: „τὸν Μητροδίδακτον ἐπικληθέντα ἐπαίδευσεν".
[52] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871-872.
[53] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 12, 70, 7, GCS 17, 51, Niemirska-Pliszczyńska II 274.

> go swą pieczą o życie całej rodziny ucieleśniając nieudolnie i w miniaturze odbicie prawdziwej Opatrzności”[54].

Dla Klemensa ojcem jest więc ten, który kształci i wychowuje, ponieważ „mądrość z samej swej natury ujawnia tendencję do udzielania się i ludzi buduje”[55], co oznacza, że w przekonaniu Aleksandryjczyka „ojciec jest pierwszą przyczyną sprawczą procesu nauczania”[56]. To wychowywanie potomstwa oraz jego kształcenie musi się jednak, zdaniem Klemensa, odbywać „w Panu i zgodnie z wolą Logosu”[57]. Ta myśl obecna jest także w innym miejscu, w którym Autor przyznaje:

> „Ojciec uczy swego syna (jeśli jest to potomek męski) i nie daje się rozdzielić z przykazaniami Bożymi i nadzieją, stale przy tym wyraża Bogu swą wdzięczność, podobnie jak owe istoty, które wedle alegorycznego opowiadania Izajasza (Iz 6, 2), sławiły Boga”[58].

Już w świetle powyższych wypowiedzi pod adresem matek i ojców, można stwierdzić, że obaj nasi Autorzy szczególny nacisk kładą na to, aby rodzice, jak to precyzuje Hieronim, byli osobami wierzącymi[59], oraz stanowili przykład dla dziecka tak, aby ich postępowanie, które bardziej uczy niż wypowiadane słowa, nie prowadziło go do grzechu[60]. To oznacza, że odpowiedzialność, jak podkreśla Hieronim, za dorosłe i samodzielne dzieci spada na rodziców, szczególnie zaś za niedorosłe[61]. Ta odpowiedzialność zwiększa się zwłaszcza wtedy, gdy rodzice, na mocy ślubu, postanowili oddać córkę na służbę Bogu[62].

Na podstawie lektury analizowanych pism obu Autorów możemy się przekonać, że Hieronim, w odróżnieniu od Klemensa, poszerza zakres odpowiedzialności za wychowanie, ponieważ włącza w jego proces, obok matki i ojca, także krewnych. Potwierdzenie tego znajdujemy w skierowanej do Lety radzie, aby swą córkę Paulę oddała wpierw babce, noszącej to samo imię, oraz ciotce Eustochium, przebywającym w klasztorze, które winny być dla niej przykładem do naśladowania; za nimi też córka powinna tęsknić[63]. Według bowiem naszego Autora, Paula przebywając w towarzystwie swej ciotki, bę-

---

[54] Tamże VII 12, 70, 8, GCS 17, 51: „τῆς τῇ ἀληθείᾳ προνοίας”, Niemirska-Pliszczyńska II 275.

[55] Tamże I 1, 1, 3, GCS 52, 3, Niemirska-Pliszczyńska I 2.

[56] Tamże VIII 9, 25, 4, GCS 17, 96: „ὁ μὲν πατὴρ αἴτιόν ἐστι προκαταρκτικὸν τῆς μαθήσεως”, Niemirska-Pliszczyńska II 330.

[57] Tamże III 15, 98, 4, GCS 52, 241: „τῷ γὰρ κατὰ λόγον τεκνοποιησαμένῳ καὶ ἀναθρεψαμένῳ καὶ παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ”, Niemirska-Pliszczyńska I 286; zob. tamże VII 12, 80, 4; Drączkowski, *Świętość małżeństwa i rodziny*, s. 123.

[58] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 12, 80, 4, GCS 17, 57, Niemirska-Pliszczyńska II 282.

[59] Por. Hieronymus, *Epistola* 14, 3, PL 22, 349.

[60] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 9, PL 22, 875; zob. L. Cignelli, *La „Famiglia-modello” nella Chiesa patristica*, „Liber Annus” 32 (1982) 177; Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 163.

[61] Por. tamże 107, 6, PL 22, 873.

[62] Por. tamże 107, 6, PL 22, 873-874.

[63] Por. tamże 107, 13, PL 22, 877.

dzie miała w niej towarzyszkę świętości: będąc z nią razem winna na nią patrzeć, kochać, podziwiać jako tę, „której mowa, strój i gesty są nauką cnót”[64].

Życzeniem Hieronima wypowiedzianym z kolei wobec babci, było to, aby starała się w swej wnuczce szukać tych cech, które kiedyś zaszczepiła swej córce, ponieważ, jak czytamy, „wychowywała, pielęgnowała i nauczała dziewice”[65]. Dziecko wychowywane w takim klimacie, jak podkreśla Hieronim, będzie człowiekiem szczęśliwym, ponieważ dzięki „cnotom babki i ciotki” stanie się szlachetniejsze świętością, aniżeli pochodzeniem[66].

W tym procesie wychowawczym swoją rolę pełnił także dziadek, który pomimo że sam jeszcze daleki był od wiary[67], winien ze swą wnuczką, zdaniem Strydończyka, bawić się i otaczać ją troskliwymi pieszczotami[68].

W wychowywaniu dziecka, a szczególnie dziewczynki, jak dowiadujemy się z tego samego listu Hieronima, pomagała także piastunka (*nutrix*), wobec której Autor stawiał również wysokie wymagania moralne. Nie może to więc być, w jego przekonaniu, osoba obciążona nałogiem pijaństwa[69], popełniająca grzechy rozpusty, ani też zajmująca się plotkarstwem, ale kobieta skromna[70].

Z wypowiedzi naszego Autora wynika także, że wychowawczynią dziewczynki powinna być kobieta głęboko wierząca, poważna, charakteryzująca się dobrymi obyczajami i wstydliwością[71] oraz powściągliwością w mowie[72]. Będzie bowiem uczyć przykładem swego życia i przyczyni się do rozbudzenia u dziecka wiary, czego wyrazem będą wdrażane w jego życie różne praktyki religijne[73]. Te zalety opiekunki sprawią też, że nie tylko wspomniana już w tym miejscu młodziutka Paula, ale także Pakatula, na temat której czytamy w liście do Gaudencjusza, ukształtują swe umysły w cnocie[74]. Wychowawczyni, spełniająca te kryteria, winna też umieć prowadzić z dzieckiem zajęcia praktyczne tak, by dziewczynce od wczesnych lat przekazać tego rodzaju umiejętności[75].

Z listów Hieronima dowiadujemy się również tego, że bardzo ważną rolę w kształceniu, zwłaszcza synów, odgrywają nauczyciele, którym należy sta-

---

[64] Tamże: „cuius et sermo, et incessus, et habitus, doctrina virtutum est”, ŹMT 61, 158.

[65] Tamże: „quae longo usu didicit nutrire, servare, docere virgines”.

[66] Por. tamże 107, 13, PL 22, 877: „quae per aviae amitaeque virtutes nobilior est sanctitate, quam genere”.

[67] Por. tamże 107, 1, PL 22, 868.

[68] Por. tamże 107, 4, PL 22, 872; zob. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 155.

[69] Por. tamże 107, 4, PL 22, 872: „Nutrix ipsa non sit temulenta”; tamże 128, 3, PL 22, 1098: „non multo vino dedita”.

[70] Por. tamże 107, 4, PL 22, 872: „non lasciva, non garrula: habeat modestam gerulam”; tamże 128, 3, PL 22, 1098: „otiosa atque verbose”.

[71] Por. tamże 107, 4, PL 22, 872: „nutricium gravem”.

[72] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 4, PL 22, 1098.

[73] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 9, PL 22, 875.

[74] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 3, PL 22, 1098: „quae animum puellarem ad virtutem instituant”.

[75] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 3, PL 22, 1098.

wiać wysokie wymagania, bacząc by były nimi osoby odpowiednie wiekiem, życiem i wykształceniem. Jako przykład człowieka spełniającego te kryteria przywołuje osobę filozofa Arystotelesa, który uczył i wychowywał syna króla Filipa Macedońskiego[76] – Aleksandra Wielkiego (356-323), w przeciwieństwie do jego poprzedniego wychowawcy Leonidesa, którego wady przejął i później nie mógł się oduczyć ów „potężny król i zdobywca świata"[77].

Podsumowując w tym miejscu refleksje obu Autorów, a zwłaszcza Hieronima, na temat osób odpowiedzialnych za wychowanie młodego człowieka, należy podkreślić, iż Strydończyk najwięcej słów pochwały wypowiedział pod adresem tych, którzy podjęli się w sposób odpowiedzialny kierować procesem wychowawczym. Potwierdza to jego list adresowany do Demetriady, w którym z uznaniem wypowiada się pod adresem matki Juliany i babki Proby, za wychowanie swej córki i wnuczki[78], ponieważ, jak podkreśla w liście do Salwiny, „wielką zasługą w oczach Bożych jest dobrze wychować dzieci"[79], na co także zwracał uwagę Klemens, gdy pisał:

> „dla tych, którzy z wolą Logosu płodzą dzieci, wychowują je i kształcą w Panu, oczekuje określona zapłata[80].

Wszelkie natomiast przejawy zaniedbania matki wobec dziecka, Hieronim nie tylko poddawał krytyce[81], ale brak troski o rozwój duchowy dziecka poświęconego Bogu nazywał świętokradztwem[82], zaś za zbrodnię uważał fakt nie ochrzczenia dziecka[83]. Hieronim wypowiadając te słowa miał jednak na uwadze możliwość, że może mieć miejsce i taka sytuacja, kiedy to matka nie czuje się na siłach, aby sprostać trudnościom w wychowaniu córki. Wtedy to rozwiązaniem tego problemu jest, jego zdaniem, oddanie córki do klasztoru[84].

III. CZŁOWIEK PODMIOTEM PROCESU WYCHOWAWCZEGO

Obaj autorzy, poruszając problem wychowania człowieka oraz osób za nie odpowiedzialnych, musieli także wypowiedzieć się na temat dziecka, rozumianego jako podmiot procesu wychowawczego. Nie zawsze jednak po-

---

[76] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871: „Magister probae aetatis et vitae, eruditionisque est eligendus"; zob. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 23.

[77] Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 872, ŹMT 61, 152.

[78] Por. Hieronymus, *Epistola* 130, 2, PL 22, 1108.

[79] Hieronymus, *Epistola* 79, 7, PL 22, 728: „Non est parvi apud Deum meriti, bene filios educare", ŹMT 55, 240.

[80] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 15, 98, 4-5: „Τῶ γὰρ κατὰ λόγον τεκνοποιησαμένῳ καὶ ἀναθρεψαμένῳ καὶ παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ καθάπερ καὶ τῷ διὰ τῆς ἀληθοῦς κατηχήσεως γεννήσαντι κεῖταί τις μισθὸς".

[81] Por. Hieronymus, *Epistola* 127, 4, PL 22, 1090.

[82] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 784: „sacrilegii reus est".

[83] Por. tamże 107, 6, PL 22, 784: „scelus referri ad eos, qui dare noluerint".

[84] Por. tamże 107, 13, PL 22, 877: „Nutriatur in monasterio".

zytywnie zapatrywano się na wydawanie na świat potomstwa. Zauważa to przede wszystkim Klemens, który przytacza niektóre poglądy przedstawicieli świata greckiego, potwierdzające taką postawę[85]. Mówiąc zaś to, powołuje się na wypowiedzi przedstawiciela jońskich filozofów przyrody, Heraklita z Efezu (ok. 544-484), i uważa także, że tę opinię podzielał późniejszy filozof, lekarz, przyrodnik i poeta grecki Empedokles z Agrigentum (ok. 495-435)[86], a nawet, jego zdaniem, doszukać się jej można także w wypowiedziach Sybilli i poety Homera (VIII w. prz. Chr.)[87]. Tenże Aleksandryjczyk przytacza też poglądy poety elegijnego, Teognisa z Megary (VI w. prz. Chr.), który narodziny człowieka miał uważać za coś złego[88], a także tragika greckiego, Eurypidesa (ok. 485-406), który każe wysławiać człowieka zmarłego i zastanawia się, czy życie jest śmiercią, czy życiem jest śmierć[89]. Tenże tragik utrzymywał również, że czymś lepszym dla człowieka jest nie rodzić się, aniżeli żyć. Rodzenie bowiem, jego zdaniem, sprawia ból, który się potęguje gdy się okaże, że urodzone dziecko było złym dzieckiem[90]. Stąd też biorąc pod uwagę te trudności, człowiek nie powinien wydawać na świat potomstwa[91]. Klemens kontynuując swą refleksję o powstrzymywaniu się od wydawania na świat potomstwa, informuje, iż z tych samych powodów, o których wypowiadał się już Eurypides, prawdopodobnie również pitagorejczycy powstrzymywali się od życia płciowego: żenili się, ale tylko dla spłodzenia potomstwa, potem zaś „wzywali do wstrzymania się od rozkoszy seksualnej"[92].

Analizując *Kobierce* Aleksandryjczyka możemy się przekonać, iż odwoływał się on także do dialogu filozoficznego *Fedon*, autorstwa filozofa Platona (427-347) i wnioskował, że ten uczeń Sokratesa stał na stanowisku, iż przyczyną największych nieszczęść jest przyjście człowieka na świat[93]. Komentując tę opinię Klemens dochodzi do wniosku, że Platon już przed gnostykiem Marcjonem (I w.) negatywnie odnosił się do seksualnego współżycia, którego skutkiem jest poczęcie człowieka[94]. Na potwierdzenie tego Aleksandryjczyk,

[85] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 22, 1.

[86] Por. tamże III 3, 14, 1-2, GCS 52, 201-202 (ich wypowiedzi): Heraclitus, frgm. 20, ed. H. Diels: *Vorsokratiker* I 155; Empedocles, frgm. 118, 124 i 125, ed. H. Diels: *Vorsokratiker* I 359, 361 i 362, Niemirska-Pliszczyńska I 236-237.

[87] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 14, 3, GCS 52, 202: *Oracula Sibyllina* frgm. 1, 1; Homerus, *Odyssea* XVIII 130.

[88] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 15, 1.

[89] Por. tamże III 3, 3, 15, 2-3, GCS 52, 202, Niemirska-Pliszczyńska I 236; zob. Euripides, *Cresphontes* frgm. 449, w: *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (= TGF), vol. 5, ed. R. Kannicht, Göttingen 2004, 498; Euripides, *Polyidus* frgm. 638, TGF vol. 5, s. 560.

[90] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 22, 2; Euripides, Frgm. inc. 908, TGF vol. 5, s. 652-653.

[91] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 22, 3; tamże III 3, 23, 1- 2; zob. Euripides, *Adespota* 111, TGF vol. 5, s. 862; *Iphigenia in Aulida* 161-163; *Antiope* frgm. 211, TGF, vol. 5, s. 423; *Supplices* 269.

[92] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 24, 1, GCS 52, 206, Niemirska-Pliszczyńska,I 242.

[93] Por. tamże III 3, 17, 4; Plato, *Phaedo* 66B; 69C.

[94] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 18, 3.

zmieniając nieco tekst Platona, podkreśla, iż ten filozof nie tylko na pierwszym miejscu stawiał „rozkosz umysłowo interesującej rozmowy”[95] ale także unikał obcowania seksualnego[96], będąc przekonanym, że narodziny człowieka są czymś złym[97]. Kontynuując swą refleksję na temat stosunku niektórych przedstawicieli przedchrześcijańskiego świata starożytnego do pojmowania życia, Klemens cytuje także rozważania ojca historii, Herodota z Halikarnasu (ok. 485-425), który ustami ateńskiego męża stanu i poety, Solona (ok. 640-560) miał twierdzić, iż każdy człowiek jest trafem losu[98]. Przypomina on również opowiadanie Herodota o dwóch braciach – Kleobisie i Bitonie, którzy kochali bardzo swą matkę i w czasie świąt Hery pragnęli ją zawieść do świątyni zaprzęgając się do wozu. Matka prosiła bogów dla nich o największe szczęście. Oni jednak zesłali im we śnie śmierć. Klemens komentując to opowiadanie uważa, że gani ono urodzenie człowieka, a pochwala jego śmierć oraz uzupełnia je stwierdzeniem Homera, iż los człowieka podobny jest do nietrwałych liści[99].

Dokonując oceny powyższych poglądów nasz Autor jest zdania, że nie tylko grzeszą przeciw Bogu ci, co „pod zbożnym pretekstem przestrzegają wstrzemięźliwości [...], pouczają, że nie należy zawierać małżeństwa i płodzić dzieci, gdyż w ten sposób sprowadza się na świat dla poszczególnych osób nieszczęście, a zwłaszcza śmierć”[100], ale też dopuszczają się bluźnierstwa „przeciw Bogu i misterium stworzenia świata” ci, co spotwarzają narodziny człowieka[101]. Z tego też tytułu, jak sam podkreśla, rodzenie potomstwa nie może być przez nikogo uważane za przekleństwo[102] i dlatego należy odrzucić błędne poglądy reprezentowane przez takich gnostyków, jak Kasjan, Marcjon, Walentyn, oraz doketyzm[103].

Lektura dzieła Klemensa nie ogranicza się jednak tylko do negatywnej oceny przytoczonych przez Autora poglądów starożytnych autorów, ale zawiera także naukę podkreślającą prawdę, że wydawanie na świat potomstwa winno dokonywać się z wielką roztropnością. Aleksandryjczyk bowiem tłumacząc

---

[95] Tamże III 3, 18, 4, GCS 52, 204; zob. Plato, *Respublica* I 328D.

[96] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 4; zob. Plato, *Respublica* I 329C.

[97] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 19, 1; zob. Plato, *Phaedo* 62B.

[98] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 16, 1, GCS 52, 203: „ὦ Κροῖσε πᾶς ἄνθρωπός ἐστι συμφορή”; zob. Herodotus I 32. Według J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej, cytat Klemensa przekazany w metrum jambicznym, różni się od cytatu Herodota pisanego prozą, zob. Niemirska-Pliszczyńska I 328, przypis 24.

[99] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 16, 2, GCS 52, 203: „οἵη περ φύλλων γενεή τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν ˝Ομηρος λέγει”, Niemirska-Pliszczyńska I 238; zob. Herodotus, I 31; Homerus, *Ilias* VI 146.

[100] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 6, 45, 1, GCS 52, 216-217, Niemirska-Pliszczyńska I 254-255.

[101] Por. tamże III 17, 102, 2, GCS 52, 243, Niemirska-Pliszczyńska I 289.

[102] Por. tamże III 15, 98, 5.

[103] Por. tamże III 17, 102, 3.

przepisy Prawa Starego Testamentu głosi tezę, iż ono chcąc zaprowadzić porządek moralny nakazuje, by ludzie decydowali się na zawieranie roztropnych małżeństw i w tym też duchu płodzili dzieci[104]. Biorąc to zaś pod uwagę, małżeństwo nie powinno być zawierane z powodu namiętności, gdyż człowiek nie jest dzieckiem „pożądania, ale woli"[105]. Tak więc ten, kto się ożenił w celu wydania na świat potomstwa, winien ćwiczyć w sobie cnotę powściągliwości, „aby nie tyle z pożądania własnej żony, którą winien kochać, ile z uświęconej i roztropnej woli płodził dzieci"[106]. Innymi słowy, Autor nasz wypowiadając te prawdy, stara się przestrzec przed niebezpieczeństwem popadania w dwie skrajności, polegające na tym, że jedni, pod pozorem trudności małżeńskich, powstrzymują się od małżeństwa popadając w nienawiść wobec ludzi, a drudzy, którzy tkwiąc w małżeństwie „zażywają w nim wszelkich rozkoszy upodabniając się do zwierząt"[107]. Stąd też dla Klemensa bezdzietność jest dla małżonków wielkim brakiem[108] i bólem[109].

Porównując treść listów Hieronima z tym, co naucza Klemens, musimy jednak zauważyć, iż Hieronim nie dokonuje w nich tak szczegółowego przeglądu i oceny poglądów, dotyczących zasadności lub jej braku, gdy chodzi o wydawanie na świat potomstwa, ale jak to wynika z jego wypowiedzi, dziecko jest dla niego darem Bożym[110], co można również w sposób pośredni wywnioskować z nauczania Klemensa. Obaj jednak Autorzy zgodni są co do tego, że zrodzone przez rodziców dziecko powinno być, jak to precyzuje Klemens, poddane procesowi wychowania i kształcenia w Panu[111].

W odróżnieniu natomiast od Klemensa, Hieronim wyraźnie zaznacza, że dziecko (tu ma na myśli małą Pakatulę) nie wszystko rozumie, co się do niego mówi[112]. Pomimo tego jednak ten proces wychowawczy, jak to wynika z kolei z postawionego przez Strydończyka pytania, winien rozpocząć się od najwcześniejszych lat, ponieważ dziecko będąc osobą niedorosłą i słabą „nie zdaje sobie sprawy z różnicy pomiędzy dobrem a złem"[113], a będąc jeszcze dzieckiem, jak czytamy dalej, rozumuje jak dziecko, aż do czasu osiągnięcia wieku rozumnego, kiedy to stanie się odpowiedzialne za swe postępowanie[114]. Te

---

[104] Por. tamże III 6, 46, 2.

[105] Tamże III 7, 58, 1-2, GCS 52, 222: „οὐ γάρ ἐσμεν ἐπιθυμίας τέκνα ἀλλὰ θελήματος", Niemirska-Pliszczyńska I 262.

[106] Tamże.

[107] Tamże III 9, 67, 2, GCS 52, 226, Niemirska-Pliszczyńska I 267.

[108] Por. tamże II 139, 5 - 140, 1; zob. P. Blomenkamp, *Erziehung*, RACh VI 526.

[109] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 9, 67, 1.

[110] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 3, PL 22, 870; zob. Blomenkamp, *Erziehung*, RACh VI 526.

[111] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 15, 98, 4, GCS 52, 241: „παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ".

[112] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 1, PL 22, 1096.

[113] Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 873: „quanto magis lactens et fragilis, quae iuxta sententiam Domini, ignorat dexteram et sinistram, id est, boni et mali differentiam"; zob. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 154.

[114] Por. tamże. W tym miejscu Autor czyni aluzję do symboliki związanej literą pitagorejską Y,

słowa, wypowiedziane przez Hieronima, oznaczają, że należy czynić wszystko, aby dziecko poddało się temu wychowawczemu procesowi. Potwierdza to tym razem i Klemens, który uczy, że „każdy kto pozwala się wychowywać, przez posłuszeństwo w stosunku do wychowującego, staje się jego synem”[115]. Nie tylko więc, naszym zdaniem, dla Klemensa istotnym jest synostwo pochodzące ze zrodzenia fizycznego, ale także drugie, tym razem duchowe „usynowienie” człowieka, podczas dokonującego się procesu wychowawczego, co, jak już mogliśmy się przekonać, potwierdzał ten Autor, gdy mówił, że ojcem jest ten, którzy kształci.

IV. PRZEDMIOT FORMACJI

Ostatni punkt naszego opracowania stanowić będzie próbę odpowiedzi na pytanie, co powinno być przedmiotem wychowania młodego człowieka. Z lektury pism naszych autorów wynika, że szczególną wagę przywiązywali oni do formacji religijnej, moralnej i intelektualnej. W takiej też kolejności przybliżymy to zagadnienie.

1. Formacja religijna. Religijna formacja młodego człowieka, jak to wynika z wypowiedzi Hieronima, rozpoczyna się od momentu przyjęcia chrztu świętego[116]. Celem tej formacji, jak zaznacza ten Autor, jest pogłębienie duchowe człowieka, polegające na uczeniu się i słuchaniu tego co należy do bojaźni Bożej[117], wzrastaniu „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i ludzi” (Łk 2, 52)[118], a więc takie ukształtowanie duszy „by stała się ona świątynią Pana”[119], niejako „miejscem” Jego zamieszkiwania w człowieku. Tego trudu podjęła się, jak informuje nas Strydończyk, Paula wobec swej córki Eustochium, którą poświęconą Chrystusowi pozostawiła, jak czytamy, „bogatą w łaskę wiary”[120].

Ta prawda o znaczeniu, jakie należy przywiązywać do formacji religijnej, prowadzącej do osobistej świętości, obecna jest również w *Kobiercach* Klemensa, który powołując się na Ewangelię św. Jana (J 3, 6) podkreśla, że słowa tego Ewangelisty mówiące o tym, że „to co się rodzi z Ducha, jest Duchem”, odnosi się „nie tylko do urodzin, lecz i do nauczania”[121]. Stąd więc, powołując

---

która wyobrażała życie ludzkie. Jedno ramię tej litery oznaczało cnotę, zaś drugie występki; zob. także Persius, *Satirae* 3, 56-67; Ausonius, *Idyllio* 16.

[115] Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 1, 2, 1, GCS 52, 3-4: „υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος καθ᾽ ὑπακοὴν τοῦ παιδεύοντος”, Niemirska-Pliszczyńska I 2.

[116] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 873.

[117] Por. tamże 107, 4, PL 22, 871: „Nihil aliud discat audire, nihil loqui, nisi quod ad timorem Dei pertinet”.

[118] Tamże 107, 7, PL 22, 874, ŹMT 61, 154.

[119] Tamże 107, 4, PL 22, 871: „Sic erudienda est anima, quae futura est templum Dei”, ŹMT 61, 151.

[120] Hieronymus, *Epistola* 108, 2, PL 879, ŹMT 61, 160.

[121] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 12, 84, 3, GCS 52, 234-235: „οὕτω τὸ ἐκ πνεύματος

się z kolei na nauczanie św. Pawła (1Kor 7, 14) zauważa, że świętość staje się udziałem dzieci, „które są miłe Bogu, gdyż słowa Pańskie zaręczyły z Nim ich dusze”[122]. Innymi słowy, Aleksandryjczyk dzieląc się tymi przemyśleniami stara się przekonać, że dusza młodego człowieka poddana formacji religijnej jest poprzez słowa Pana uświęcona jako oblubienica Chrystusa[123]. To więc oznacza, że wychowywanie potomstwa, zdaniem Klemensa, dokonywać się musi „w Panu i zgodnie z wolą Logosu”[124].

Ta myśl znajduje, naszym zdaniem, swe praktyczne zastosowanie u Hieronima, który przypomina adresatce swego listu, że nie należy dziecku dawać do ręki apokryfów, ze względu na obecność błędów dogmatycznych, ale w ich miejsce zalecać pisma biskupa Kartaginy –Cypriana († 258), listy biskupa Aleksandrii – Atanazego († 373), oraz pisma biskupa Poitiers – Hilarego († 367)[125]. Oprócz lektury tych autorów, wielką wagę przywiązywał Strydończyk przede wszystkim do zapoznawania dziecka z Pismem Świętym[126], z którego każdego dnia winno ono odrabiać jakieś zadanie[127]. To właśnie zamiast klejnotów i jedwabi Biblia, jak przekonuje Autor, winna być ukochana przez dziecko. Mówiąc to podkreśla jednak, aby nie tyle pokochało zewnętrzny wygląd Pisma Świętego, a więc malowidła ze złota i purpury na babilońskiej skórze, lecz jego „poprawną i z erudycją dla dobra wiary wykonaną interpunkcję (*distinctio*)”[128].

Hieronim, jak można się przekonać czytając jego listy, nie tylko ograniczał się do zachęty, by studiować Pismo Świete, ale podał niemal cały program i kolejność przebiegu tego studium i cel, jakiemu ma ono służyć. Tak więc w pierwszej kolejności córka adresatki listu powinna uczyć się Psałterza, sycąc się „słodyczą psalmów”[129], odnajdując, jak czytamy, w tych pieśniach rozrywkę. Z kolei przypowieści Salomona winny ją przygotowywać do życia, a lektura ksiąg Eklezjastesa winna ją uzdolnić do pogardzania rzeczami tego świata, zaś w księdze Joba winna szukać przykładów męstwa i cierpliwości. To studium nie może też pomijać ksiąg Nowego Testamentu. Dopiero jednak w końcowej fazie Autor proponuje, by dziecko zapoznało się z księgą *Pieśni nad Pieśniami*, już bez obawy, jak czytamy, niezrozumienia duchowego sensu tego *epitalamium*, które mogłoby ją zranić, gdyby od niego zaczęła lekturę[130].

πνεῦμα οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μάθησιν”, Niemirska-Pliszczyńska I 278.

[122] Tamże.

[123] Por. A. Lumpe – H. Karpp, *Eltern*, RACh IV 1208.

[124] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 15, 98, 4, GCS 52, 241; tamże VII 12, 80, 4; zob. Drączkowski, *Świętość małżeństwa i rodziny*, s. 123.

[125] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 12, PL 22, 877.

[126] Por. tamże 107, 7, PL 22, 874.

[127] Por. tamże 107, 9, PL 22, 875.

[128] Por. tamże 107, 12, PL 22, 876. Hieronimowi chodzi o znaki krytyczne, które ułatwiają właściwe zrozumienie tekstu.

[129] Por. tamże 107, 4, PL 22, 871: „Psalmis dulcibus imbuatur”.

[130] Por. tamże 107, 12, PL 22, 876.

Autor ten z uznaniem wypowiada się o matce Pauli, która nakłaniała go, by był dla niej i dla jej córki przewodnikiem w lekturze Starego i Nowego Testamentu[131]; podzielał także radość z tego, że dziewczynka „już w kołysce umiała śpiewać «Alleluja»”[132], pochwalał za to dorosłą już Blezylę, która aż do swej śmierci czytała księgi proroków i Ewangelię[133].

Do formacji religijnej dziecka – kontekst mówi tu jedynie o dziewczynce – przyczynia się także jego obecność wraz z matką w kościele, co przypominać ma takie samo wydarzenie z życia Chrystusa (Łk 2, 41-50)[134]. Z kolei w towarzystwie opiekunki i z jej udziałem winny mieć miejsce również inne praktyki religijne, jak: odmawianie i to często w nocy psalmów, śpiewanie porannych hymnów, czy też stawanie „w szeregu o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej oraz składanie ofiary wieczornej przy zapalonej świeczce”[135]. Tak też postępowała na przykład zmarła córka Pauli, Blezyla, która będąc mężatką odznaczała się wyjątkową gorliwością w modlitwie[136]. Ta praktyka codziennej modlitwy, której wyrazem jest lektura i śpiew psalmów, winna mieć miejsce również po jedzeniu[137].

W przekonaniu Hieronima, do kształtowania formacji religijnej dziecka przyczyniają się nie tylko czuwania, ale również posty, przy pomocy których umartwia się ciało, a przez praktykowaną wstrzemięźliwość pokonuje się pożądliwość[138]. Ten post jednak winien być, zwłaszcza gdy chodzi o dziewczynkę, stosowany z umiarem, ponieważ w młodym wieku należy unikać długich i nieumiarkowanych, trwających tygodniami postów, polegających również na rezygnacji ze spożywania owoców i z dodawania oliwy do pokarmów, ale „ma tak jeść, by jej starczyło sił na później”[139].

Głęboka i pozbawiona błędów wiara, zaszczepiana przez rodziców dziecku od najmłodszych lat, ma je usposobić do mężnego jej wyznawania. Potwierdzenie tego znajdujemy u Hieronima, który uważa, że skoro rodzice są osobami prawdziwie wierzącymi w Chrystusa, to winni oni wspierać także swe dzieci zamierzające walczyć dla Niego[140]. Nie dziwi więc go fakt, że na przykład wspominana Paula nie tylko tęskniła za swą ojczyzną, ale także sta-

---

[131] Por. Hieronymus, *Epistola* 108, 26, PL 22, 902.

[132] Tamże.

[133] Por. Hieronymus, *Epistola* 39, 1, PL 22, 466: „aut Prophetam, aut Evangelium semper in manibus tenebat”.

[134] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 7, PL 22, 874; tamże 107, 9, PL 22, 875; zob. L. Cignelli, *La „Famiglia-modello” nella Chiesa patristica*, „Liber Annus” 32 (1982) 177.

[135] Hieronymus, *Epistola* 107, 9, PL 22, 875, ŹMT 61, 155.

[136] Por. Hieronymus, *Epistola* 39, 1, PL 22, 465: „orandi instantiam”.

[137] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 10, PL 22, 875-876.

[138] Por. tamże 107, 11, PL 22, 876: „Si enim vigiliis et jejuniis macerat corpus suum, et in servitutem redigit; si flammam libidinis et incentiva ferventis aetatis extinguere cupit continentiae frigore”, ŹMT 61, 157.

[139] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875-876, ŹMT 61, 156.

[140] Por. Hieronymus, *Epistola* 14, 3, PL 22, 349.

rała się dowiadywać, czy jej syn i synowa oraz wnuczka „zrywają ze światem i służą Chrystusowi”[141].

Wyrazem głębokiej formacji religijnej dziecka, jak to potwierdzają listy Hieronima, jest takie jej ukierunkowanie, aby ono kiedyś obrało stan dziewictwa poświęconego Bogu. W taki sposób postępowała wobec swego dziecka Paulina, której zamiarem nie było wypełnianie błogosławieństwa Bożego wypowiedzianego w Księdze Rodzaju (1, 28), ani też obowiązku małżeńskiego, ale, jak czytamy, „życzyła sobie dzieci, by mogła rodzić dziewice Chrystusowi”[142]. Z tego też powodu Strydończyk zachęca także ojca Furii, byłego konsula i patrycjusza, aby ten cieszył się, że „zrodził córkę dla Chrystusa, a nie dla świata”[143].

Z kolei osobisty wybór takiej właśnie drogi życia, jak czytamy w liście adresowanym do Demetriady, napełniał radością jej matkę Julianę[144], jak również babkę Probę, które ściskały ją i płakały z radości przyznając, że postąpiła ona zgodnie z ich wobec niej planami, oraz cieszyły się, że „dziewica swym dziewictwem znakomitą rodzinę uczyniła jeszcze znakomitszą”. W ich też przekonaniu ta decyzja „zwiększyła chwałę rodu i złagodziła ból po spaleniu Rzymu”[145]. Wyrazem tej radości było to, że tak matka jak i babka ofiarowały Demetriadzie wszystko, co miała otrzymać z okazji małżeństwa. Uczyniły to też z tego powodu, gdyż nie chciały, by „stała się krzywda Oblubieńcowi [= Chrystusowi]; pragnęły, by tak wyposażona „dawnymi dostatkami, poszła do Oblubieńca”, aby tym, co otrzymała od nich, mogła wspierać potrzebujących[146]. Pochwalając wybór życia w dziewictwie poświęconym Bogu, Hieronim z jednej strony wyraża uznanie dla Pauli, że dzięki swej troskliwości zachowała dziewicą swą córkę, z drugiej jednak strony dziwi się, że nie była zadowolona z wyboru tego właśnie stanu realizowania życia, jakiego dokonała córka i oburzała się, że nie chciała być żoną żołnierza[147].

Słowa krytyki naszego Autora nie tylko nie ominęły tych, co z własnej winy nie chrzcili swych dzieci, ale także dotknęły na przykład matkę, która zaniedbywała swą córkę ofiarowaną przez nią Bogu[148]. Jak możemy przekonać się z innego jego listu, za nieszczęśliwych uważał również takich rodziców i chrześcijan, którzy nie mając doskonałej wiary „do dziewictwa posyłają niekształtne i ułomne córki, ponieważ nie znajdują odpowiednich zięciów”, choć przyznaje też, że można spotkać i takich, którzy uważając się za religijnych „dają dziewicom niewielkie wyposażenie, wystarczające z trudem na ich utrzymanie, zaś cały majątek oddają dzieciom świeckim płci obojga”, co

[141] Hieronymus, *Epistola* 108, 26, PL 22, 902, ŹMT 61, 185.
[142] Hieronymus, *Epistola* 66, 3, PL 22, 640, ŹMT 55, 135.
[143] Hieronymus, *Epistola* 54, 6, PL 22, 552, ŹMT 55, 40.
[144] Por. Hieronymus, *Epistola* 130, 5, PL 22, 1110.
[145] Tamże 130, 6, PL 22, 1110. ŹMT 63, 194-195.
[146] Por. tamże 130, 7, PL 22, 1111, ŹMT 63, 196.
[147] Por. Hieronymus, *Epistola* 22, 20, PL 22, 407.
[148] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 6, PL 22, 873.

miał także uczynić pewien bogaty prezbiter, który „pozostawił bez środków do życia swe dwie córki, które chciały złożyć ślub dziewictwa, a cały majątek przekazał swym synom, by mogli żyć w największym zbytku”[149]. Z takim zachowaniem wobec własnych dzieci, można się, zdaniem naszego Autora, spotkać nierzadko także ze strony niektórych matek.

2. Formacja moralna. Wychowanie człowieka nie może się ograniczać tylko do formacji religijnej, ale musi uwzględniać także formację moralną, co potwierdza Klemens, a w szerszym jeszcze stopniu Hieronim.

Gdy chodzi o Klemensa, to czytając jego *Kobierce* możemy się przekonać, iż poruszając zagadnienie małżeństwa zauważa, że należy się żenić nie tylko ze względu na potrzeby ojczyzny, czy też po to, by pozostawić sukcesję własnym dzieciom, a także, by „doprowadzić świat do maksymalnej doskonałości”[150]. Można więc przypuszczać, że autor tych słów stał na stanowisku, by równolegle z formacją religijną zabiegać także o moralno-ascetyczną, która ma przede wszystkim chronić człowieka przed zepsuciem i upadkiem moralnym[151].

Potwierdzenie tego znajdujemy z kolei u Hieronima, którego szczegółowe pouczenia, adresowane zwłaszcza do dziewcząt mających kiedyś wstąpić do klasztoru, miały za cel to, by człowiek w dzieciństwie nie uczył się tego, czego później będzie się musiał oduczać, ponieważ „z trudem daje się wykorzenić to, czym nasiąkł młody umysł”[152]. Wypełniając niejako to założenie, w odróżnieniu od Klemensa, zawsze jednak w kontekście interesującego nas tematu, Hieronim podaje szereg wskazówek praktycznych, dotyczących tak relacji do świata w szerokim tego słowa znaczeniu, jak i do siebie samego.

Gdy chodzi o postawę, jaką młody człowiek winien zająć wobec świata, nasz Autor uważał, że córka winna być oddana na wychowanie do klasztoru po to, by „nie znała świata, żyła anielsko, by była w ciele bez ciała”[153]. Z tego też powodu wskazanym jest, aby nie wdawała się w rozmowy ze świeckimi, czy też przebywała ze złymi dziewczętami[154].

Aby zaś nie utracić cnoty wstydliwości[155], unikać winna także towarzystwa „pięknie uczesanych i uśmiechających się młodzieńców”[156], swawoli wieku

---

[149] Hieronymus, *Epistola* 130, 6, PL 22, 1111, ŹMT 63, 195.

[150] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 140, 1, GCS 52, 190: „Γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου τὸ ὅσον ἐφ᾽ ἡμῖν συντελειώσεως”, Niemirska-Pliszczyńska I 222.

[151] Por. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 173.

[152] Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 872: „ne discat in tenero, quod ei postea dediscendum est”, ŹMT 61, 152.

[153] Tamże 107, 13, PL 22, 877: „nesciat saeculum, vivat angelice, sit in carne sine carne”, ŹMT 61, 156.

[154] Por. tamże 107, 11, PL 22, 876.

[155] Por. tamże 107, 7, PL 22, 874.

[156] Tamże 107, 9, PL 22, 875, ŹMT 61, 155.

chłopięcego[157], koleżanek szlachetnie urodzonych i pięknie śpiewających, czy służących, które często nie potrafią dochować dyskrecji, ale szukać towarzystwa dziewczyny „poważnej, bladej, zaniedbanej i smutnej”[158]. Kandydatka do życia we wspólnocie zakonnej, nie powinna też w sposób nieumiarkowany spożywać wina, które prowadzi do rozpusty. Mówiąc to zaznacza jednak, że „przed dojściem do dojrzałości niebezpieczna jest dla młodych ludzi ciężka wstrzemięźliwość”. Dlatego też do czasu uzyskania dojrzałości, powinna ona nieco używać wina „ze względu na żołądek”[159]. Nie powinna też jadać publicznie, brać udziału w biesiadach rodziców[160], godach małżeńskich, hucznych zabawach rodzinnych[161], ale jedynie pokrzepiać się przez spożywanie mięsa[162]. Autor poleca również spożywanie jarzyn, mąki, rzadziej zaś ryb[163].

Celem stosowania tak skromnych posiłków jest, według Hieronima, wypracowanie u dziecka nie tylko „cnoty wstrzemięźliwości, polegającej na tym, że nie zna się przedmiotu swych zachcianek”[164], opanowywanie pożądliwości[165], czy też ochrona przed przyzwyczajeniem do życia w zbytku[166], ale ma też swój cel pozytywny, jakim jest uzupełnienie brakujących sił w człowieku[167]. Dlatego też pokarm spożywać należy w takiej ilości, by dziecko zawsze odczuwało głód, ale jednak, by starczyło mu sił na później[168]. Zwraca też uwagę i przestrzega, by córka poświęcona Bogu w dozgonne dziewictwo, nie bawiła się złotem oraz purpurą, ponieważ te rzeczy wyrządzają szkodę jej obyczajom[169]. Dlatego też w liście do Gaudencjusza zauważa, że niektóre matki, poświęciwszy córkę do dziewictwa, mają zwyczaj ubierać ją w ciemną tunikę, okrywać ciemnym płaszczem, pozbawiać głowę i szyję wszelkich ozdób, a czynią tak dlatego, aby córka nie uczyła się w młodości posiadania tego, czego później będzie musiała się pozbyć[170].

Niewątpliwie Hieronim, mając to wszystko na uwadze, wyrażał przekonanie, że córka nie może zapominać o tym, że jej strój winien wskazywać na

[157] Por. tamże 107, 4, PL 22, 871: „Procul sit aetas lasciva puerorum”.

[158] Tamże 107, 9, PL 22, 875, ŹMT 61, 155.

[159] Tamże 107, 8, PL 22, 874: „Dicat iam nunc et vinum non bibere, «in quo est luxuria» (Eph 5, 18). Ante annos robustae aetatis, periculosa est teneris, et gravis abstinentia. Usque ad id tempus, si necessitas postulaverit […] et vino utatur modico propter stomachum”, ŹMT 61, 155.

[160] Por. tamże: „Non vescatur in publico, id est, in parentum convivio”, ŹMT 61, 155.

[161] Por. tamże.

[162] Por. tamże.

[163] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875-876.

[164] Tamże 107, 8, PL 22, 874: „tamen ego arbitror securioris continentiae esse, nescire quod quaeras”, ŹMT 61, 154.

[165] Por. tamże: „ ne videat cibos quos desideret”.

[166] Por. tamże: „non docens luxuriam”.

[167] Por. tamże.

[168] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875-876, ŹMT 61, 156.

[169] Por. tamże 107, 4, PL 22, 872: „in auro atque purpura ludere: […] moribus officit”.

[170] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 2, PL 22, 1096: „ne habere discat in tenero, quod postea ponere compellatur”.

Chrystusa-Oblubieńca, któremu ona została przyobiecana. Dlatego matka nie powinna przekłuwać uszu córce, malować jej ust szminką i purpurą, ozdabiać szyję perłami i złotem, obciążać głowy drogimi kamieniami czy przypalać włosów[171], a obowiązkiem z kolei córki jest wzgardzić jedwabiem, złotymi ozdobami oraz klejnotami[172]. Z tego też powodu gani Pretekstatę, żonę Hymeriusza, stryja Eustochium, za zbytnie posłuszeństwo wobec męża, uważając, że przenosiła je nad Chrystusa i zamieniła dziewicy Eustochium „strój i wygląd, a zaniedbane włosy ozdobnie ułożyła" wbrew złożonemu przez tę dziewczynę ślubowi i na przekór życzeniu matki[173].

Tenże Autor, nie tylko udzielał wskazań dla dziewcząt, mających poświęcić się Bogu, ale także umiał dostrzegać tę skromność u młodych kobiet, które wybrały drogę życia w małżeństwie. Takim przykładem dla niego była młoda, dwudziestoletnia Blezyla, która ubierała się ze skromnością, unikając nadętości i pychy, co odpowiadało jej „wewnętrznemu usposobieniu"[174], ukształtowanemu już w dzieciństwie.

Hieronim nie pominął także troski o higienę osobistą. Jego zdaniem, dziecko, w sytuacji potrzeby, powinno korzystać także z łaźni[175]. Uściśla to nieco dalej zaznaczając, że dziewczynka nie powinna się jednak kapać razem z eunuchami oraz niewiastami zamężnymi, ponieważ, pierwsi „nie pozbywają się usposobienia męskiego, drugie zaś przedstawiają odrażający widok z powodu nabrzmiałych brzuchów"[176]. Kierując te uwagi do adresatki listu Lety, wyraża jednak przekonanie, że nie podoba mu się „mycie u dziewczyny dorosłej", która „powinna wstydzić się siebie samej" i oglądania siebie nagiej[177]. Swoje zaś stanowisko uzasadnia tezą, iż tak jak czuwaniami i postami umartwia się ciało, wstrzemięźliwością gasi płomienie pożądliwości, zaniedbaniem zewnętrznego wyglądu oszpeca się naturalną piękność, to tym bardziej nie powinno się wzniecać uśpionych ogni przebywając w gorącej łaźni[178]. Według Hieronima, oddana na wychowanie do klasztoru dziewczyna znajdzie tam najlepszą okazję, by oduczyć się zwyczaju przysięgania[179], jak również i kłamstwa, które powinno być uważane za świętokradztwo[180].

---

[171] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 5, PL 22, 872-873.

[172] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875-876; tamże 107, 12, PL 22, 876-877.

[173] Por. tamże 107, 5, PL 22, 872, ŹMT 61, 153.

[174] Hieronymus, *Epistola* 39, 1, PL 22, 466: „Humilitas vestium non (ut in plerisque solet) tumentes animos arguebat: sed cum interiori se mente dejecerat".

[175] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 8, PL 22, 874.

[176] Tamże 107, 11, PL 22, 876: „ne virgo Christi cum eunuchis lavet, nec cum maritatis feminis: quia alii non deponunt. animos virorum, aliae tumentibus uteris, praeferunt foeditatem", ŹMT 61, 157.

[177] Por. tamże 107, 11, PL 22, 876: „Mihi omnino in adulta virgine lavacra displicent, quae seipsam debet erubescere, et nudam videre non posse", ŹMT 61, 157.

[178] Por. tamże 107, 11, PL 22, 876: „cur e contrario balnearum fomentis sopitos ignes suscitat?"

[179] Por. tamże 107, 13, PL 22, 877.

[180] Por. tamże 107, 13, PL 22, 877: „mentiri sacrilegium putet".

Klemens Aleksandryjski, chociaż w swych *Kobiercach* nie zajmuje się tym tematem, to nie pomija jednak konieczności troski o zdrowie fizyczne dziecka, które w dużej mierze zależy od zdrowia rodziców. Na potwierdzenie tego przytacza opinię polityka ateńskiego Krytiasza (ok. 460-403), ucznia Sokratesa, który zastanawiał się, co powoduje, że dzieci stają się sprawne fizycznie. Odpowiadając na to pytanie doszedł do wniosku, że powodem tego jest to, iż nie tylko ojciec uprawia ćwiczenia gimnastyczne, intensywnie się odżywia i hartuje swe ciało, ale także matka mającego się narodzić dziecka ma silne ciało i również korzysta z ćwiczeń gimnastycznych[181].

To wychowanie moralno-ascetyczne nie ogranicza się jednak tylko, jak zauważamy w listach Hieronima, do zakazów czy nakazów. Strydończykowi chodziło nie tylko o wypracowanie takich cnót, jak skromność, czy wstrzemięźliwość, ale również o położenie nacisku na to, by młody człowiek nauczył się kochać: tego przede wszystkim powinna dziecka nauczyć matka. Potwierdzenie tego znajdujemy w jednym z listów, z którego wyraźnie wynika, że nie ma nikogo sprawiedliwszego nad matkę, która między dzieci rozdzieliła mienie, wzgardziła bogactwami, ucząc je w ten sposób, co powinno się kochać[182]. Ta myśl Hieronima obecna jest także, w naszym przekonaniu, w wypowiedzi Klemensa, który w kontekście stwierdzenia, że małżeństwo jest pomocą dla człowieka w podeszłym wieku[183], wypowiada przekonanie, iż małżonka wychowuje dzieci, aby one z kolei nauczyły się pielęgnować starych rodziców[184].

3. Formacja intelektualna. Proces wychowawczy, aby był kompletny i wszechstronny, nie może także pomijać formacji intelektualnej, która winna obejmować zarówno dziewczęta, jak i chłopców. Ten rodzaj formacji powinien rozwijać się w wielu aspektach. Nigdy jednak nie może być tak, jak zaznacza Hieronim, aby dziecko poddane tej formacji znienawidziło na zawsze naukę, przed czym m.in. przestrzegał Letę[185]. Z tego też względu należy mieć na uwadze wiek dziecka. Trudno jest bowiem, jak to stwierdza w liście do Gaudencjusza, „pisać do małej dziewczynki, która nie rozumie, co mówisz"[186].

Jedną z form formacji intelektualnej jest kształcenie dziecka. Tak m.in. postąpiła matka mnicha Rustyka, która wysłała swego syna na studia do Ga-

[181] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 2, 9, 2-3, GCS 52, 428; Critias, Frgm. 1, ed. F.C. Mueller, FHG II 68, lub frgm. 32, ed. Diels, II 391, 3-7.

[182] Por. Hieronymus, *Epistola* 66, 3, PL 22, 640: „Quid matre iustius, quae inter liberos opibus distributis, docuit divitias contemnendo, quid filii amare deberent?", XMT 55, 135.

[183] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 141, 1.

[184] Por. tamże II 23, 141, 2, GCS 52, 191: „τὴν γαμετὴν ἐπιμελομένην καὶ τοὺς ἐκ ταύτης παῖδας γηροβοσκοὺς ἐκτρέφων", Niemirska-Pliszczyńska I 223: „Małżeństwo jest też pomocą dla człowieka podeszłego wiekiem. Stawia obok niego małżonkę, która świadczy mu opiekę i wychowuje dzieci z niej zrodzone, by one z kolei pielęgnowały starych rodziców".

[185] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871: „Cavendum in primis, ne oderit studia, ne amaritudo eorum praecepta in infantia, ultra rudes annos transeat".

[186] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 1, PL 22, 1096.

lii, nie szczędząc na to wydatków[187]. W skład formacji intelektualnej wchodzi także troska rodziców o posługiwanie się przez ich dziecko pięknym językiem. Dostrzegał to również Hieronim, kiedy przypominał rodzicom o tym obowiązku, mając jednocześnie na uwadze fakt, iż w dużej mierze zależy to od stopnia wykształcenia i poziomu wychowawcy[188]. O pięknie języka, jak czytamy w jego listach, świadczy wytworność wysławiania się. Przykładem opanowania tej umiejętności była dla niego wspomniana już Blezyla, u której pochwala także wierność pamięci i bystrość umysłu[189], oraz wysłany na studia do Galii Rustyk, wobec którego matka żywiła nadzieję, że u niego „żyzność i wytworność mowy galickiej zaprawi się rzymską powagą"[190]. Czyniąc zaś aluzję do wskazań wielkich mówców i teoretyków wymowy, Hieronim był zdania, że należy troszczyć się nie tyle o wielość wypowiadanych słów, co o bogactwo przekazywanych myśli[191]. Z tego też względu z uznaniem pisał o matce Grakchów, Kornelii (II prz. Chr.), a także o ojcu mówcy rzymskiego Hortensjusza, którzy pod tym względem mieli wobec swych synów wielkie zasługi[192]. Stąd też w trosce o piękno języka ojczystego (łaciny), Hieronim podkreślając znaczenie uczenia się go uważał, że zaniedbanie go sprawia, iż „ta [łacina] nie uczona od młodości, nie urabia młodych ust, wymowa przybiera obce brzmienie, zaś język ojczysty szpeci się obcymi naleciałościami"[193]. Dlatego też nie może dziwić, że nasz Autor kładł nacisk na to, by dziecko, a ma tu na myśli zwłaszcza dziewczynkę, nie uczyło się brzydkich słów, mówienia półsłowami, które szkodzi mowie[194], ani też świeckich pieśni, w miejsce których powinna uczyć się psalmów[195]; nie powinna również słuchać gry na instrumentach muzycznych ani ich poznawać[196].

Nasz Autor przywiązywał wagę nie tylko do opanowania języka ojczystego, ale także, dla pełniejszej formacji intelektualnej, do znajomości języków obcych. Stąd też podziwiał tę umiejętność u Blezyli, która znała płynnie język grecki i mówiła czystą, bez greckiej naleciałości, łaciną, i z łatwością opanowała też język hebrajski[197].

---

[187] Por. Hieronymus, *Epistola* 125, 6, PL 22, 1075.

[188] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 872.

[189] Por. Hieronymus, *Epistola* 39, 1, PL 22, 465: „nitorem linguae, memoriae tenacitatem, acumen ingenii?"; zob. K. Thraede, *Frau*, RACh VIII 222.

[190] Hieronymus, *Epistola* 125, 6, PL 22, 1075, ŹMT 63, 155.

[191] Por. tamże; zob. Cicero, *De oratore* III 36; Quintilianus, *Institutio oratoria* II 8, 11.

[192] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 872.

[193] Hieronymus, *Epistola* 107, 9, PL 22, 875: „Sequatur statim Latina eruditio: quae si non ab initio os tenerum composuerit, in peregrinum sonum lingua corrumpitur, et externis vitiis sermo patrius sordidatur", ŹMT 61, 155; por. Quintilianus, *Institutio oratatoria* I 1, 13.

[194] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 872.

[195] Por. tamże 107, 4, PL 22, 871.

[196] Por. tamże 107, 8, PL 22, 874.

[197] Por. Hieronymus, *Epistola* 39, 1, PL 22, 465-466.

Prócz znajomości języka ojczystego i języków obcych nasz Strydończyk kierując się wskazaniami Kwintyliana[198], doradza adresatce listu, w jaki sposób ma ona swą córkę uczyć pisania: zachęca matkę, aby na początku wykonała swej córce litery z bukszpanu lub kości słoniowej i zapoznała ją z ich nazwami. Córka winna się nimi bawić, ale tak, by zabawa stała się nauką. Winna ona także zapamiętać kolejność liter (= alfabet), oraz umieć na pamięć ich nazwy, jak piosenkę. Ucząc dziecko w ten sposób, winno się także pamiętać o zmienianiu porządku liter tak, by środkowe łączyć z ostatnimi, a pierwsze ze środkowymi, by litery poznawało nie tylko z brzmienia, ale i z wyglądu. Gdy córka, jak czytamy dalej, zacznie już pisać rylcem po tabliczce woskowej, cudza ręka winna kierować jej delikatnymi paluszkami. Można też wyryć litery na tablicy, by dziecko mogło rylcem pociągać po śladach liter, bez wysuwania go na zewnątrz[199]. Dziecko powinno także posiąść umiejętność łączenia zgłosek[200], uczyć się wyrazów oraz umiejętnie wiązać słowa[201]. Również imiona służące do składania słów, nie powinny być przypadkowe, ale dobrane i świadomie ściśle określone; winny to być, w miejsce imion pogańskich bohaterów, imiona proroków i apostołów oraz z katalogu patriarchów, który poznawany w ten sposób, zostanie utrwalony w pamięci[202]. W swych wskazaniach odnoszących się do formacji intelektualnej, Hieronim radził także, aby dziewczynka poznawała rytm greckich wierszy[203], oraz wiele czytała[204], pamiętając jednak o tym, że nie wszystko, co poznaje, można naśladować w życiu[205].

Obok formacji intelektualnej nasz Autor nie pomijał także umiejętności zdobywanych podczas prac ręcznych. W przypadku dziewczynki uważał, że winna ona uczyć się „prząść wełnę, trzymać kądziel, kłaść na kolanach koszyk, obracać wrzeciono, rozprowadzać palcem nici". Podczas tych prac winna ona posiąść umiejętność szycia odzieży, która chroni przed zimnem, ale nie takiej, która obnaża odziane ciało[206].

V. WNIOSKI

Analiza nauczania Klemensa i Hieronima, w pismach będących przedmiotem naszego studium, prowadzi nas do następujących wniosków:

---

[198] Por. Qintilianus, *Institutio oratoria* I 2, 28.

[199] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871; *Epistola* 128, 1, PL 22, 1096; zob. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 2, 27.

[200] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871: „Syllabas iungat".

[201] Por. Hieronymus, *Epistola* 128, 1, PL 22, 1096: „discat nomina, verba consociet".

[202] Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 4, PL 22, 871.

[203] Por. tamże 107, 9, PL 22, 875.

[204] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875.

[205] Por. tamże 107, 12, PL 22, 877.

[206] Por. tamże 107, 10, PL 22, 875: „Discat et lanam facere, tenere colum, ponere in gremio calathum, rotare fusum, stamina pollice ducere […]. Talia vestimenta paret, quibus pellatur frigus, non quibus vestita corpora nudentur", ŹMT 61, 156.

1. Celem wychowania jest ochrona dziecka przed złem oraz wypracowanie w nim umiejętności przezwyciężania zła dobrem (Hieronim). Wychowanie nie jest czymś obojętnym dla dobra moralnego (Klemens) ale, jak podkreślają to obaj autorzy, jest ono obowiązkiem. Proces wychowawczy wymaga dla siebie wytworzenia właściwego klimatu, który zapewnia odpowiedni rozwój tak od strony psychicznej, jak i osobowościowej w obrębie własnego środowiska. Ten proces winien być przeprowadzany w duchu odpowiedzialności, a każde z dzieci winno być traktowane równo. Obaj Autorzy dopuszczają stosowanie wobec dziecka nagany, ale winna ona być udzielana z umiarem, w duchu miłości i bez przesady. W przeciwieństwie do Klemensa, który na ten temat się nie wypowiada, Hieronim proponuje wobec dziewczynki bardziej łagodne postępowanie wyrażające się w pochwałach i dawanych podarkach, których celem jest pobudzanie zdolności, radość z sukcesów, a smutek z powodu niepowodzeń. Lektura obu pism pozwoliła zauważyć, iż tylko Hieronim, i to w sposób pośredni, wypowiada się na temat pozytywnych skutków rywalizacji w nauce.

2. Pierwszymi wychowawcami dziecka są przede wszystkim rodzice, którzy muszą pod tym względem spełniać określone wymagania. Według Hieronima i Klemensa żona i matka powinna być osobą pobożną o głębokiej wierze wyrażającej się w podejmowanych umartwieniach, udzielanej jałmużnie ubogim, poszanowaniu osób duchownych, pokorze w sercu i odzieniu oraz umiarkowaniu w mowie (Hieronim). Matka dla swej córki winna być nauczycielką, którą ona ma naśladować. Konieczna jest także jej stała obecność przy dziecku w miejscach publicznych, także i w kościele. Matka nie powinna też zostawiać córki samej w domu (Hieronim). Hieronim, choć najwięcej w swych listach poświęcił uwagi temat wychowania córki przez matkę, to jednak nie pominął faktu, że matka może także wychowywać własnego syna, którą to możliwość dostrzegał również Klemens. W procesie wychowawczym ważną rolę odgrywa także ojciec (Hieronim; Klemens), który posiada w tym względzie pierwszorzędną rolę zwłaszcza wobec syna (Klemens).Dla Klemensa ojcem jest ten, którzy kształci co oznacza, że jest pierwszą przyczyną sprawczą procesu nauczania. Według Aleksandryjczyka wychowywanie potomstwa oraz jego kształcenie nie może być w sprzeczności z Bogiem i wolą Logosu, z przykazaniami Bożymi i nadzieją. Obaj Autorzy szczególny nacisk kładli na to, aby rodzice i stanowili przykład dla dziecka tak, aby ich postępowanie nie prowadziło go do grzechu. Odpowiedzialność za dorosłe i samodzielne dzieci spada na rodziców, szczególnie zaś za niedorosłe (Hieronim). Zwiększa się ona zwłaszcza wtedy gdy rodzice, na mocy ślubu, postanowili oddać córkę na służbę Bogu. Na podstawie lektury analizowanych pism obu Autorów możemy się przekonać, że Hieronim, w odróżnieniu od Klemensa poszerza zakres odpowiedzialności za wychowanie, ponieważ włącza w jego proces obok matki i ojca, także krewnych: babkę, dziadka i ciotkę, wobec których stawia określone wymagania religijne i moralne. W wychowywaniu dziecka, a szczególnie dziewczynki pomagała także piastunka (Hieronim), wobec której Autor

stawiał także wysokie wymagania religijne i moralne. Taka opiekunka przez przykład własnego swego życia przyczyni się do rozbudzenia u dziecka wiary i ukształtuje w cnocie. Wychowawczyni spełniająca te kryteria winna też umieć prowadzić z dzieckiem zajęcia praktyczne (Hieronim). Hieronim nie pomija faktu, iż ważną rolę wychowawczą spełnia także nauczyciel, który winien być osobą godną pod względem wieku, życia i wykształcenia. Obaj Autorzy pochwalają tych co w sposób odpowiedzialny podjęli się trudu kierowania procesem wychowawczym dziecka. Zwłaszcza przez Hieronima wszelkie przejawy zaniedbania matki wobec dziecka nie tylko zostały poddane krytyce. Dla niego świętokradztwem był brak troski o rozwój duchowy dziecka poświęconego Bogu, zaś zbrodnią fakt nie ochrzczenia dziecka. Autor ten uważa również, że w przypadku gdy matka ma świadomość, że trudno jej sprostać zadaniu wychowania córki, to w takiej sytuacji winna ją oddać do klasztoru.

3. Kolejnym zagadnieniem, które zostało przybliżone w tym opracowaniu był człowiek rozumiany jako podmiot procesu wychowawczego. Lektura przede wszystkim *Kobierców* Klemensa pokazała, że nie zawsze pozytywnie zapatrywano się na wydawanie na świat potomstwa. Klemens nie tylko odrzucił te poglądy, ale ocenił je jako grzeszne a nawet bluźniercze. W jego przekonaniu powołanie do życia potomstwa powinno dokonywać się w sposób odpowiedzialny i z roztropnością. Nie należy więc popadać w skrajność unikania małżeństwa pod pozorem trudności małżeńskich, lub też nieumiarkowanego i grzesznego pożycia seksualnego. Przede wszystkim dla Aleksandryjczyka bezdzietność jest brakiem i bólem małżonków, obaj natomiast podkreślają, że dziecko jest darem Bożym i jako takie winno być poddane procesowi wychowawczemu.

4. W ostatnim punkcie naszego opracowania poruszyliśmy kwestię dotyczącą przedmiotu wychowania młodego człowieka. W pierwszej kolejności przedstawione zostały poglądy obu Autorów na temat formacji religijnej, której początkiem jest przyjęty przez niego chrzest (Hieronim). Celem tego procesu wychowawczego jest pogłębienie duchowe człowieka, nauczenie go bojaźni Bożej, napełnieniem go mądrością, takim ukształtowaniem duszy by stała się ona świątynią Pana (Hieronim). Tę prawdę uwypuklił także Klemens gdy wskazywał na świętość jako cel tej formacji. Do poprawnej formacji religijnej przyczynia się także troska o czystość wiary (Klemens). Tę prawdę bardziej jednak rozwinął Hieronim podając sposoby jej pogłębiania poprzez lekturę wybranych pism ortodoksyjnych autorów okresu wczesnochrześcijańskiego, studium Pisma św., obecność w kościele oraz stosowanie praktyk ascetycznych. Tak ukształtowana wiara ma usposobić dziecko do mężnego jej wyznawania. Tenże Autor wielką wagę przypisywał także takiemu wychowaniu, które sprzyja wyborowi dziewictwa poświęconemu Bogu. Ze słowami natomiast krytyki spotkały się takie czyny jak: nie ochrzczenie dziecka czy zaniedbywanie córki ofiarowanej Bogu. Hieronimowi nie podobało się również to, że kieruje się do klasztoru osoby ułomne lub materialnie dyskryminuje

te, które wybrały życie w dziewictwie. Analiza pism obu Autorów pokazuje, że ucząc na temat wychowania potomstwa Uwzględniają oni w tym procesie także formację moralną. W porównaniu jednak z Klemensem, Hieronim temu zagadnieniu poświęca więcej miejsca. Ta formacja moralna ma doprowadzić świat do doskonałości (Klemens) i uchronić człowieka przed zepsuciem i upadkiem moralnym. Celem ogólnym przestróg, jakie wypowiada z kolei Hieronim pod adresem dziewcząt mających kiedyś wstąpić do klasztoru, jest nauczenie człowieka tego czego później nie będzie się musiał oduczać. Autor ten, w odróżnieniu od Klemensa podaje szereg wskazówek praktycznych dotyczących tak relacji człowieka do świata, jak i do siebie samego. Według niego należy unikać świata i złego towarzystwa, nie wdawać się w rozmowy ze świeckimi, przebywania ze złymi dziewczętami. By nie utracić cnoty wstydliwości stronić należy też od młodzieńców, swawoli, koleżanek szlachetnie urodzonych i pięknie śpiewających oraz służebnic, ale szukać towarzystwa bardzo skromnej dziewczyny. Kandydatka do życia we wspólnocie zakonnej nie powinna w sposób nieumiarkowany spożywać wina, unikać powinna także publicznego spożywania posiłków, udziału w biesiadach rodziców, godach małżeńskich, hucznych zabawach rodzinnych. Nie może też patrzeć na pokarmy lecz spożywać skromne posiłki. Celem takiego postępowania jest wypracowanie u dziecka cnoty wstrzemięźliwości, ochrona przed pożądliwością oraz zbytkiem. Nie należy też przywiązywać wagi do wyszukanego stroju, noszenia kolczyków, malowania się, ozdabiania perłami i złotem, drogimi kamieniami czy przypalania włosów ale należy tym wszystkim wzgardzić. Uwagi i wskazania Hieronima nie pominęły także troski o higienę osobistą dziewczynki z zastrzeżeniem, że w łaźni nie powinna ona ze względów moralnych i estetycznych myć się z eunuchami i kobietami zamężnymi. Na temat troski o zdrowie fizyczne rodziców i dziecka pisał także Klemens. Według Hieronima oddana na wychowanie do klasztoru córka, uniknie tam uczenia się przysięgania jak również kłamstwa. To wychowanie moralno – ascetyczne uwzględnia również zdobywanie cnoty miłości, której powinna dziecka nauczyć matka (Hieronim), wyrazem której jest opieka dzieci nad starymi rodzicami (Klemens). Do pełni realizacji procesu wychowawczego należy także formacja intelektualna, na temat której, w porównaniu z Klemensem wypowiadał się w swych listach tylko Hieronim. Ten rodzaj formacji powinien rozwijać się w wielu aspektach. Nie powinien on zniechęcać dziecka i być dostosowany do jego wieku. Na tę formację składają się odbyte studia, obejmuje ona także troskę o piękno języka, znajomość języka ojczystego i języków obcych, nauka pisania oraz roztropna znajomość literatury. Nasz Autor przestrzegał, zwłaszcza dziewczynki, by unikały brzydkich słów, mówienia półsłowami, nie uczyły się pieśni świeckich, nie powinny też poznawać i słuchać gry na instrumentach muzycznych. Obok formacji intelektualnej nasz Autor nie pomijał także umiejętności manualnych zdobywanych podczas prac ręcznych. Gdy chodzi o dziewczynkę, to powinna ona nauczyć się prząść wełnę oraz szyć.

EDUCATION OF THE OFFSPRING ON AN EXAMPLE OF *STROMATA* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA AND *LETTERS* OF ST. JEROME

(Summary)

The introduced article is composed of four parts. The first concerns the general principles relating to the education of man. The second part says about persons responsible for upbringing of the child, especially about the role of parents. In the third section, the reflections of both authors about the man, who is understood as the subject of the educational process, are presented. The last part approximates Jerome and Clement's teaching on the subject of the formation, which involves the religious, moral and intellectual formation.

translated Adam Ziółkowski SDS

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

OJCOWIE KOŚCIOŁA WOBEC BOGACTWA KOŚCIOŁÓW I PRZEPYCHU LITURGII
Zarys problematyki

Lektura traktatów, zwłaszcza homilii Ojców Kościoła, prowadzi do wniosku, że bardzo często wzywali oni swych słuchaczy (lub czytelników) do ascezy, skromności i ubóstwa, gdyż – jak tłumaczyli – praktykowanie tych cnót jest najprostszym sposobem zdobycia królestwa niebieskiego. Apele te, przedstawione w kontekście problematyki poruszanej w niniejszym opracowaniu, mogą zadziwiać, gdyż na ogół były wygłaszane w kościołach bogato przyozdobionych i wyposażonych w drogocenne sprzęty, często wykonane ze złota lub srebra i ozdobione drogimi kamieniami. Nie ulega wątpliwości, że starożytne kościoły, zwłaszcza w wielkich ośrodkach miejskich, należały do najpiękniejszych budowli ówczesnego świata. Wierni znajdujący się w ich wnętrzach mogli podziwiać kunszt artystów i przepych drogocennych dekoracji. Euzebiusz z Cezarei († ok. 339/340) w *Vita Constantini* przedstawił między innymi opis bazyliki, wzniesionej przez cesarza Konstantyna Wielkiego († 22 V 337) nad miejscem grobu Chrystusa[1]. Podkreślając rozmach, z jakim budowla ta została wykonana, Euzebiusz pisze:

> „Blisko przy tej ścianie groty, która była po stronie wschodniej, cesarz ustawił kościół, dzieło nadzwyczajne, wznoszące się niezmiernie wysoko, o wielkich rozmiarach na długość i szerokość. Wnętrze tej budowli było wyłożone płytkami z różnokolorowego marmuru, a powierzchnia zewnętrzna ścian, lśniąca wygładzonymi kamieniami, dokładnie do siebie dopasowanymi, przedstawiała niezwykle piękny widok, nie ustępujący pod żadnym względem wyglądowi marmuru. Nad nimi dach od strony zewnętrznej wzmocniony został ołowiem, jako ochroną przed zimowymi deszczami. Od środka sklepienie dachu wykończone było rzeźbionymi kasetonami i jak jakieś ogromne

[1] Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 40, ed. I.A. Heikel, GCS 7, Leipzig 1902, 94, tłum. T. Wnętrzak, ŹMT 44, Kraków 2007, 189: „Tę świątynię cesarz wystawił jako widzialne świadectwo zbawczego Zmartwychwstania i jak długa i szeroka po królewsku ozdobił bogatym wyposażeniem. Wzbogacił ją niezliczonymi darami o niewysłowionej piękności i z różnorodnych materiałów – złota, srebra i drogocennych kamieni. Teraz brakuje nam wolnego czasu, aby opisać ze szczegółami kunszt i zręczność ich wykonania, biorąc pod uwagę wielkość, liczbę i różnorodność tych przedmiotów”.

morze rozciągało się w połączonych z sobą segmentach ponad całą bazyliką, a ponieważ całe pokryte było czystym złotem, sprawiającym, że budynek rozbłyskiwał jakby promieniami światła”[2].

Z pewnością bazylika ta wzbudzała niezwykły zachwyt z powodu kunsztownej roboty i drogocennych dekoracji. Jednak nad tymi zagadnieniami nie będziemy się zatrzymywali, gdyż przedmiotem niniejszego opracowania nie są kwestie związane ze sztuką wczesnochrześcijańską i architekturą starożytnych kościołów, lecz stosunek Ojców Kościoła do bogatego ich wystroju. Nauczanie wielkich starożytnych ascetów i kaznodziejów, bezkompromisowo potępiających w tych kościołach wszelkie przejawy bogactwa i zbytku, a jednocześnie opiewających chrześcijańskie cnoty ubóstwa i skromności, może uderzać jako pełne niekonsekwencji, czy hipokryzji. Nawet słynący ze skromnego i ascetycznego życia Jan Chryzostom († 407), w którego pismach można odnaleźć wiele tekstów jednoznacznie potępiających bogactwo i zbytek ludzi zamożnych, jako biskup osobiście prowadził procesje do nowo wzniesionych i wspaniale ozdobionych kaplic, zbudowanych przez cesarskich patronów, przemierzając ulice cesarskiego Konstantynopola za szeregiem pięknych srebrnych krzyży, ofiarowanych mu przez cesarzową Eudoksję († 404)[3].

Powyższe wątpliwości stały się inspiracją do zaprezentowania stanowiska Ojców Kościoła, odnośnie bogactwa kościołów oraz przepychu liturgii, i udzielenia odpowiedzi na pytania: dlaczego Ojcowie Kościoła nie potępiali bogactwa kościołów, przy których wznoszeniu obficie używano marmuru, drogocennych kamieni, złota i srebra? dlaczego wyrażali aprobatę dla przepychu i splendoru liturgii? czy kiedykolwiek pisarze kościelni podawali jakieś usprawiedliwienie dla zaprezentowanej powyżej niekonsekwencji i czy w ogóle była ona dostrzegana przez ogół wiernych?

1. Przyozdabianie kościołów a dobroczynność. Jest sprawą oczywistą, że Ojcowie Kościoła nigdy nie wyrażali przekonania, aby złoto czy bogactwo samo w sobie było absolutnym złem, którego należy unikać za wszelką cenę[4]. Źródła historyczne informują, że biskupi często otrzymywali od zamożnych członków wspólnot, którym przewodzili, hojne dary z przezna-

[2] Tamże III 36, GCS 7, 94, ŹMT 44, 188.

[3] Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 151; N. Andrade, *The processions of John Chrysostom and the contested spaces of Constantinople*, JECS 18 (2010) 161-189.

[4] Jednym z pierwszych pisarzy wczesnochrześcijańskich, który wyraził swój pozytywny stosunek do dóbr materialnych, był Klemens Aleksandryjski. Szerzej na ten temat zob. V. Messana, *L'economia nel «Quis dives salvetur». Alcune osservazioni filologiche*, „Augustinianum” 17 (1977) 133-143; C. Nardi, *Clemente d'Alessandria. Quale ricco si salva? Il cristiano e l'economia*, Roma 1991; J. Pałucki, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992; C. Nardi, *Quale rico si salva? La proposta di Clemente di Alessandria*, „Parola, Spirito e Vita” 31 (2000) nr 42, 177-190.

czeniem na rozbudowę i przyozdobienie kościołów[5] lub uświetnienie sprawowanej w nich liturgii. Jan Chryzostom informuje, że wierni ofiarowywali mu do kościoła złote kielichy wysadzane drogimi kamieniami[6], złote naczynia[7], jedwabne narzuty ołtarzowe[8], obrusy przetykane złotem, lampy zawieszane na srebrnych łańcuchach[9] oraz ozdabiali podłogi, ściany i kapitele kolumn[10]. Pomimo, że indywidualnym darczyńcom nie zawsze przyświecały motywy wynikające z pobudek religijnych, to jednak dary te przyjmowano, i w ten sposób stawały się one częścią majątku kościelnego.

Interesujące jest, że ludzie Kościoła nigdy, lub prawie nigdy, nie podważali zasadności przyjmowania tych hojnych donacji; po prostu, w tej epoce zakładano, że było to słuszne[11]. Jeśli bogactwo starożytnego Rzymu, niegdyś przeznaczane było na ozdabianie posagów bożków pogańskich, to dlaczego krzyż Chrystusa, symbolizujący zwycięstwo nad śmiercią, tym bardziej nie miałby być przyozdabiany? Czy bogactwa niegdyś oddawane bożkom nie powinny być przekazane na kult jedynego, prawdziwego Boga? Euzebiusz z Cezarei czy Sozomen († ok. 450) z całą pewnością byli przekonani, że tak powinno być. Szczegółowo opisywali wyszukane projekty budowlane podejmowane przez cesarza Konstantyna[12], a ich celem było wyrażenie myśli, że niewyobrażalne koszty i wyszukany charakter tych projektów był manifestacją miłości cesarza do Chrystusa i Jego Kościoła. W *Życiu Konstantyna* Euzebiusz przytacza instrukcje cesarza i motywy, jakimi kierował się przy budowie Kościoła Zmartwychwstania w Jerozolimie. W liście skierowanym do Maka-

[5] Por. P. Brown, *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, tłum. A. Podzielna, Warszawa 1991, 138: „Rezultatem tego przypływu bogactwa były zdumiewające osiągnięcia artystyczne Kościoła chrześcijańskiego w piątym i szóstym stuleciu. Ogromne bazyliki, pokryte mozaikami, zawieszone gobelinami haftowanymi jedwabiem i oświetlone tysiącem lampek oliwnych w masywnych, srebrnych kandelabrach, w swych migotliwych głębiach przywróciły uroczystej rozrzutności ten sam sens, którego wyrazem były kiedyś wspaniałe fasady wieku Antoninów".

[6] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 50, 3, PG 58, 508.

[7] Por. tamże 50, 3, PG 58, 508; *De Anna*, ser. 3, 2, PG 43, 654.

[8] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 50, 3, PG 58, 508.

[9] Por. tamże 50, 4, PG 58, 509.

[10] Por. tamże; zob. też tamże, 80, 2, PG 58, 726.

[11] Dominic Janes (*God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge 1998, 52) wyraża przekonanie, że podejście chrześcijan, jednocześnie będących odbiorcami cesarskiej hojności, jest łatwe do zrozumienia: uważali oni, że jeśli ktoś ma wolę przekazania czegoś na rzecz Kościoła, to należy to przyjąć i uznać za wyraz Bożej woli.

[12] Por. Sozomenus, HE II 3, 1, ed. J. Bidez, SCh 306, Paris 1983, 236, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 84-85: „Tymczasem cesarz, ciągle podejmując jakieś nowe dzieło, przyczyniał się do wzrostu pobożności i wszędzie wznosił Bogu najpiękniejsze świątynie, szczególnie zaś w metropoliach jak w Nikomedii Bityńskiej i w Antiochii nad rzeką Orontes, oraz w Bizancjum, w mieście, które wybrał sobie na stolicę"; tamże II 4, 7, SCh 306, 248; II 26, 1, SCh 306, 346. Na temat działalności budowlanej Konstantyna Wielkiego wspomina też Sokrates (HE I 18, ed. G.C. Hansen, SCh 477, Paris 2004, 184-186).

rego I († 333), biskupa Jerozolimy[13], który kierował budową bazyliki Grobu Pańskiego, Konstantyn nalegał:

> „nie tylko sama bazylika stała się piękniejsza od wszystkich innych kościołów, jakie by tylko były na całym świecie, lecz także, by reszta jej wyposażenia przewyższyła najpiękniejsze założenia budowlane w każdym innym mieście Cesarstwa”[14].

Nawet Teodoret z Cyru († ok. 466), asceta, który cały swój spadek przeznaczył na pomoc dla ubogich, a jako biskup hojnie łożył z dochodów kościelnych na cele społeczne[15], wychwalał pobożność matki cesarza Konstantyna – Heleny:

> „za jej przyczyną wzniesiono najbardziej przestronne i najwspanialsze kościoły na świecie […]. Nie muszę opisywać ich piękna, bo wszyscy pobożni śpieszą tam i oglądają wspaniałość tych budowli do dnia dzisiejszego”[16].

Pisarze wczesnochrześcijańscy wychwalali zatem hojne dotacje dla Kościoła. Teksty źródłowe wskazują też jednak na pewne napięcia, istniejące w myśli Ojców Kościoła pomiędzy wydawaniem pieniędzy na wznoszenie i upiększanie kościołów, a przeznaczaniem ich na pomoc dla ubogich oraz szeroko rozumianą działalność charytatywną. Biskupi często prosili o pomoc materialną i otrzymywali ogromne kwoty od bogatych członków swoich wspólnot, które przeznaczali nie tylko na ozdabianie kościołów, lecz także na pomoc charytatywną[17]. Jan Chryzostom pisał, iż złoto jest „piękne ze względu na jałmużny, piękne ze względu na wspomaganie biednych”[18], wskazując tym samym na główne jego przeznaczenia. Bardzo często biskupi, jak na przykład Bazyli z Cezarei († 379), zakładali instytucje i organizacje charytatywne dla ułatwienia dystrybucji tych funduszy[19],

---

[13] Por. M. Szram, *Makary I (Makarios)*, EK XI, Lublin 2006, 875.

[14] Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 31, GCS 7, 92, ŹMT 44, 186; por. Socrates, HE I 17, SCh 477, 180.

[15] Por. K. Augustyniak, *Wstęp*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŹM 7, Kraków 1994, 37.

[16] Theodoretus, HE I 18, 7, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, GCS NF 5, Berlin 1998, 65, przekład własny. Na temat kościołów wzniesionych przez św. Helenę pisze też Sokrates (HE I 17, SCh 477, 180).

[17] Na temat cesarskich donacji ziemi na rzecz Kościoła zob. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e^-V^e^ siècles)*, Paris 1958, 291-294. P. Brown (*Świat późnego antyku*, s. 137) jest zdania, że „od piątego stulecia, rzeka pieniędzy wpływała szerokim strumieniem do Kościoła chrześcijańskiego”.

[18] Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 7, 3, PG 62, 538, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 86.

[19] Szerzej na ten temat zob. J. Czuj, *Św. Bazyli Wielki, twórca zakładów dobroczynnych*, „Caritas” 3 (1937) nr 16, 5-9; C.A. Frazee, *Anatolian ascetism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, „The Catholic Historical Review” 66 (1980) 16-33, spec. 23-24; M. Forlin Patrucco, *Social patronage and political mediation in the activity of Basil of Caesarea*,

inni zaś wybierali bardziej bezpośrednie metody, określając na bieżąco potrzeby ubogich[20].

Pomimo iż nawet najbardziej radykalni asceci nigdy nie nawoływali do zerwania z bogactwem kościołów i przepychem liturgii, to jednak istnieje pewien *consensus patrum* co do wyższości dobroczynności nad przeznaczaniem środków na upiększanie kościołów. Przykładowo Hieronim, udzielając duchowych wskazówek Demetriadzie – kilkunastoletniej dziewczynie z bardzo wpływowego i bogatego rodu Anicjuszy, która w 413 r. przyjęła welon dziewicy z rąk Aureliusza, biskupa Kartaginy, radził, aby po śmierci swej matki, kiedy stanie się dziedziczką ogromnego majątku, nie przeznaczała go na budowę wspaniale ozdobionych kościołów, ale na pomoc dla ubogich, chorych i głodnych[21]. Przekonywał, że dary przeznaczone na ozdabianie kościołów mają wprawdzie swój sens i nie są czymś niewłaściwym, jednak o wiele wznioślejszy cel przyświeca tym, którzy składają dary na rzecz ubogich. W liście skierowanych do niej, pisał:

> „Niechaj inni budują kościoły, niech okrywają ściany marmurowymi płytami, niech przywożą ciężkie kolumny i złocą ich głowice nie czujące swej kosztownej ozdoby; niechaj zdobią kością słoniową i srebrem podwoje, a klejnotami pozłacane ołtarze. Nie ganię, nie zabraniam; «niechajże każdy zostanie przy swoim zdaniu» (Rz 14, 5). I lepiej jest to czynić, niż odłożywszy dostatki leżeć na nich. Ale tobie inny przyświeca cel: Chrystusa odziewać w ubogich, odwiedzać w chorych, karmić w łaknących, przyjmować w tych, którzy dachu nie mają, a najbardziej w tych, którzy są jednej wiary z nami (por Ga 6, 10)"[22].

W literaturze patrystycznej można odnaleźć wiele innych przykładów ukazujących wyższość dobroczynności nad troską o bogaty wystrój kościołów i splendor liturgii. To przekonanie powodowało, że – z powodu trudnej sytuacji wiernych jakiegoś Kościoła lokalnego – niekiedy nawet sprzedawano dary wotywne, ofiarowane na rzecz kultu kościelnego, a uzyskane w ten sposób środki przeznaczano na pomoc ubogim. Historyk Sozomen opowiada o takim czynie Cyryla Jerozolimskiego († 387).

StPatr 17/3 (1982) 1102-1107; S. Scicolone, *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*, CCC 3(1982) 353-372; J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada"*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 125-139.

[20] Por. J. Jundziłł, *Rozdawnictwa pieniędzy w późnym Cesarstwie Rzymskim*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 54.

[21] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 356-357.

[22] Hieronymus, *Epistula* 130, 14, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vindobonae – Lipsiae 1918, 194-195, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, t. 3, Warszawa 1954, 323. W *Liście* do kapłana Paulina (*Epistula* 58, 7, CSEL 54, 536-537, Czuj I 422) Hieronim również wyraźnie kładzie nacisk na pierwszeństwo dobroczynności przed ozdabianiem kościołów: „Prawdziwą świątynią Chrystusa jest dusza człowieka wierzącego; ją odziewaj, jej ofiaruj podarunki, w niej przyjmuj Chrystusa. Jakiż pożytek z tego, że ściany błyszczą drogimi kamieniami, a Chrystus w ubogim umiera z głodu?".

Czyn ten później stał się przyczyną kłopotów biskupa Jerozolimy i jego depozycji:

> „Kiedy na krainę jerozolimską spadła klęska głodu, rzesza potrzebujących wsparcia, pozbawionych najniezbędniejszych środków do życia, zwróciła się do Cyryla – wszak był on ich pasterzem! Brakło jednakże pieniędzy, które by należało przeznaczyć na cele związane z niesieniem pomocy, toteż Cyryl wystawił na sprzedaż świątynne klejnoty i liturgiczne zasłony. W związku z tym podobno ktoś miał rozpoznać swój własny dar wotywny, obnoszony przez niewiastę ze środowiska aktorskiego, a gdy zaciekawiony zapytał, skąd to wzięła, w odpowiedzi usłyszał nazwisko kupca, który jej ów towar odstąpił, od kupca zaś dowiedział się, że dostawcą był biskup. Pod pretekstem takiego to przewinienia Akacjusz spowodował usunięcie Cyryla z biskupiego tronu”[23].

Również pośród oskarżeń skierowanych przeciw Chryzostomowi na synodzie pod Dębem (403 r.) znalazły się również dwa zarzuty, jak informuje Focjusz, dotyczące defraudacji dóbr kościelnych:

> „Trzeci zarzut: sprzedał mnóstwo drogocennych przedmiotów ze świętego skarbca. Czwarty zarzut: spieniężył płyty marmurowe św. Anastazji (tj. kościoła *Anastasis*, w którym kiedyś duszpasterzował św. Grzegorza z Nazjanzu), które Nektariusz przeznaczył na upiększenie jej kościoła”[24].

Prawdopodobnie żaden ze współczesnych badaczy nie zaakceptowałby faktu, że Jan Chryzostom zatrzymał dla siebie pieniądze z tych transakcji. J.N.D. Kelly uważa za prawdopodobne, że Chryzostom sprzedał marmurowe płyty i inne podarowane przedmioty, gdyż uznał je za niestosowne do kościoła, a „uzyskanych w ten sposób funduszy nie wykorzystał dla własnego wzbogacenia, lecz na finansowanie dobroczynności”[25].

Wydaje się, że najbardziej wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego takie czyny były usprawiedliwiane?, udzielił Ambroży z Mediolanu († 397), kiedy uzasadniał sprzedaż poświęconych naczyń kościelnych w celu uzyskania pieniędzy na zapłacenie okupu za jeńców – członków swego zgromadzenia. Broniąc się przed zarzutami, Ambroży pisał:

> „Ten, który wysłał apostołów bez złota (por. Mt 10, 9), zjednoczył także Kościół bez złota. Kościół posiada złoto nie dla przechowywania go, lecz dla wydawania i śpieszenia z pomocą potrzebującym. Po co przechowywać rzecz całkiem nieużyteczną? Czyż nie wiemy, ile złotych i srebrnych naczyń zabrali Asyryjczycy z świątyni Pańskiej (por. 2 Krl 24, 13)? Czyż nie lepiej, że kapłani w braku innych środków przetapiają to celem zakupienia żywności dla

[23] Sozomenus, HE IV 25, 3-4, SCh 418, 334, Kazikowski, s. 275.

[24] Photius, *Bibliotheca* cod. 59, ed. I. Bekker, I, Berlin 1924, 18, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1: *Kodeksy* 1-150, Warszawa 1986, 43. Wiele z zarzutów wysuniętych przeciw Janowi Chryzostomowi omawia również J.N.D. Kelly (*Złote usta*, s. 236-239).

[25] Kelly, *Złote usta*, s. 236.

ubogich, niż żeby bezbożny wróg skalał je i zrabował? Czyż Pan kiedyś nie powie: Dlaczego pozwoliłeś, żeby tylu ubogich umarło z głodu? A przecież miałeś złoto, byś mógł dostarczyć żywności. Dlaczego tylu jeńców, wystawionych na sprzedaż i nie wykupionych, zginęło z ręki wroga? Lepiej było ratować żywe naczynia niż te z kruszcu. Na te pytania nie można by dać żadnej odpowiedzi. Czy mógłbyś bowiem tak się tłumaczyć: Obawiałem się, by w świątyni Boga nie zabrakło ozdób? Usłyszałbyś taką odpowiedź Jego: Sakramenty mogą się obejść bez złota; to, czego nie można kupić za złoto, nie może się nam podobać z powodu blasku złota. Chlubą naczyń poświęconych jest to, że za ich cenę wykupuje się jeńców. To są naprawdę cenne naczynia, które dusze wykupują od śmierci. To jest prawdziwy skarb Pański, który sprawi to, co sprawiła Krew Jego. […]Tych więc wolałem oddać wam wolnych niż zachować złoto. Ta liczba, ten szereg wykupionych jeńców droższy jest niż piękne kielichy"[26].

Podobne podejście do kosztownych darów ofiarowywanych kościołom prezentował Jan Chryzostom. Problem ten porusza analizując fragment Ewangelii św. Mateusza (6, 6-13) mówiący o kobiecie, która namaściła stopy Jezusa drogocennym olejkiem. W swej analizie Antiocheńczyk daleki był od krytykowania przyjmowania darów wotywnych, między innymi z tego powodu, by nie urazić ofiarodawcy[27] (jak uczynili to uczniowie, szemrząc, że ów drogocenny olejek można było drogo sprzedać i rozdać jałmużnę ubogim; por. Mt 26, 8-9). Jednak dodaje: „Jeśli cię ktoś zapyta o radę wcześniej, nim zrobi [dar wotywny], każ mu dać to ubogim"[28], gdyż „Bóg nie potrzebuje złotych naczyń, ale złotych dusz"[29]. Podsumowując swe rozważania na ten temat wyjaśnia:

„Mówię to nie, żebym zabraniał mieć upodobanie w takich ozdobach, lecz wzywam was, byście czynili to [tj. udzielali jałmużny] wraz z tamtym [tj. ofiarowywali kosztowne dary Kościołowi], a raczej przed tamtym"[30].

Zatem Antiocheńczyk nie był przeciwny ofiarowywaniu Kościołowi kosztownych darów. Uważał jednak, że w pierwszej kolejności należy zadbać o ubogich, mówiąc:

---

[26] Ambrosius, *De officiis ministrorum* II 28, 137-139, PL 16, 148-149, tłum. K. Abgarowicz: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 158.

[27] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 80, 2, PG 58, 726, tłum. J. Krystyniacki – A. Baron, ŹMT 23, Kraków 2001, 437: „Także ty, gdy zobaczysz, że ktoś przygotował naczynia kościelne i ofiaruje je, czy też wykonuje kunsztownie jakąś inną ozdobę murów lub posadzki kościoła, nie żądaj, aby to sprzedano bądź zniszczono robotę, abyś nie osłabił jego gorliwości".

[28] Tamże.

[29] Tamże 50, 3, PG 58, 508, ŹMT 23, 108.

[30] Tamże 50, 4, PG 58, 509, ŹMT 23, 109.

„Najpierw nasyć głodnego, a potem z tego co zostanie przyozdób także Jego [tj. Chrystusa] ołtarz”[31].

Najlepiej jednak by było, aby ci, którzy chcą złożyć Bogu dar, przeznaczali środki na jałmużnę dla ubogich[32].

Jan Chryzostom przekonywał swoich słuchaczy, że ofiarowanie jako daru ołtarza nawet najkosztowniejszych i najwspanialszych ozdób, niewiele znaczy w porównaniu z duchowym ofiarowaniem dobrych czynów, a zwłaszcza z darami ofiarowywanymi Chrystusowi, obecnemu w człowieku ubogim:

„Nie myślmy, iż wystarczy nam do zbawienia, że obdarłszy wdowy i sieroty, ofiarujemy do tego stołu złoty kielich wysadzany drogimi kamieniami. Skoro chcesz uczcić ofiarę, ofiaruj swą duszę, z powodu której On poniósł śmierć, ją uczyń złotą; jeśli zaś pozostanie lichsza niż ołów czy glina, a naczynie będzie złote, jakaż stąd korzyść? Zwracajmy uwagę na to, byśmy ofiarowywali nie tylko złote naczynia, ale i prawe czyny. Są one droższe od złota, bo nie pochodzą z chciwości. Kościół nie jest miejscem, gdzie wyrabia się złote i srebrne przedmioty, ale zgromadzenie aniołów. […]. Chcesz czcić Ciało Chrystusa? Nie dopuść, aby było nagie. Uczciwszy je jedwabnymi szatami [w świątyni], nie pozwól, by na zewnątrz umierało z zimna z powodu nagości”[33].

Podobnie jak Hieronim, Chryzostom nie zabraniał składania darów, których celem było ozdobienie kościoła lub uświetnienie liturgii. Zalecał jednak, aby przyjmować pewne priorytety[34]. Wyjaśniając zaś zasady, na jakich dary powinny być ofiarowywane, mówił:

„Cóż to za korzyść dla Niego, jeśli Jego ołtarz pełen jest złotych kielichów, a On sam umiera z głodu [w osobie biedaka]? {Najpierw nasyć głodnego, a potem z tego, co zostanie, przyozdób także Jego ołtarz}. Robisz złoty kielich [dla Niego], a szklanki świeżej wody Mu nie podasz (por. Mt 10, 42)? Jakiż z tego pożytek? Ofiarujesz na Jego stół obrusy przetykane złotem, a Jemu samemu nie dasz nawet niezbędnego odzienia? Jakaż stąd korzyść? Powiedz mi: gdybyś zobaczywszy kogoś, kto nie ma koniecznego pożywienia, jemu pozostawił zaspokojenie własnego głodu, a ty sam zastawiłbyś stół srebrem, czy byłby ci za to wdzięczny, czy może raczej oburzyłby się na ciebie? A gdy-

[31] Tamże 50, 4, PG 58, 509, ŹMT 23, 108.

[32] Por. tamże 50, 4, PG 58, 508-510.

[33] Tamże 50, 3, PG 58, 508, ŹMT 23, 107.

[34] Por. tamże 50, 4, PG 58, 508-509, ŹMT 23, 108: „Mówię to nie dlatego, żebym zabraniał składać takich darów, lecz żądam byście oprócz nich, i to w pierwszej kolejności, udzielali jałmużny. Przyjmuje On również tamte dary, ale o wiele chętniej jałmużnę”; tamże 50, 4, PG 58, 509, ŹMT 23, 109: „Mówię to nie, żebym zabraniał mieć upodobanie w takich ozdobach, lecz wzywam was, byście czynili to wraz z tamtym, a raczej przed tamtym. Nikt bowiem nie został nigdy oskarżony o to, że [nie ozdobił wspaniale Jego świątyni]; natomiast za [nieudzielenie jałmużny człowiekowi potrzebującemu] grozi piekło, ogień nieugaszony (por. Mt 3, 12; Mk 9, 43) oraz kara wraz z demonami (por. Mt 25, 41)”.

> byś widząc kogoś okrytego w łachmany i zdrętwiałego z zimna, zaniechawszy dania mu szaty, wznosił złote kolumny, mówiąc, że czynisz to ku jego czci, czy nie uznałby tego za drwiny z twojej strony oraz za zniewagę, i to największą zniewagę? Tak samo myśl o Chrystusie, gdy jako tułacz i cudzoziemiec nie mający stałego mieszkania błąka się, potrzebując schronienia. Ty zaś zamiast Go przyjąć, zdobisz podłogi, ściany i kapitele kolumn, zawieszasz na lampach srebrne łańcuchy, a Jego, zakutego w więzieniu kajdanami, nawet nie chcesz zobaczyć. […] Kiedy więc przyozdabiasz [Jego] dom, nie lekceważ brata w nieszczęściu, gdyż jest on świątynią wspanialszą od tej, którą zdobisz”[35].

W zacytowanych wypowiedziach Chryzostoma na uwagę zasługuje podkreślenie, że o wiele ważniejsze od ofiarowania kościołowi kosztownych ozdób, jest przeznaczenie środków na pomoc ubogim, w których należy dostrzec samego Chrystusa, znajdującego się w potrzebie. Złotousty kaznodzieja nauczał, że Chrystus obecny w żebraku bardziej pragnie, aby uczcić Go przez podanie Mu „koniecznego pożywienia”, „szklanki świeżej wody”, czy „niezbędnego odzienia”, niż przez ozdabianie kościołów i ofiarowanie kosztownych naczyń do sprawowania liturgii.

2. Złoto a piękno prawdziwe. Biorąc pod uwagę dość częste i surowe oskarżenia Jana Chryzostoma i innych Ojców Kościoła, kierowane pod adresem bogaczy, i krytykowanie ostentacyjnego obnoszenia się z bogactwem[36], można zapytać: dlaczego pozwalali oni, aby pieniądze były wydawane na ozdabianie kościołów: na złote i srebrne naczynia liturgiczne, na marmurowe kolumny i płyty oraz różnego rodzaju kosztowne dekoracje? Jak mogli wiarygodnie nauczać na temat konieczności ubóstwa, wzywać do wyrzeczenia się dóbr materialnych i krytykować ludzi zamożnych, w coraz bardziej przyozdobionych kościołach, których przepych i wspaniałość przyćmiewała nawet najokazalsze z domów prywatnych? Dlaczego nigdy nie pojawiło się wezwanie do prostoty i skromności liturgii? Te pytania są szczególnie istotne, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że w tym czasie problemy związane z ubóstwem i nędzą w świecie były wszechobecne.

Przy udzielaniu odpowiedzi na powyższe pytania muszą najpierw zostać uwzględnione pewne racje pozateologiczne. Przykładowo, najbardziej okazałe i bogato wyposażane kościoły *Imperium Romanum* były fundowane przez cesarzy. Budowle te były wyrazem nie tylko patronatu cesarskiego nad całym Kościołem powszechnym, lecz także potęgi państwa. W związku z tym musiały być wspaniałe i wzbudzać powszechny zachwyt, gdyż z osobą cesarza można było kojarzyć tylko dzieła niezwykłe. Można postawić tezę, że budownictwo sakralne cesarzy odgrywało też rolę propagandową, a jego celem

[35] Tamże 50, 4, PG 58, 509, ŹMT 23, 108-109.

[36] Por. Jundziłł, *Rozdawnictwa pieniędzy*, s. 55.

było ukazanie cesarza, jako troskliwego, a przede wszystkim hojnego, patrona Kościoła.

Innym zagadnieniem ułatwiającym zrozumienie kwestii podejmowanych w niniejszych rozważaniach jest składanie darów wotywnych, które było praktykowane od najdawniejszych czasów. Starożytne sanktuaria pogańskie (np. słynne sanktuarium Apollina w Delfach z wyrocznią znaną nie tylko w Grecji, lecz także w Egipcie i państwach Azji Mniejszej) gromadziły w swych skarbcach kosztowności i dzieła sztuki ofiarowane przez pielgrzymów. W świadomości ludzi tamtej epoki istniało głębokie przekonanie o słuszności składania takich darów, a w związku z przełomem konstantyńskim, jaki dokonał się na początku IV wieku, przez co napłynęła do Kościoła znaczna rzesza pogan, zaczęto praktykować ofiarowywanie kosztownych darów wotywnych poszczególnym kościołom. W związku z tym, praktyka ta nie budziła zdziwienia, a tym bardziej oburzenia ludzi.

Ponadto należy zauważyć, że Kościół antiocheński w czasach działalności Jana Chryzostoma rywalizował z synagogą żydowską. Z tego też względu duszpasterze, w tym również Chryzostom, musieli zaoferować swym wiernym atrakcyjne formy manifestacji wiary (liturgia, święta). Dlatego Antiocheńczyk organizował wspaniałe, urządzane z wielką pompą, uroczystości kościelne i procesje, aby w ten sposób nie tylko zatrzymać w kościele tzw. judaizantów[37] i odwieść ich od sympatyzowania z Żydami, lecz także, by zdobyć nowych wiernych, wywodzących się z religii pogańskiej, o których również zabiegali Żydzi[38]. Natomiast w Konstantynopolu Jan Chryzostom stanął w obliczu

[37] Szerzej na temat judaizantów zob. J. Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, *Przeciwko Żydom i Hellenom*, ŹMT 41, Kraków 2007, 26-30; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 487-526.

[38] Szerzej na temat stosunku Jana Chryzostoma do Żydów w Antiochii zob. C.H. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch*, JBL 51 (1932) 130-160; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton 1961, 447-449; W.A. Meeks – R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Missoula (Montana) 1978; R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and reality in the late fourth century*, Berkeley – Los Angeles – London 1983; J. Iluk, *Późnorzymskie państwo wobec chrześcijańsko-żydowskiego konfliktu IV i V wieku*, w: *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005, 577-601; I. Hahn, *Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia: Leben im Spannungsfeld von sozialer Einbindung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamem Konflikt*, w: *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. R. Jütte – A.P. Kustermann, Wien 1996, 57-89; J. Iluk, *Chrześcijańska i żydowska politeja w późnorzymskim państwie (IV-V wiek)*, „Słupskie Studia Historyczne" 12 (2006) 9-31; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 465-486. Rywalizacja z Żydami wpisuje się też w kontekst inwektyw stosowanych przez Jana Chryzostoma wobec Żydów, które można odnaleźć w jego mowach *Adversus Iudaeos*, por. PG 48, 843-942, oraz rękopis Μονὴ Λείμονος 27, zawierający brakującą część mowy 4 (w PG jest to mowa nr 2), ed. W. Pradels – R. Brändle – M. Heimgartner, *Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, «Adversus Judaeos, Oratio 2»*, ZACh 5 (2001) 30-49, tłum. J. Iluk, ŹMT 41, 51-226.

jeszcze innych „atrakcji" zaproponowanych wiernym przez arian i przez wielkomiejską stolicę Cesarstwa Rzymskiego (np. hipodrom, czy teatr). Dlatego też jako biskup Konstantynopola wprowadził nowe, bardziej okazałe „widowiska" religijne, których celem było pobudzenie u wiernych zarówno zmysłów fizycznych, jak i duchowych, a przez to przyciągnięcie ich do wspólnoty, którą sam reprezentował. Między innymi z tego właśnie powodu cesarzowa – o czym już wspomniano na początku artykułu – podarowała biskupowi zestaw wspaniałych srebrnych krzyży i dlatego święta dedykowane apostołom i męczennikom były celebrowane z tak wielką pompą i zbytkiem[39].

Jednak błędem byłoby przypisywanie przyzwolenia Ojców Kościoła na liturgiczny splendor, odpowiadający jedynie ich pragnieniu przykucia uwagi wiernych i przyciągnięcia ich do własnej wspólnoty. W rzeczywistości, dla powiększania uroku i wspaniałości liturgii, a tym samym zbytku w kościele, istniało też uzasadnienie teologiczne. Była nim zasada, że realia fizyczne muszą odzwierciedlać, a nie ukrywać lub zniekształcać, prawdy duchowe; że to, co widoczne i materialne musi wyrażać to, co niewidoczne i duchowe. W związku z tą zasadą mówcy i pisarze kościelni mogli pozwolić sobie na kierowanie krytyki pod adresem zamożnych chrześcijan, którzy często przez noszenie kosztownych ozdób starali się ukazać swe „piękno", ukrywając jednocześnie prawdę o sobie. Ojcowie podkreślali, że nic, co nikczemne, nie może być uczynione czystym poprzez pozłocenie. Jednak złoto i klejnoty mogły być użyte do wyrażenia duchowej wartości przedmiotów i czynności uznawanych za chwalebne w oczach Boga. Taką świętą czynnością była właśnie boska liturgia, i dlatego musiała się ona odbywać się z największą okazałością, splendorem i przepychem, aby tak sprawowana, mogła ukazywać prawdziwe – duchowe – piękno. Ustawiając omawiany problem w ten sposób, Ojcowie podkreślali, że pomiędzy zmysłami fizycznymi i duchowymi musi istnieć harmonia, która ułatwi człowiekowi dostrzeżenie prawdziwego piękna nadprzyrodzonego, tkwiącego poza realiami tego świata.

Idea zmysłów duchowych ma swoje korzenie w myśli Orygenesa († ok. 254)[40], który zastosował ją w odniesieniu do rozumienia przez chrześcijanina Pisma Świętego. Według niego lektura Pisma Świętego wymaga „Bos-

[39] W czasie tych obchodów Chryzostom wygłaszał płomienne homilie.

[40] Na temat nauki Orygenesa o zmysłach duchowych zob. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932) 113-145; M. Harl, *La 'bouche' et le 'coeur' de l'Apôtre: deux images bibliques du 'sens divin' de l'homme (Proverbes 2, 5) chez Origène*, w: *Forma Futuri. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino*, Torino 1975, 17-42. Na temat ewolucji myśli Orygenesa w tym względzie zob. J.M. Dillon, *Aisthêsis Noête: a doctrine of spiritual senses in Origen and in Plotinus*, w: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot – M. Hadas-Lebel – J. Riaud, Leuven 1986, 443-455, spec. 443-449. Na temat miejsca Orygenesa w długiej historii tej teorii zob. M. Canévet, *Sens spirituel*, DSAM XIV, Paris 1990, 599-600; P. Adnès, *Gout Spirituel*, DSAM VI, Paris 1965, 626-644; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, 27-43.

kiego zmysłu" do poznania Boga[41]. Z tej idei Orygenes wyprowadził wniosek, że „Boski zmysł" obejmuje wielość wewnętrznych zmysłów, odpowiadających każdemu ze zmysłów fizycznych[42].

> „[Potrafimy] odróżnić w słowach substancję od powstawania, a rzeczy poznawalne rozumem od rzeczy poznawalnych zmysłami i łączyć prawdę z substancją oraz unikać błędu związanego z powstawaniem"[43].

Z całą pewnością to, co Orygenes wyżej powiedział na temat Pisma Świętego, miało odniesienie do kultu świątynnego starożytnych Izraelitów. Salomon, postępując zgodnie z nakazami Pana, skonstruował jedną z najwspanialszych budowli w całej historii. Jednak Żydzi, nie będąc w stanie wykroczyć poza fizyczny zmysł wzroku, stali się niezdolni do pojęcia jej prawdziwego piękna i odnajdywali jej wspaniałość jedynie w świątynnym złocie i klejnotach: nie byli w stanie patrzeć oczami wiary. Nie zdawali sobie sprawy z tego, że każdy przedmiot znajdujący się w świątyni, a wykonany ze złota i ozdobiony drogocennymi klejnotami, jest jedynie „typem" dla duchowej rzeczywistości nowego przymierza, ofiarowanego w osobie Jezusa Chrystusa. Chryzostom zachwycał się pięknem świątyni, ale jednocześnie podkreślał, że ta wspaniała budowla, przez lata upiększana i wzbogacana, została zniszczona i sprofanowana, gdyż Żydzi nie potrafili dostrzec jej prawdziwego piękna:

> „Pewnego dnia [Chrystus] wszedł do Świątyni żydowskiej [tj. jerozolimskiej], która wtedy była w kwitnącym stanie, błyszczała mnogością złota, pięknem i wspaniałością budynków, pełna arcydzieł sztuki i natury. […] Nigdzie nie było podobnej świątyni; tak sławnej i cieszącej się taką czcią. Świątynię upiększano bogactwem całego świata. Żydzi ze wszystkich stron, od dawien dawna przychodzili tam, przynosząc dary, kadzidła, żywność, pierwsze owoce i wiele innych ofiar. Ze wszystkich zakątków świata przybywali do niej także żydowscy prozelici. Wielkie imię tego miejsca znane było po same krańce świata. A jedno słowo Chrystusa zniszczyło, zrujnowało i obróciło wszystko w pył (por. Mt 24, 1-2; Mk 13, 1-2; Łk 21, 5-6). Tam, dokąd przedtem nie wszystkim Żydom, nawet nie wszystkim kapłanom, lecz tylko jednemu – arcykapłanowi wolno było wchodzić, a do tego tylko raz w roku, w [odpowiedniej] szacie, w wieńcach, z mitrą i całą resztą szat kapłańskich, teraz można wchodzić każdemu. Prostytutki, homoseksualiści, zhańbieni i cudzołożnicy wchodzą bez żadnej przeszkody […]"[44].

---

[41] Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 34, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 90-92, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 360: „Wiemy, że Pismo mówi o oczach duszy tymi samymi słowami, co o oczach ciała, podobnie i o uszach, rękach oraz, co dziwniejsze, o zmysłach Bożych; używa jednak tych słów w zupełnie innym znaczeniu, niż to się powszechnie przyjmuje".

[42] Por. Rahner, *Le début d'une doctrine*, s. 116.

[43] Origenes, *Contra Celsum* VII 46, SCh 150, 124, Kalinkowski, s. 368.

[44] Joannes Chrysostomus, *Contra Iudaeos et gentiles* 16, PG 48, 834, tłum. J. Iluk, ŹMT 41,

Największego skarbu świątyni nie należało szukać w blasku zgromadzonego tam złota, ani w przepychu szat kapłanów, ani w pięknie jej marmurowych ozdób. Prawdziwa wspaniałość świątyni tkwiła w duchowej prawdzie ukrytej w każdej z tych rzeczy. Jeśli ta właśnie prawda nie była przez Izraelitów dostrzegana pod powierzchnią zewnętrznego blasku, to samo złoto i srebro niewiele znaczyły. Dlatego właśnie Chryzostom i inni Ojcowie Kościoła apelowali do swych wiernych, aby nie naśladowali Żydów w ich duchowej ślepocie, i nie cenili wyżej pompy i zbytku od prawdy, którą one wyrażały, i zachęcali do wyostrzenia zmysłów duchowych, aby dzięki nim umieli dostrzec głębszą rzeczywistość nadprzyrodzoną wyrażaną przez splendor liturgii:

> „Straszne były i dreszczem przejmowały już te rzeczy, które poprzedzały łaskę – dzwonki, jabłka granatowe, szlachetne kamienie na piersiach i ramionach, mitra, turban, złota tablica, Miejsce Najświętsze, głęboka w jego wnętrzu cisza. Kto jednak rozważy to, co przyniosła łaska, zobaczy, że co tam było straszne i dreszczem przejmowało, tu niewiele znaczy, a słowa wypowiedziane o Prawie i tu się sprawdzają. […] Gdy bowiem widzisz Pana ofiarowanego i złożonego na ołtarzu, i kapłana stojącego, pochylonego nad ofiarą i modlącego się, i wszystkich naznaczonych czerwienią drogocennej Krwi, czy sądzisz, że jesteś jeszcze z ludźmi i na ziemi pozostajesz? Czy nie wierzysz, że dostałeś się do nieba i, odrzuciwszy z duszy wszelką cielesną myśl, samą duszą i czystym umysłem patrzysz na rzeczy niebieskie? O cudzie, o Boża względem człowieka miłości!”[45].

Do wytłumaczenia przeciętnym wiernym głębszego znaczenia liturgii Ojcowie Kościoła wykorzystywali katechezy mistagogiczne. W starożytnych katechezach można spotkać dwojakie podejście pisarzy do sprawowanych misteriów. Czynności liturgiczne i przedmioty używane przy sprawowaniu liturgii, mogły być przez nich postrzegane, w zależności od przyjętego podejścia, albo jako obrazy tajemnic życia Chrystusa i wypełnienie starotestamentalnych „typów” (model antiocheński preferowany przez Chryzostoma), albo jako alegoria przechodzenia duszy od grzechu do Boskiej komunii (szkoła aleksandryjska)[46]. Należy jednak zauważyć, że bez względu na rodzaj podejścia, aby naprawdę pojąć wielką tajemnicę ołtarza, wierny musi widzieć jedną rzecz,

---

Kraków 2007, 257-258 ; por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 2, PG 49, 177.

[45] Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* III 4, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 142-144, tłum. W. Kania, BOK 1, Kraków 1992, 73.

[46] Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: an initial synthesis of structure and interpretation on the Eve of Iconoclasm*, DOP 34-35 (1980-1981) 61: „The Antiochenes, more attentive in exegesis to the literal sense of scripture, favored a mystagogy that saw the Church’s mysteries chiefly as a portrayal of the historical mysteries of salvation. The Alexandrines, following the Origenist exegetical penchant for the allegorical, interpreted liturgy by a process of anagogy whereby one rises from the letter to spirit, from the visible rites of the liturgical mysteries to the one mystery that is God”.

a wierzyć w co innego. Prawdy dotyczące zbawienia muszą stać się konkretne w oczach wiary, a nie w oczach zmysłowych, jednak oczy zmysłowe pomagają oczom wiary. Dlatego ziemska liturgia (jej oprawa i sposób celebracji) musi umożliwić wiernemu przeniesienie się w duchu na liturgię niebieską, gdzie sam Chrystus jest zarówno najwyższym kapłanem, jak i ofiarą. Z tego względu fizyczne otoczenie ołtarza oraz przedmioty używane przy sprawowaniu liturgii i oddawaniu czci Bogu, były wykorzystywane jako pomoc do przedstawiania wiernym duchowej wartości liturgii i piękna ofiary. Problem ten jasno objaśnił w VIII wieku Jan z Damaszku (ok. 675-749), gdy mówił:

> „Jeśli zatem, przy pomocy zastosowanych ze względu na nas analogii, słowo Boże dostarcza nam wszystkiego, czego potrzebujemy, i temu, co proste i bezkształtne nadaje pewien kształt, to jak nie dopełnić słów Pisma Świętego obrazując to, co za pomocą kształtu nie da się przedstawić, używając w tym celu zwykłych, codziennych rzeczy i zdarzeń, aby przybliżały nam to, za czym tęsknimy, a czego nie możemy zobaczyć?”[47].

Tak więc materiały powszechnie uważane za nobilitujące i piękne (złoto, srebro, klejnoty, marmur) były wykorzystywane przy budowie kościołów oraz przy wykonywaniu sprzętów kościelnych i naczyń liturgicznych, aby wiernym obecnym w kościołach łatwiej było dostrzec duchową wartość kościoła i liturgii, a nie po to, aby „nadać” wartość ofierze ołtarza. Przywoływany wyżej Jan Damasceński, w dalszej partii cytowanej mowy mówił:

> „Tak jak purpura i jedwab z których produkuje się szaty, same przez się nie mają żadnej godności, ale gdy przyodzieje je cesarz dzielą one godność z tym, kto je nosi, tak samo materialne przedmioty same w sobie nie są godne żadnej czci”[48].

Zatem Złoto, srebro i klejnoty, pozwalając wiernym dostrzec majestat niebieskiej liturgii, miały jedynie wartość symboliczną.

Chociaż żaden z Ojców Kościoła nie dał konkretnych wskazań, dotyczących używania szlachetnych kruszców przy celebrowaniu liturgii, to jednak na poziomie praktycznym złoto, srebro i klejnoty były uważane za najlepszy obraz i odzwierciedlenie majestatu nieba[49]. Między innymi z tego właśnie powodu złoto stało się później standardowym tłem dla malarstwa ikonicznego.

---

[47] Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores oratio* I 11, ed. P.B. Kotter: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, t. 3 (PTS 17), Berlin – New York 1975, 85, tłum. M. Dylewska: Święty Jan Damasceński, *I Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 505.

[48] Tamże *oratio* I 36; II 32 (scholia), PTS 17, 148, przekład własny; por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 7, 4, PG 63, 66, gdzie Chryzostom mówi, że purpura i korona są symbolem czci królewskiej; lecz jeśli król zostanie opuszczony, upokorzony, wzgardzony i uwięziony przez swoich dworzan, to nikt nie zechce już czcić samych oznak władzy królewskiej – purpury lub korony, gdyż one same w sobie nic nie znaczą.

[49] D. Janes (*God and Gold*, passim) dość obszernie rozważa to zagadnienie, poświęcając wiele

Jednak złoto i klejnoty równie dobrze mogły wyrażać coś zupełnie odmiennego. Zamiast odzwierciedlać chwałę niebios, mogły być symbolem ludzkiej próżności, chciwości i zachłanności. Dlatego właśnie Ojcowie Kościoła, tacy jak Jan Chryzostom, zatrzymując się na tym poziomie, piętnowali członków swoich wspólnot, którzy używali (a raczej nadużywali) złota i szlachetnych kamieni jako ozdób, bezmyślnie naśladując bogacza z przypowieści, który gromadził bogactwa, podczas gdy Łazarz leżący u bram jego pałacu umierał z głodu (por. Łk 16, 19-31). W tym względzie szczególnym celem krytyki Chryzostoma były kobiety, które przybywały do kościoła obwieszone złotem i klejnotami od stóp do głów. Nie zwracając uwagi na to, jak pięknie i zachwycająco mogły te kobiety wyglądać, Złotousty kaznodzieja podkreślał, że „do istoty cielesnego piękna nie należy nic innego, jak ciecz, krew, żółć i soki z pokarmu”[50]. Uważał, że kobiety upiększające się ozdobami ze złota i drogich kamieni, nie tylko bezskutecznie próbowały ukryć swe niedostatki fizyczne, lecz także, poprzez swą próżność, zachłanność i lekceważenie innych, dopuszczały się czegoś znacznie gorszego: sprawiały, że ich dusze stawały się niemiłe dla Boga; dlatego też pytał:

> „Chcesz wyglądać pięknie i przyzwoicie? Bądź zadowolona z ukształtowania Stwórcy. Dlaczego wprowadzasz nadto złoto, jakbyś chciała poprawić Boski twór? Pragniesz pięknie wyglądać? Przyodziej się w jałmużnę, przyodziej w miłosierdzie, przyodziej w umiarkowanie, skromność. Wszystkie one [tj. te cnoty] są cenniejsze od złota: one czynią piękno jeszcze bardziej urodziwym; one sprawiają, [że to, co] nie jest piękne [staje się] piękne”[51].

Antiocheńczyk zatem zachęcał kobiety, aby nie przyozdabiały się złotem, lecz dobrymi uczynkami, a przede wszystkim jałmużną[52]. Jeśli ludzie wybiorą tę drogę prowadzącą do prawdziwego piękna, to sami staną się piękni i „drogocenni” dla Boga – z ich postaci będzie emanować blask i piękno, zaś sam kościół stanie się bardziej majestatyczny, ponieważ prawdziwy Kościół, to nie budynek wzniesiony z kamieni, ale dom zbudowany z ludzkich dusz:

> „Tu [tj. w kościele] można ujrzeć wielu, [którzy] zajmują miejsce złota, złota przystrajającego sufit. Można zobaczyć i innych, którzy emanują pięknem, jak posągi. Można ujrzeć wielu stojących jak kolumny. Trzeba nazwać tych ludzi

---

miejsca adaptowaniu przez starożytnych chrześcijan wartości kultury klasycznej i posługiwania się symbolami.

[50] Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum* II 14, ed. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, 164-166, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 160.

[51] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 372, przekład własny.

[52] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 89, 3, PG 58, 784-785, ŹMT 23, 521: „Bądźcie więc miłosierni […]; także i wy, kobiety, które stroicie się w złoto, a widziałyście bieg tamtych niewiast [tj. tych, które zobaczyły pusty grób], wyleczcie się już teraz, choć późno, z choroby pożądania złotych ozdób. Dlatego, jeśli chcecie naśladować owe niewiasty, sprzedajcie wasze klejnoty, które wkładacie na siebie, a przyozdóbcie się jałmużną”.

> kolumnami, nie tylko z powodu siły, lecz i [z powodu] wielkiego piękna [oraz, że] wydają wiele wdzięku i mają głowy ozdobione złotem. […] Ten Kościół nie jest zbudowany z tych kamieni, lecz ze złota i srebra, i z drogich kamieni, i wszędzie jest rozrzucone wiele złota”[53].

Prawdziwymi zatem ozdobami Kościoła nie są kosztowne sprzęty, wykonane z drogocennych materiałów, lecz piękne – złote ludzkie serca i dusze, które z racji podejmowanych dobrych uczynków emanują blaskiem i pięknem.

***

W podsumowaniu należy zauważyć, że pytania, które zostały postawione na początku niniejszych rozważań, w zasadzie są „współczesnymi troskami”[54]. Ogólnie mówiąc, Ojcowie Kościoła po prostu zakładali, że nie ma nic niewłaściwego w posługiwaniu się bogactwem przy oddawaniu czci Bogu[55]. Wczytując się w dzieła epoki patrystycznej, w których Ojcowie dotykali tej problematyki, odkrywa się teologię leżącą u podstaw ich poglądów, ułatwiającą zrozumienie tego fenomenu: złoto, klejnoty i wszelkie kosztowności były postrzegane przez Ojców jako niestosowne ozdoby dla grzesznego ciała, gdyż nie służyły miłości bliźniego, lecz gloryfikacji własnego „ja”; jednak Ojcowie nie widzieli żadnego problemu w przepychu kościołów, który przecież miał wskazywać na wartość kultu chrześcijańskiego i uobecniać splendor liturgii niebiańskiej. Złoto zatem miało wskazywać na wewnętrzne bogactwo i piękno liturgii; nie było jednak w stanie, bez względu na swoją cenę, zasłonić ani ukryć brzydoty grzesznej duszy.

W tym kontekście lepiej można zrozumieć postawę pisarzy wczesnochrześcijańskich wobec bogactwa Kościołów i splendoru liturgii. Istniało wprawdzie teologiczne uzasadnienie dla używania w kościołach i liturgii złota, srebra i klejnotów, ale tylko na tyle, na ile te kosztowne materiały pomagały wiernym dostrzec duchową rzeczywistość, obecną poza nimi. Z tego względu fundowanie do kościołów drogich ozdób i kosztownych sprzętów zawsze miało dla Ojców znaczenie drugorzędne, zarówno w stosunku do czynów dobroczynności, jak i w stosunku do prawdziwego piękna Kościoła, którego istotą nie były drogocenne ozdoby, lecz czyste i nieskalane dusze jego członków. Złoto nie było postrzegane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich jako coś złego, ale też samo w sobie – według nich – nie miało wartości przyrodzonej. Główną wartość złota Ojcowie widzieli w tym, że za jego pomocą można było wspomagać ubogich. Jednak uznawali też jego znaczenie symboliczne

---

[53] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 10, 2-3, PG 62, 78, przekład własny.

[54] Por. Janes, *God and Gold*, s. 3. Podobnie Kościół spotykał się z krytyką na różnych płaszczyznach w dobie oświecenia; por. W. Cisło, *Oświecenie wobec chrześcijaństwa*, ZN KUL 45 (2002) nr 3-4, 21-33; tenże, *Przyczyny krytyki Kościoła katolickiego w dobie Oświecenia*, RT 50 (2003) z. 9, 91-108.

[55] Por. Janes, *God and Gold*, s. 156.

i jego moc do „przenoszenia" wiernych w sferę rzeczywistości niebiańskiej. Na tym poziomie, przeznaczanie pieniędzy na ozdabianie kościołów i splendor liturgii było pewnym dobrem, nawet, jeśli powszechnie uznawano je za dobro względne.

THE CHURCH FATHERS' ATTITUDE TO THE SPLENDOUR OF CHURCHES AND THE POMP OF LITURGY – AN OUTLINE OF THE ISSUES

(Summary)

Examination of the Church Fathers' teachings shows up a particular paradox. On the one hand they frequently required their listeners (or readers) to practise austerity, humility and poverty, since, as they explained practising these virtues was the easiest means of gaining the kingdom of heaven. However, on the over hand, they voiced these appeals in richly decorated churches furnished with priceless items, often made of gold or silver and decorated with precious jewels. For this reason, in the following work we undertook to attempt to answer the question as to why the Church Fathers did not condemn the magnificence of churches and expressed approval of the pomp and splendour of liturgy while at the same time decidedly opposing the ostentations excesses of the faithful and appealed for performing acts of charity.

The analyses presented show that the Church Fathers simply assumed that there is nothing unworthy in using wealth to praise God. At the root of the views lies theology, which explains that the magnificence of churches will help the faithful to discern the spiritual reality present behind the expensive decorations and show the value of Christian worship and make present the splendour of heavenly liturgy. However, all the expensive decorations were perceived by them as unsuitable for the sinful body since they did not serve the cause of brotherly love but only satisfied one's own vanity. In the context of widely understood good works, the funding of expensive decorations and valuable equipment for churches always had only a secondary importance for the Church Fathers. For them, the undertaking of charitable deeds, as well as a concern for spiritual good, was more important than the external beauty of the Church, whose essence was not the precious ornaments, but the pure and unblemished soul of its members. The main value of gold, was perceived by the Church Fathers as a means of helping the poor. However, they acknowledged its symbolic meaning and its power to transpose the faithful into the sphere of heavenly reality. Allocating money for decoration of churches and the splendour of liturgy were thus seen as a certain good even if universally it was regarded as a relative good.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Mariusz SZRAM
(Lublin, KUL)

INSPIRACJE JUDEOHELLEŃSKĄ EGZEGEZĄ FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO W PISMACH ŚW. HIERONIMA

Egzegeza filozofa, biblisty i teologa żydowskiego z diaspory w Aleksandrii – Filona (ok. 15 prz. Chr. – 50 po Chr.) – stanowi połączenie elementów helleńskich i judaistycznych[1]. Filon reprezentował w swojej interpretacji ksiąg biblijnych, głównie Pięcioksięgu, alegoryzm umiarkowany, unikając zarówno skrajnego literalizmu, jak i wyłącznej alegoryzacji. Pozostając pod wpływem platońskiego dualizmu uważał, że w każdym tekście Pisma ukrywa się głębszy sens, w pełni godny Boga, nie kwestionował jednak sensu dosłownego, który stanowi dla egzegety punkt wyjścia, odsyłający do ukrytego za nim duchowego znaczenia[2]. G. Reale i R. Radice dzielą alegorezę aleksandryjskiego Żyda na następujące poziomy: 1. kosmologiczny (odniesienie narracji biblijnej do kosmosu i jego struktury); 2. antropologiczno-psychologiczny (tekst Pisma w relacji do człowieka i jego zdolności poznawczych); 3. metafizyczny i – częściowo – teologiczny (tekst biblijny oznacza porządek Bożego działania lub jest interpretowany według kategorii związanych ze sferą ponadzmysłową); 4. moralno-teologiczny lub mistyczny, stanowiący zwieńczenie pozostałych (odniesienie tekstu Pisma do życia wewnętrznego i religijnego człowieka oraz do Boga jako prawodawcy wobec ludzi)[3].

Wpływ egzegetycznych dzieł Filona na autorów wczesnochrześcijańskich jest zjawiskiem niekwestionowanym. Żydowski egzegeta wprowadził egzegezę alegoryczną do cywilizacji europejskiej i nauczył Ojców Kościoła duchowej lektury Starego Testamentu. Odziedziczyli oni po Filonie przesłanki metodologiczne związane z alegorezą oraz wzory odczytywania symboliki

---

[1] Niniejszy tekst stanowi rozwinięcie niektórych kwestii sygnalizowanych wstępnie we wcześniejszym artykule: M. Szram, *Aleksandrynizm w zachodniej egzegezie patrystycznej*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w przestrzeni Kościoła w Ełku, Białymstoku i na Warmii. Księga Jubileuszowa Ks. Abpa Dra Wojciecha Ziemby*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, 346-359.

[2] Por. J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, w: *Philon d'Alexandrie* (Lyon, 11-15 septembre 1966), red. R. Arnaldez – C. Mondésert – J. Pouilloux, Paris 1967, 131-167.

[3] Por. G. Reale – R. Radice, *La genesi e la natura della filosofia Mosaica: struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, w: *Filone di Alessandria: la filosofia Mosaica*, red. C. Kraus Reggiani – R. Radice – G. Reale, Milano 1987, s. VII-CXLI.

w tekstach starotestamentalnych, odnosząc je do osoby i nauki Chrystusa. Zagadnienie inspiracji myślą Filona w epoce patrystycznej zostało w dużym stopniu już zbadane, by wspomnieć wzorcowe opracowanie monograficzne A. van den Hoeka, dotyczące sposobu wykorzystania dzieł Filona w pismach Klemensa Aleksandryjskiego[4], czy znakomite przekrojowe studium D.T. Runii na temat recepcji myśli Filona w literaturze wczesnochrześcijańskiej, zaopatrzone w wydaniu włoskim w cenny aneks źródłowy, opracowany przy udziale R. Radice, zawierający świadectwa Ojców Kościoła o żydowskim egzegecie i teologu[5]. W porównaniu z zagadnieniem wpływu Filona na Ojców wschodnich, głównie aleksandryjskich, kwestia zachodniego dziedzictwa jego myśli jest jednak słabiej znana i opracowana. Wynika to z pewnością z faktu, że wiele jego idei dotarło na Zachód w postaci przefiltrowanej przez chrześcijańskich Aleksandryjczyków i trudno jednoznacznie stwierdzić, czy były to inspiracje myślą Orygenesa i Dydyma Ślepego, czy doktryną samego Filona.

Swoistą bramę, przez którą Filon wszedł do chrześcijańskiej literatury zachodniej, stanowi biskup Mediolanu Ambroży, zależny od aleksandryjskiego Żyda w co najmniej 600 miejscach swoich pism, chociaż prawdopodobnie znał go głównie za pośrednictwem twórczości Orygenesa[6]. Wiadomo, że po wyborze na biskupa, Ambroży poddał się ambitnemu programowi kształcenia, czytając pod kierunkiem kapłana Symplicjana dzieła mistrzów greckich – głównie Orygenesa i Bazylego, a także pisma Filona. Ambroży chrystianizował alegoryczną egzegezę Filona i ukierunkowywał ją na chrześcijańską liturgię sakramentalną, zamieniając moralną intepretację *secundum intellectum* na interpretację *secundum mysterium*, wskazującą na istotę chrześcijańskich sakramentów[7]. Mimo dużej zależności, którą H. Hagendahl nazwał nawet „prawdziwym plagiatem"[8], Ambroży zacytował Filona po imieniu tylko jeden raz i to w kontekście krytycznym, wobec jego rozwiązań egzegetycznych[9]. Badacze tłumaczą ten fakt następującymi przyczynami: brakiem u Ambrożego sympatii wobec Żydów oraz jego przekonaniem, że niektóre poglądy Filona,

[4] Por. A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the „Stromateis": an early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden 1988.

[5] Por. D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, a cura di R. Radice, Milano 1999.

[6] Por. E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégètique de Saint Ambroise: une 'Quellenforschung' relative aux Commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 9, Leiden 1977, 7; Runia, *Filone di Alessandria*, s. 308-312.

[7] Por. J. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Études Augustiniennes, Paris 1977, 324-325; Runia, *Filone di Alessandria*, s. 312-320.

[8] Por. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: a study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6, Göteborg 1985, 327.

[9] Por. Ambrosius, *De paradiso* 4, 25, CSEL 32/1, 281: „Philon autem, quoniam spiritalia Iudaico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit […]".

zwłaszcza dotyczące Boskiego Logosu, stanowiły preludium do subordynacjonizmu i herezji ariańskiej[10].

Hieronim nie podzielał obaw Ambrożego. Egzegeta ze Strydonu należy do Ojców zachodnich, najczęściej cytujących Filona. W jego zachowanych dziełach imię żydowskiego filozofa pojawia się 15 razy[11]; określany jest epitetami podkreślającymi wyjątkową mądrość: *vir disertissimus*[12], *vir doctissimus*[13]. Hieronim zarezerwował aleksandryjskiemu Żydowi nawet honorowe miejsce w swoim kompendium biograficznym *De viris inlustribus*, gdzie – idąc za euzebiańską legendą o *Philo Christianus*[14] – zawarł mające niewiele wspólnego z prawdą historyczną dane, przedstawiające Filona jako autora księgi na temat pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego, założonego w Aleksandrii przez ewangelistę Marka, i wspominające o rzekomym spotkaniu ze św. Piotrem podczas pobytu Filona w Rzymie[15]. Hieronim powtórzył także powszechną wśród bliżej nieokreślonych Greków – i w tym wypadku prawdziwą – opinię o ogromnym podobieństwie filozofii filońskiej do platońskiej:

> „Albo Platon idzie za Filonem, albo za Platonem Filon – takie jest między nimi podobieństwo zarówno w treści, jak i w formie wypowiedzi”[16].

Filon interesował Hieronima przede wszystkim jako historyk-erudyta i egzegeta. Wśród pism aleksandryjskiego Żyda uwagę autora *Wulgaty* zwóciły przede wszystkim „przesławne i niezliczone dzieła komentujące Mojżeszowy Pięcioksiąg”[17]. Powyższa opinia pozwala sądzić, że Filon jako znawca trady-

---

[10] Por. Savon, *Saint Ambroise*, s. 96-139; Runia, *Filone di Alessandria*, s. 316-317.

[11] Por. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 14; *Commentarius in Amos* I 2, 9; I 3, 6; *Commentarius in Danielem* 1, 1; *Commentarius in Hiezechielem* IV 10; *De viris inlustribus* 8, 4; 11; 13, 2; *Dialogus adversus Pelagianos* III 6; *Epistulae* 22, 35; 29, 7; 70, 3; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Praefatio*; *Praefatio in librum Iob*; *Praefatio in libros Salomonis*.

[12] Por. Hieronymus, *Commentarius in Amos* I 2, 9, CCL 76, 238; *Commentarius in Hiezechielem* IV 10b, CCL 75, 171; *De viris inlustribus* 8, 4, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica [= BP] 12, Firenze 1988, 90; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*. *Praefatio*, CCL 72/1, 59.

[13] Por. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* II 14, PL 23, 317A; *Epistulae* 29, 7, CSEL 54/1, 241.

[14] Por. Eusebius Caesariensis, HE II 16-17; zob. Runia, *Filone di Alessandria*, s. 11-14.

[15] Por. Hieronymus, *De viris inlustribus* 11, BP 12, 96-98: „Philon Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum idcirco a nobis inter scriptores ecclesiasticos ponitur quia librum de prima Marci evangelistae apud Alexandrinum scribens ecclesia in nostrorum laude versatus est […]. Aiunt hunc sub Gaio Caligula Romae periclitatum, quo legatus gentis suae missus erat; cum secunda vice venisset ad Claudium, in eadem urbe locutum esse cum apostolo Petro eiusque habuisse amicitias et ob hanc causam etiam Marci, discipuli Petri, apud Alexandriam sectatores ornasse laudibus suis”.

[16] Hieronymus, *De viris inlustribus* 11, BP 12, 98: „De hoc vulgo apud Graecos dicitur: ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει, id est: aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philon, tanta est similitudo sensuum et eloquii”, tłum. własne; por. Hieronymus, *Epistula* 22, 35, CSEL 54/1, 200: „[…] Philo, Platonici sermonis imitator”; *Epistula* 70, 3, CSEL 54/1, 704: „Quid loquar de Philone, quem vel alterum vel Iudaeum Platonem critici pronuntiant?”.

[17] Por. Hieronymus, *De viris inlustribus* 11, BP 12, 96-98: „praeclara et innumerabilia opera in quinque libros Moysi”.

cji judaistycznej i autorytatywny komentator starotestamentalnych ksiąg mógł stanowić dla Hieronima ważny punkt odniesienia[18]. Wydaje się jednak, że wpływ na autora *Wulgaty* w tym zakresie nie musiał być bezpośredni, a przynajmniej, nie zawsze odbywał się na drodze lektury pism aleksandryjskiego Żyda[19]. Inspiracje myślą Filona przyszły zapewne – podobnie jak w przypadku Ambrożego – w dużym stopniu za pośrednictwem dzieł Orygenesa, którego osoby i sposobu egzegezy Hieronim był przez długą część swojego życia admiratorem. Nawet w późniejszym okresie swego życia, gdy pierwotny zachwyt nad pismami autora *De principiis* ustąpił miejsca ostrej krytyce jego poglądów, Strydończyk przyznawał, że rozwiązania egzegetyczne Orygenesa, inspirowane w wielu miejscach egzegezą Filona, ze wszech miar warte były przybliżenia łacińskojęzycznym czytelnikom[20].

Metoda pracy egzegetycznej Hieronima, a zwłaszcza przygotowanie do tworzenia własnej interpretacji tekstu biblijnego, związane były z sięganiem do wielu źródeł, na co zwrócił uwagę Savon[21]. Zamierzając skomentować jakąś księgę biblijną, Hieronim czytał dzieła różnych autorów wcześniejszych i gromadził jak największą ilość informacji, nie zawsze zdając sobie sprawę z dokładnych proweniencji ich poszczególnych koncepcji[22]. Efekt finalny swojej pracy określił jako „mieszankę egzegezy tropologicznej z *historią* Hebrajczyków", czyli połączenie interpretacji moralno-mistycznej, wzorowanej na Orygenesie, a za jego pośrednictwem z pewnością na Filonie, oraz wyjaśnień historycznych, zaczerpniętych głównie z pisma Józefa Flawiusza[23].

---

[18] Współcześni badacze podkreślają dużą zależność i naśladownictwo w metodzie egzegetycznej Hieronima w stosunku do Filona, co zbliża jego komentarze biblijne do ambrozjańskich, por. P. Courcelle, *Late Latin writers and their Greek sources*, Cambridge Mass. 1969, 126; G. Nauroy, *Jérôme, lecteur et censeur de l'exégèse d'Ambroise*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Actes du Colloque de Chantilly, septembre 1986), ed. Y.M. Duval, Paris 1988, 181.

[19] Uczeni spierają się co do znajomości dzieł Filona przez Hieronima. S. Sykowski (*Hieronymus als Litterarhistoriker: eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus „De viris illustribus"*, Münster 1894, 69) na podstawie analizy źródeł, wykorzystanych przez Hieronima przy pisaniu *De viris inlustribus* uważa, że nie czytał on żadnych dzieł Filona. Natomiast P. Courcelle (*Late Latin writers*, s. 81-83) wskazuje na wyraźne zależności między oboma autorami, np. w zakresie tego, co piszą oni na temat esseńczyków. D.T. Runia (*Filone di Alessandria*, s. 330), po gruntownej analizie pism Hieronima, jest przekonany, że znał on bardzo dobrze *De vita Mosis* Filona; por. Hieronymus, *Commentarius in Danielem* 1, 1; Philo Alexandrinus, *De vita Mosis* II 26-44.

[20] Por. Runia, *Filone di Alessandria*, s. 331-332; P. Nautin, *Hieronymus*, TRE XV 311.

[21] Por. Savon, *Saint Ambroise*, s. 752-758.

[22] Por. Hieronymus, *Commentarius in Epistulam ad Galatas. Prologus*, PL 26, 309: „Legi haec omnia et in mente mea plurima coacervans, accito notario, vel mea, vel aliena dictavi, nec ordinis, nec verborum, interdum nec sensuum commemorans" ; zob. Runia, *Filone di Alessandria*, s. 344-345.

[23] Por. Hieronymus, *Commentarius in Zachariam. Praefatio* 38, CCL 76A, 748: „Historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui"; zob. P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REA 26 (1980) 214-227; tenże, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris 1985, 401-403.

Oprócz wspomnianych imiennych odsyłaczy do Filona, mających charakter ogólnej oceny jego twórczości, Hieronim – zgodnie ze swoją praktyką – przejmował alegoryczne rozwiązania egzegetyczne aleksandryjskiego Żyda, bez wskazywania źródła. Przykładem wykorzystania przez Hieronima Filonowego sposobu interpretacji Biblii, jest zapożyczone od niego alegoryczne wyjaśnienie elementów stroju arcykapłańskiego. Autor *Wulgaty* był przekonany – w duchu Filonowej egzegezy – że poszczególne szaty arcykapłana wskazują na boskie sakramenty (*divina sacramenta*)[24]. Hiacyntowy, czyli fioletowy kolor tych szat, traktował – podobnie jak Filon – jako symbol powietrza, oznaczającego sprawy wniosłe i niebiańskie, chociaż nie twierdził, jak żydowski egzegeta, że powietrze jest z natury czarne[25]. Mistycznemu znaczeniu szat kapłanów i lewitów, a także świętych naczyń i starotestamentalnych obrzędów liturgicznych, poświęcił Strydończyk *List do Fabioli*, wykazujący zaskakującą zbieżność z komentarzami Filona, zwłaszcza z jego dziełem *De specialibus legibus*, chociaż Runia zauważa związki tekstów obu tych autorów z wyjaśnieniami Józefa Flawiusza, od którego obaj mogą być zależni[26]. Zbliżone jest u Filona i Hieronima przede wszystkim szczegółowe tłumaczenie znaczenia szat arcykapłańskich jako symbolu całego świata, złożonego z czterech podstawowych pierwiastków, za który ma modlić się arcykapłan[27]. Występują we wspomnianych tekstach obu autorów także różnice, chociaż mogą być one pozorne. Filon upatruje miejsca rozumnej części ludzkiej duszy w głowie, podczas gdy Hieronim mówi w tym kontekście o sercu. Niewykluczone, że Strydończyk korzystał w tym miejscu z dzieł Orygenesa, który – nawiązując zresztą do danych biblijnych – stawiał znak równości między rozumem (νοῦς), a kierowniczą władzą mieszczącą się w sercu człowieka (ἐγεμωνικόν, *principale cordis*)[28]. Znajdujemy u Hieronima również bardzo wyraźne nawiązania do Filonowego omówienia siedmiu okresów życia ludzkiego, co może świadczyć o bezpośredniej lekturze jego dzieła *De opificio mundi* przez Strydończyka[29].

---

[24] Por. Hieronymus, *Epistula* 29, 7, CSEL 54/1, 241: „Quam vellem nunc tibi omnem habitum sacerdotis exponere et per singulas vestium species divina ostendere sacramenta!”.

[25] Por. Hieronymus, *Commentarius in Hiezechielem* IV 10b, CCL 75, 171: „Philo, vir disertissimus Iudaeorum, ὑάκινθον in vestibus pontificis aeri comparat, per quem superna atque caelestia significari arbitratur”; Philo Alexandrinus, *De vita Mosis* II 118, ed. R. Arnaldez – J. Pouilloux – C. Mondésert, Les oeuvres de Philon d’Alexandrie (= OPhA) 22, Paris 1967, 244: „οὗτος ὁ χιτὼν σύμπας ἐστὶν ὑακίνθινος, ἀέρος ἐκμαγεῖον· φύσει γὰρ ὁ ἀὴρ μέλας”; tenże, *Quaestiones in Exodum* II 117, OPhA 34C, Paris 1992, 260: „Dicunt, quod quia symbolum est aeris duplex hyacinthina tunica, eoquod subniger sit aer”.

[26] Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* III 185; tenże, *De bello iudaico* V 213; Runia, *Filone di Alessandria*, s. 330.

[27] Por. Hieronymus, *Epistula* 64, 18 ; zob. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I 85-97.

[28] Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* II 10, 11; zob. H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, 173.

[29] Por. Hieronymus, *Commentarius in Amos* III 6; *Dialogus adversus Pelagianos* III 6; Philo

Zamiłowanie Hieronima do osoby Filona jako historyka i egzegety wiązało się do pewnego stopnia z nieporozumieniem. W swojej interpretacji Starego Testamentu Hieronim szeroko wykorzystywał etymologie hebrajskich nazw własnych. Sądził błędnie, podobnie jak Orygenes, że znane wówczas powszechnie dzieło, zawierającego alfabetycznie ułożoną listę biblijnych etymologii – *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* – jest autorstwa Filona[30]. Hieronim uznał je za godne przełożenia na język łaciński, tym bardziej, że – jak sam twierdził – jest ono powszechnie znane wśród Greków i obecne w różnych bibliotekach[31]. Mówiąc o Grekach, Strydończyk miał zapewne na myśli greckojęzycznych egzegetów chrześcijańskich z Orygenesem na czele.

Zainteresowanie ze strony Hieronima osobą i myślą Filona nie jest zjawiskiem wyjątkowym w zachodniej patrystyce i nie budzi szczególnego zdziwienia. Biblista podróżnik, jakim był autor *Wulgaty*, miał szczególne powody do sięgania po Filonową spuściznę egzegetyczną. Z jednej strony interpretacje biblijne aleksandryjskiego Żyda zakorzenione były w mentalności judaistycznej, niezbędnej do zrozumienia Starego Testamentu, z drugiej – tworzyły godny naśladowania zbiór alegorycznych wyjaśnień, niezwykle przydatny do typologicznej i mistycznej egzegezy pism natchnionych, naśladowanej na Zachodzie niemal powszechnie, od czasu wzorującego się na Orygenesie Hilarego z Poitiers. Spośród innych wczesnochrześcijańskich pisarzy języka łacińskiego, w których pismach można odnaleźć wpływy Filona, wyróżnia jednak Hieronima niezwykłe uznanie wobec jego autorytetu jako biblisty, porównywalne z uznaniem, jakie na Wschodzie wyrażał *expressis verbis* wobec egzegetycznych dokonań aleksandryjskiego Żyda Dydym Ślepy, przywołując imiennie jego alegoryczne wyjaśnienia tekstów z *Księgi Rodzaju* i wykazując ich przydatność dla egzegezy chrześcijańskiej[32]. Postawa ta doprowadziła Strydończyka do przyjęcia mało krytycznych sądów o związkach Filona z chrześcijaństwem i autorstwie dzieł, których nie napisał[33].

Alexandrinus, *De opificio mundi* 103-105.

[30] Por. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Praefatio*, CCL 72/1, 59: „Philo, vir disertissimus Iudaeorum, Origenis quoque testimonio conprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias iuxta ordinem litterarum e latere copulasse". Pierwsze świadectwo, że dzieło to przypisywano Filonowi, pochodzi od Euzebiusza, zob. Eusebius Caesariensis, HE II 18. L. Grabbe (*Etymology in early Jewish interpretation: the Hebrew names in Philo*, Atlanta 1988, 120-122) uważa, że chociaż sam Filon nie napisał tego dzieła, mógł jednak posługiwać się w swojej egzegezie takim onomastikonem.

[31] Por. Hieronymus, *Liber interpretationis*, CCL 72, 59: „qui [liber] cum vulgo habeatur a Graecis et bibliothecas orbis inpleverit".

[32] Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 118, 24; 147, 17; *Commentarii in Ecclesiasten* 276, 19-22.

[33] Oprócz podtrzymywania opinii o Filonowym autorstwie *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, Hieronim nie wykluczał również, że pseudoepigraf biblijny *Mądrość Salomona*, przypisywany niesłusznie Filonowi, jest jego dziełem, por. C. Larcher, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969; Runia, *Filone di Alessandria*, s. 333.345.

INSPIRATIONS BY THE JUDEOHELLENIC EXEGESIS OF PHILO OF ALEXANDRIA IN THE WRITINGS OF ST. JEROME

(Summary)

Jerome, like most of the early Christian exegetes (Origen, Didymus the Blind, Hilarius of Poitiers, Ambrose, Augustine), respected Philo of Alexandria as a specialist in the field of spiritual exegesis of the Old Testament and called him vir doctissimus Iudaeorum. In his letters and biblical commentaries Jerome used the knowledge on the liturgical vestments of the high priest and their symbolism that can be found in the writings of Philo. However, Jerome probably didn't use directly his biblical commentaries, but took their content through the works of Origen, in which Philo's ideas have been christianized. The admiration for the person and work of Philo, which can be compared only to that showed in the East by Didymus the Blind, resulted in St. Jerome a certain lack of criticism. In De viris inlustribus Jerome too hastily considered Philo as a thinker deserved for the development of Christianity and attributed to him the works of which he was not the author.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Wojciech TEISTER
Ks. Andrzej UCIECHA
(Katowice, UŚ)

POSTAWA CHRZEŚCIJAN KOŚCIOŁA PERSKIEGO W CZASIE PRZEŚLADOWAŃ SZAPURA II

Temat artykułu dotyczy perskich chrześcijan w okresie prześladowań Szapura II. Wywodzący się z dynastii Sasanidów monarcha ten rządził Królestwem perskim w latach 309-379, na czas jego rządów przypada szczytowy okres potęgi państwa Sasanidów[1]. Władca ten, posługujący się tytułem *szachinszach*, prowadził wojny z Cesarstwem rzymskim, a w ramach polityki wewnętrznej wzmocnił wpływy *mobedów*, to znaczy kapłanów Ahuramazdy, oraz uczynił zoroastryzm religią panującą. Żaden z tych faktów nie pozostał bez znaczenia dla chrześcijan perskich. W roku 340 z rozkazu króla rozpoczęły się krwawe prześladowania wyznawców Chrystusa, które trwały praktycznie aż do śmierci monarchy[2]. Najistotniejsze zachowane relacje o tych wydarzeniach możemy znaleźć w *Historii Kościoła* Sozomena[3], w *Mowach* Afrahata[4] oraz w *Chronica Seertensis*, nestoriańskiego autora z IX lub X wieku[5].

Afrahat, zwany także Mędrcem Perskim, był rodowitym Persem piszącym swoje dzieła w języku syryjskim. Był prawdopodobnie przełożonym „synów przymierza", ascetycznej grupy chrześcijan perskich. Napisał 23 *Mowy*, których adresatami są właśnie „synowie przymierza"[6]. W niektórych z nich znaleźć możemy aluzje do sytuacji prześladowanego Kościoła. Afrahat pisze jako naoczny świadek tych wydarzeń, przez co jego relacja nabiera szczególnej wartości.

Historyk Sozomen tak oto opisuje początki represji chrześcijan:

---

[1] Por. B. Składanek, *Historia Persji*, t. 1: *Od czasów najdawniejszych do najazdu Arabów*, Warszawa 2008, 215.

[2] Por. A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, w: *Vobis Episcopus vobiscum christianus. Ksiega Jubileuszowa ks. abpa Damiana Zimonia*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, 279.

[3] Por. Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1980.

[4] Por. Aphraates, *Demonstrationes* I-XXIII, ed. J. Parisot, PSyr 1-2, Paris 1894 i 1907 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie).

[5] *Historia Nestoriana* (*Chronica Seertensis*), ed. A. Scher – J. Périer, PO 4, fasc. 3 – n. 17, Turnhout 1981, s. 215-312 (tekst arabski i przekład francuski).

[6] Por. Uciecha, *Postawa duchowieństwa*, s. 279.

„Zaczęli zbierać się na nabożeństwa, mając już własnych kapłanów i diakonów. Fakt ten niezmiernie zaczął drażnić magów, którzy niby jakiś szczep kapłański, na zasadzie rodowego dziedzictwa przechodzącego z ojca na syna, od dawien dawna opiekują się religią perską. Bolało to i Żydów w jakiś sposób z natury wrogo usposobionych do nauki chrześcijańskiej pod wpływem zazdrości. Toteż jedni i drudzy składają przed Saporem, ówczesnym królem, oszczercze oskarżenia pod adresem Symeona, który był wtedy arcybiskupem Seleucji i Ktezyfontu, dwu najważniejszych miast w Persji, obwiniają go, że będąc przyjacielem cesarza Rzymian, donosi mu o wszystkim, co się dzieje u Persów. Przekonany oszczerstwami Sapor, najpierw zaczął uciskać chrześcijan niezmiernymi podatkami, bo wiedział, że są to przede wszystkim ludzie uprawiający ewangeliczne ubóstwo; przy czym ściąganie należności zlecił ludziom nieubłaganym; w rezultacie przymuszeni brakiem pieniędzy i bezwzględnością poborców wzgardzić mieli własną wiarą, a przecież o to mu przede wszystkim chodziło”[7].

Hermiasz Sozomen był obrońcą sądowym w Konstantynopolu za panowania Teodozjusza II (408-450)[8], a bezpośredniej przyczyny prześladowań doszukiwał się w zawiści magów i Żydów. Reakcję pierwszych autor wyjaśnił jako próbę obrony własnych rodowych interesów. Prawdopodobnie wzrost liczby chrześcijan i wynikający z tego spadek wyznawców zoroastryzmu mógł mieć negatywne skutki ekonomiczne dla tej grupy społecznej. Nieco trudniej zrozumieć reakcję Żydów, którą Sozomen tłumaczył zwyczajną, szczerą nienawiścią.

Jako pretekst prześladowań przytoczył ten historyk oskarżenie biskupa Symeona o szpiegostwo na rzecz Rzymian, z którymi Persowie toczyli w tym czasie długotrwałe wojny, choć sam jest przekonany o tym, że biskup jest niewinny. Warto jednak wziąć pod uwagę perspektywę jego dziejopisarstwa, które dedykowane było Teodozjuszowi i w całym utworze tendencyjnie skłonne do podkreślania pozytywnego wizerunku rzymskich władców, przy równoczesnej krytyce ich przeciwników[9]. Trudno zatem wyobrazić sobie, aby będący w konflikcie z Cesarstwem perscy niechrześcijanie zostali przedstawieni w dobrym świetle. Trudno też odpowiedzieć, na ile ocena Sozomena jest trafna. Należy tu bowiem rozważyć przynajmniej dwie możliwości. Być może Sozomen nie minął się z prawdą i prześladowania były następstwem zawiści i oszczerstwa. Istnieje jednak także inna możliwość: represje mogły być elementem składowym szerszej wizji politycznej, której celem byłoby wzmocnienie perskich tradycji kulturowych i ograniczenie jakichkolwiek wpływów rzymskich. Chrześcijaństwo, które od momentu wydania w 313 r. reskryptu mediolańskiego stało się w Cesarstwie rzymskim religią równoprawną, mu-

[7] Sozomenus, HE II 9, 1-2, GCS 50, 61-62, tłum. Kazikowski, s. 97-98.

[8] Por. Z. Zieliński, *Wstęp*, w: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, 7.

[9] Por. Zieliński, *Wstęp*, s. 8; zob. P. Devos, *Sozomène et les Actes syriaques de Syméon bar Sabba'e*, AnBol 84 (1966) 443-456.

siało być w imperium Sasanidów kojarzone z Rzymem: chrześcijan oskarżano o współpracę z nieprzyjacielem[10].

Afrahat, mędrzec perski, relacjonuje swoją wersję wydarzeń. W mowie V: *O wojnach* znajduje się następujący tekst:

> „Bóg bowiem uprzednio wyznaczył te czasy: chwile pomyślności spełniające się w dniach [ludzi] dobrych i prawych; chwile zaś wielu nieszczęść, nadchodzące w dniach [ludzi] złych i grzesznych. Otóż tak jest napisane: Dobro już gotowe i błogosławiony ten, przez którego ono przyjdzie; i zło już przygotowane, lecz biada temu, przez którego przyjdzie. […] Nie zarzucaj więc, mój drogi, iż Zły rzucił zło na wielu, ponieważ czasy są wyznaczone od dawna i nadeszła chwila ich wypełnienia”[11].

Mędrzec perski za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmuje historię zbawienia, a jego teksty nacechowane są perspektywą eschatologiczną. Prześladowania, choć są dla wyznawców Chrystusa czasem trudnym, to jednak z dawna zapisanym w Bożym planie. „Chwile nieszczęść” zaś nadeszły w czasach ludzi grzesznych, rzeczywistą więc przyczyną represji są grzechy ludzkie, a sam fakt prześladowań jest wtórny i ma wymiar oczyszczający.

Jeszcze wyraźniej widać to w *Liście synodalnym*, w którym zwracając się do adresatów Afrahat pisze:

> „Chcemy was powiadomić, bracia i przyjaciele, i gdy tylko wam oznajmimy również i my sami sobie przypomnimy to, co wydarzyło się w naszych dniach z powodu naszych grzechów, które pomnożyły się, umocniły i zwiększyły ból”[12].

Afrahat nie poszukuje winnych „na zewnątrz” chrześcijańskiej wspólnoty, ale rewizję rzeczywistości zaczyna od rzetelnego rachunku sumienia. Zdaje się mówić, że to „my” jako wspólnota Kościoła popełniliśmy grzechy, a bieżące wydarzenia są tylko ich konsekwencją.

Jakie jednak przewinienia ma na myśli nasz Pers? Odpowiedź znaleźć możemy również w *Liście synodalnym*:

> „Powstali oto w naszym ludzie przywódcy, którzy porzucili prawo i wychwalali się w nieprawości. Zdobyli majętność/władzę i pokonała ich chciwość. Pożyczają na procent/lichwa i biorą odsetki; i nie ma nikogo, kto przypomni, co jest napisane: «Nie będziesz brał odsetek ani na procent/lichwy» (Kpł 25, 36) i «Kto chce zamieszkać w przybytku Pana, nie daje swoich pieniędzy na lichwę» (Ps 15, 5). Powiedziano też: «Ten, kto nie bierze lichwy, ani nie poży-

[10] Por. J. Neusner, *Babylonian Jewry and Shapur II's persecution of Christianity from 339 to 379 A. D.*, w: „Hebrew Union College Annual” 43 (1972) 79. Najprawdopodobniej Neusner wykorzystuje wiadomości zawarte w dokumencie z IX (X?) wieku – *Chronica Seertensis*.

[11] Aphraates, *Demonstratio V: De bellis* 1, PSyr 1, 184-185, tłum. A. Uciecha, ŚSHT 43 (2010) z. 2, 250.

[12] Aphraates, *Demonstratio XIV: Exhortatoria* 2, PSyr 1, 573-726, tłum. A. Uciecha (w rękopisie).

> cza dla odsetek» (Ez 18, 8), i nie popełnia żadnej z tych obrzydliwości, które wylicza Ezechiel, «w tym upodobał sobie Bóg». W tym teraz czasie są ludzie, którzy kierują się przemocą i nadużywają prawa, są stronniczy. Usprawiedliwiają winnych, a niewinnych potępiają; kochają bogaczy, a biednych nienawidzą; pasą samych siebie, a rozpraszają owce; świat ich zaślepił. Kochają łapówki; wypędzają prawość; nienawidzą upomnienia; kochają bezbożność; nienawidzą pokornych, a kochają wyniosłych, pysznych i próżnych. W ich dniach światło pociemniało a sól utraciła smak, doktrynę ogarnął mrok, prawo zniknęło, winnicę zniszczono, ciernie porosły; ludzie zasnęli i Zły posiał chwast, powstały fale i wzmogły się burze, woźnice padli i rydwany wpadły w zamieszanie; żeglarze posnęli i zatonęły ich łodzie. Prawo skrępowano i zaplombowano świadectwo. I stał się kapłan jak lud. Książęta żądają złota a sędzia orzeka przez łapówkę; wielki przemawia dla swej przyjemności; gardzą biednymi i niszczą nieszczęśliwych w kraju. Gryzą swoimi zębami, głosząc pokój; a jeśli ktoś nie wrzuci im czegokolwiek do ust, ogłaszają wojnę przeciw niemu. Odrzucają sądy i przekręcają wszystko, co sprawiedliwe. Krwią budują Syjon i nieprawością Jeruzalem”[13].

Pers wysuwa poważne oskarżenia pod adresem niektórych współwyznawców. Wśród grzechów głównych Afrahat wylicza: lichwę, korupcję, niesprawiedliwe sądy, chciwość, stosowanie przemocy, brak troski o biednych, a przede wszystkim – co jest skutkiem wcześniejszych grzechów – zniszczenie winnicy Pańskiej poprzez zaciemnienie doktryny chrześcijańskiej. Odpowiedzialność za czystość doktryny spoczywała na duchownych, więc to pod ich adresem skierowane są w dużej mierze te zarzuty.

W innym miejscu cytowanej mowy, autor w ironiczny sposób wspomina o pewnym przełożonym, który zamiast troszczyć się o lud, zaczął „rozdawać mu łańcuchy i więzy”[14]. Zarzuca mu niesprawiedliwe sądy i zwykłą głupotę. Niektórzy badacze identyfikują go z Symeonem, biskupem Seleucji i Ktezyfontu, którego w zupełnie innym świetle stawiał Sozomen[15]. Biskup ten prawdopodobnie współpracował z władzą, był nawet określany mianem „przyjaciela Szapura”. Późniejszą, męczeńską śmierć Symeona tłumaczy się odmową płacenia haraczu na rzecz państwa[16], Afrahat zaś odmową posłuszeństwa takiemu biskupowi i uzasadnia swoje stanowisko przykładami biblijnymi[17]. Do takiej sytuacji przyczyniła się ogólna niezgoda i nienawiść wśród chrześcijan. Choć bezpośrednia wina leży po stronie niektórych hierarchów, to jednak Pers podkreśla, że jest to tylko skutek braku jedności ludu Bożego. Przyczyn prześladowań Afrahat upatruje w niewierności chrześcijan, a biorąc

[13] Tamże XIV 3, PSyr 1, 577-580.

[14] Tamże XIV 8, PSyr 1, 589.

[15] Por. M.J. Pierre, *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposes I-X*, SCh 349, Paris 1988, 87-88.

[16] Por. Uciecha, *Postawa duchowieństwa*, s. 285.

[17] Por. tamże.

pod uwagę jego silne zakorzenienie w Piśmie Świętym, nie należy traktować tej opinii jako metafory.

Ofiary prześladowań znaleźć można w każdej grupie społecznej, w pierwszej jednak kolejności represjom poddawani byli „synowie i córki przymierza". Najwięcej świadectw dotyczy właśnie tej grupy w Kościele perskim i to zarówno w relacji Sozomena, jak i Afrahata. „Synowie przymierza" należeli do osobnej grupy wczesnochrześcijańskich ascetów, których nie należy identyfikować z mnichami[18]. Żyli w miastach, przy chrześcijańskich świątyniach, i pełnili w nich niektóre funkcje liturgiczne, nie można ich jednak utożsamiać również z duchowieństwem; był to więc ruch dobrze zorganizowany i zurbanizowany. Być może władza obawiała się buntu ze strony tej grupy społecznej, bo znamy przypadki takich buntów w Egipcie.

Afrahat kieruje do swoich adresatów szereg zaleceń, dotyczących sposobu postępowania w czasie prześladowań. Są to wskazówki o charakterze duchowym i dyscyplinarnym. W mowie *O modlitwie* podaje liczne przykłady modlitwy w ucisku, która przynosi wyzwolenie. Wymienia m.in. Daniela, którego modlitwa sprawiła, że zakończyła się niewola w Babilonie[19] oraz Eliasza, o którym pisze:

> „Eliasz był też tylko sam na górze Karmel, a jego modlitwa ukazała cudowną moc. Dzięki jego modlitwie zamknęły się niebiosa i również przez jego modlitwę zostały uwolnione ich więzy. Jego modlitwa uwolniła z rąk śmierci i wyrwała z szeolu. Nadto jego modlitwa wypleniła nieczystość z Izraela"[20].

Pers jest głęboko przekonany o sile i skuteczności szczerej modlitwy opartej na zaufaniu Bogu.

Innym istotnym zaleceniem duchowym jest post. Afrahat przytacza przykład Mardocheusza i Estery, których post stał się „tarczą zbawienia dla wszystkich synów ich ludu"[21]. To czysty post sprawił, że biblijni bohaterowie nie tylko przetrwali krwawe prześladowania, ale nawet wyszli z nich jako triumfujący, a ich oprawcę, Hamana spotkała sprawiedliwa kara[22]. Jako przykład dobrego postu wskazany zostaje również Daniel. Pościł on trzy tygodnie za swój lud, aby nie przebywał już dłużej w niewoli i prośba jego została wysłuchana przez Pana[23].Nie każdy jednak post jest właściwy. Mędrzec tak ujmuje istotę dobrego postu:

---

[18] Por. A. Uciecha, *Rola i znaczenie „córek przymierza" w Kościele perskim w IV i V w.*, VV 19 (2011) 233.

[19] Por. Aphraates, *Demonstratio* IV: *De oratione* 9, PSyr 1, 156-157, tłum. A. Uciecha, ŚSHT 43 (2010) z. 1, 39.

[20] Tamże IV 12, PSyr 1, 164, tłum. Uciecha, s. 40.

[21] Aphraates, *Demonstratio* III: *De ieiunio* 1, PSyr 1, 97-136, tłum. A. Uciecha, ŚSHT 42 (2009) z. 1, 92.

[22] Por. tamże III 12, PSyr 1, 124-125, tłum. Uciecha, s. 94.

[23] Por. tamże III 14, PSyr 1, 129, tłum. Uciecha, s. 95.

> „Zawsze więc, mój drogi, gdy się pości, powstrzymywanie się od nieprawości lepsze jest niż rezygnacja z chleba i wody”[24].

Istotą zatem postu jest skierowanie serca ku Bogu, a nie katowanie swojego ciała. Kolejną cenną wskazówką jest konieczność przebaczenia prześladowcom. Tematu tego pośrednio dotyczy cała mowa II *O miłości*[25].

We wspominanej już mowie IV *O wojnach* Afrahat metaforycznie opisuje zaistniałą sytuację:

> „Jeśli wojska [prześladowcy] powstają i zwyciężają, wiedz, że jest to upomnienie Boże. Jeśli zwyciężają, zostaną potępione przez sprawiedliwy sąd. Trzeba bowiem, abyś wiedział, że bestia zostanie zabita w swoim czasie. Ty zaś, mój bracie, dołóż teraz starań do troski o miłosierdzie, aby pokój zapanował nad ludem Bożym[26].

Są to wyraźne słowa otuchy. Prześladowca zostanie pokonany, gdyż Bóg jest sprawiedliwy. Ta nadzieja powinna być obecna w sercach prześladowanych chrześcijan i z tą nadzieją mają nawet w trudnych czasach realizować przykazanie miłości.

W *Mowach* Afrahata możemy znaleźć również kilka wskazówek dyscyplinarnych, choć mają one charakter wtórny względem wskazań duchowych. Przede wszystkim prawdziwi wyznawcy Chrystusa powinni z pokorą przyjąć czas prześladowań, jako element Bożego planu zbawienia. Należy wystrzegać się narzekania, gdyż czas ten został wyznaczony od dawna i w tym momencie właśnie się realizuje[27].

Innym wskazaniem przyczyny prześladowań jest zakaz oddawania pokłonu innym bogom. Represji można było uniknąć poprzez złożenie pokłonu przed królem jako bogiem utożsamianym ze słońcem[28]. W mowie III *O poście* znaleźć możemy następujące stwierdzenie:

> „Zdarza się, mój drogi, że niektórzy stawiają zarzut przeciw Mardocheuszowi, mówiąc: dlaczego nie uczcił Hamana, którego czczono w całym królestwie? Czyż stałaby mu się krzywda, gdyby oddał jemu cześć? I tak mówią: Gdyby Mardocheusz uczcił Hamana, nie podjęto by tak wielkiego zła przeciw Mardocheuszowi i przeciw synom jego ludu. Tak właśnie mówi ten, kto nie pojął istoty sprawy. Mardocheusz bowiem tak postąpił jako mąż sprawiedliwy, który strzegł Prawa […]. Gdyby oddał cześć Hamanowi złoczyńcy, spadłby na niego gniew tak, jak na Saula”[29].

---

[24] Tamże III 8, PSyr 1, 113, tłum. Uciecha, s. 92.

[25] Por. Aphraates, *Demonstratio* II: *De caritate*, PSyr 1, 48-96, tłum. A. Uciecha, ŚSHT 39 (2006) z. 1, 53-67.

[26] Aphraates, *Demonstratio* V; *De bellis* 25, PSyr 1, 237, tłum. Uciecha, s. 261.

[27] Por. tamże V 1, PSyr 1, 184, tłum. Uciecha, s. 250.

[28] Por. Sozomenus, HE II 9, GCS 50, 62-63, tłum. Kazikowski, s. 97-102

[29] Aphraates, *Demonstratio* III: *De ieiunio* 12, PSyr 1, 124-125, tłum. Uciecha, s. 94.

Afrahat zatem surowo zakazuje nie tylko oddawania pokłonu, ale wszelkich ustępstw względem prześladowców, nakazując absolutną wierność prawu Bożemu. Prawdopodobnie wśród „synów przymierza" istniała grupa skłonna iść na pewne ustępstwa względem Szapura, traktując tego typu zachowanie jako wybór mniejszego zła.

Zastanawiające są również pojawiające się często w pismach Perskiego Mędrca wątki antyjudaistyczne. Choć wyznawcy religii Mojżeszowej nie sprawowali oficjalnego państwowego kultu, to jednak nie dotknęły ich krwawe represje; te spadły na chrześcijan. Sytuacja taka zdaje się potwierdzać wspominaną tezę, wedle której wyznawcy Chrystusa byli podejrzewani o współpracę z Rzymem. Afrahat surowo zakazał powrotu do religii Mojżeszowej, choć w dobie prześladowań była z pewnością taka pokusa. Prawdopodobnie istniały też spore napięcia między obecnymi w społeczeństwie perskim judeochrześcijanami, a pozostałymi wyznawcami Jezusa.

W świetle relacji Afrahata widzimy, że prześladowania chrześcijan w monarchii Szapura II były zjawiskiem złożonym. Niewystarczająca wydaje się być hipoteza, doszukująca się przyczyn wyłącznie w polityce wzmocnienia zoroastryzmu, gdyż takie rozwiązanie ściągnęłoby prześladowania również na Żydów. Nie bez znaczenia była sytuacja napięcia między Persją a Rzymem, w którym chrześcijanie cieszyli się coraz większymi przywilejami.

Represje dotknęły różnych warstw społecznych, w pierwszej jednak kolejności szykanowano społeczność „synów przymierza" i prosty lud. W Kościele Seleucji i Ktezyfontu wyznawcy Chrystusa byli podzieleni. Afrahat był świadkiem głębokiego konfliktu między hierarchią a wiernymi Kościoła; nie był to jednak, jego zdaniem, powód do porzucenia wiary. Wręcz przeciwnie, zachęcał on swoich podwładnych do pokornego podporządkowania się woli Bożej i szczerej modlitwy o sprawiedliwość; wzywał do konsekwentnej wiary, nawoływał do postu i pokuty, upatrując w prześladowaniach konsekwencji grzechów Kościoła. Czas represji był dla niego okresem próby i oczyszczenia. Równie mocno był jednak przekonany o tym, że niebawem nadejdzie sprawiedliwość, prześladowców oraz niewiernych spotka zasłużona kara, zaś tych, którzy byli wierni – zasłużona nagroda.

Oprócz Sozomena i Afrahata czasy prześladowań chrześcijan w Persji pod panowaniem Szapura II opisuje anonimowy autor z IX albo X wieku. W swoim dziele *Chronica Seertensis*, napisanym po arabsku, ten nestorianin wiele uwagi poświęcił męczeństwu metropolity Symeona (*Shim'oun Bar Sabbai*)[30]. Przyszły przywódca perskich chrześcijan urodził się w rodzinie królewskich farbiarzy w Suzie albo w Seleucji-Ktezyfontu. Najpierw był archidiakonem metropolity Papasa, a gdy ten został sparaliżowany, zarządzał majątkiem Kościoła. Gdy metropolita popadł w konflikt (autor *Chronica* nie podaje jego przyczyn) ze swoimi biskupami i wiernymi, przymuszono Symeona i ustanowio-

[30] *Historia Nestoriana* (*Chronica Seertensis*), ed. A. Scher – J. Perier, PO IV 296-305 (Historia Simeonis Barsabbae martyris).

no go nowym metropolitą. Papas upomniał bezprawnie wybranego Symeona, przepowiadając mu, jako akt ekspiacji za spowodowanie rozłamu w Kościele, jego męczeństwo. W charakterze rozjemców w sporze wystąpili Grecy, czyli najprawdopodobniej trybunał odwoławczy metropolity Antiochii Syryjskiej. Papas pozytywnie odpowiedział na wezwanie owych Greków i zgodził się, aby jego następcą został Symeon. Gdy metropolita zmarł, biskupi zebrani w 316 r. w Seleucji-Ktezyfoncie ustanowili oficjalnie Symeona nowym zwierzchnikiem Kościoła w Persji[31]. Jego duszpasterska praca i postępowanie budzi uznanie autora *Chronique de Seért*: cały swój majątek, który otrzymał w spadku po rodzicach, rozdał ubogim; przywracał dyscyplinę w Kościele; zabronił mniszkom wspólnych modlitw z mężczyznami podczas nocnych czuwań w uroczystości; diakonom zaś i kapłanom nakazał wypełnianie wszystkich ich obowiązków[32].

W latach czterdziestych IV wieku zmieniła się sytuacja polityczna w państwie Sasanidów. Szapur II przegrał bitwę o Nisibis w starciu z wojskami cesarza Konstancjusza II („dzięki modlitwie Jakuba, biskupa Nisibis") i gorycz porażki przelał na swoich chrześcijańskich poddanych. W kontekście zmian politycznych w królestwie perskim nestoriański historyk opisuje rolę Żydów, którzy wykorzystali nieprzychylne nastawienie szachinszacha wobec chrześcijan. „Przyjaciele szatana", jak nazywani są Żydzi w *Chronica*, oskarżyli Symeona o nawracanie przywódców magów oraz osobistości dworu królewskiego na chrześcijaństwo[33].

Sam król królów przedstawiony został jako największy okrutnik, przeklęty rzeźnik o kamiennym sercu, który nie oszczędził żadnego chrześcijanina; nakazał wrzucać do więzień i lochów, skazywał na głód i pragnienie, na śmierć krzyżową i od miecza. Anonimowy historyk podaje przykład ciężarnej kobiety, której rozcięto brzuch, a wyrwane dziecko rozerwano na dwoje i ukrzyżowano wraz z matką. Władca zabronił pochówku zamęczonych chrześcijan: należało ich ukrzyżować i zostawić, aby byli przestrogą dla innych[34]. W historycznej narracji prześladowania Kościoła w Persji, nestoriański autor umieścił też wątki teologiczne: Szapur porównany został do wilka w owczej skórze, a jego postępowanie przypomina żarłocznego lwa i drapieżnego orła. Takimi obrazami symbolizującymi okrucieństwo posługiwali się prorocy Daniel (7,4nn) i Ezechiel (17,3.7), opisując króla babilońskiego Nabuchodonozora. Tak czasy niewoli babilońskiej Narodu Wybranego, jak prześladowanie chrześcijan przez perskiego tyrana, należy odczytywać jako doświadczenie i umocnienie wiary. Anonim w prosty sposób stara się podać teologiczną wykładnię męczeństwa: Bóg nie zapomniał o swoim Kościele, ale tylko czasowo zawiesił prawa swojego przymierza i tylko czasowo oddalił aniołów stróżów[35]. Oprócz

[31] Por. tamże, s. 296.
[32] Por. tamże, s. 298.
[33] Por. tamże, s. 297; zob. też Neusner, *Babylonian Jewry*, s. 79.
[34] Por. *Historia Nestoriana* 27, PO IV 298-299.
[35] Por. tamże, s. 298.

ksiąg prorockich w biblijnej argumentacji autor odwołał się do przykładów z pierwszej Księgi Machabejskiej 7,17 i Księgi Psalmów 79(78),2. Porównanie chrześcijan do żydowskich męczenników, ma wyraźny charakter polemiczny, a Kościół przedstawiany jest w tej prezentacji jako nowy Naród Wybrany. Wykorzystanie tekstów Starego Testamentu, wydaje się jasne w kontekście polityczno-religijnej konfrontacji perskiego chrześcijaństwa i babilońskiego judaizmu. Gdy nestoriański historyk wraca do opisu dziejów Symeona, kolejny raz wspomina o dworskich intrygach „przyjaciół szatana": Żydzi oskarżali metropolitę o sprzeciwianie się rozkazom króla[36]. W konsekwencji Szapur nakazał mu nałożyć podatek od każdego mnicha przebywającego w klasztorze oraz podwoił podatek od każdego wierzącego, nadto zarządził kontrybucję na moczary i bagna w kraju[37]. Metropolita dwukrotnie odmówił królowi[38]. Ten w końcu zażądał, aby Symeon wyrzekł się swojej wiary, a przyjął religię słońca i ognia. Z powodu oporu Szapur skazał Symeona i jego towarzyszy na śmierć przez ścięcie[39]. Dzielny hierarcha w więzieniu umacniał idących na śmierć, wśród których znajdował się kapłan Ananiasz, który przed swoim męczeństwem modlił się:

> „Błogosławię Boga, który ukazał mi koronę moich braci i dzięki składam Chrystusowi, który nie pozwolił, abym stracił ani jedno z moich dzieci. Modlę się za wszystkich i za tę ziemię, która przyjęła krew męczenników. /…/ Panie, Boże, spraw, aby ta ziemia stała się pełna miłosierdzia (przez krew i ciała męczenników), a ten muł/błoto usunął choroby ciała"[40].

W przeddzień swojej śmierci Symeon odprawił mszę. Za ołtarz posłużyły mu plecy jednego z uwięzionych kapłanów: patenę położył po prawej stronie, zaś kielich po lewej stronie[41]. Autor wyraźnie stylizuje opis hagiograficzny Symeona i jego męczeństwo na wzór pasji Chrystusa (śmierć w piątek o godzinie dziewiątej; ciało zabrano w nocy i pochowano w tajemnicy; na miejscu śmierci Shim'oun Bar Sabbai powstał pagórek – mała Golgota?)[42]. W historycznym przekazie znalazła się również wzmianka o relikwiach męczenników. Biskup Ledan porozdzielał fragmenty ich ciał i skrwawionych ubrań, i porozsyłał do kościołów. Wierzono w ich cudowne działanie: przywracały zdrowie i uzdrawiały chorych[43].

---

[36] Por. tamże, s. 299.

[37] Możliwe, że chodziło o formę podatku drogowego.

[38] Por. *Historia Nestoriana*, PO IV 300.

[39] Por. tamże, s. 301.

[40] Por. tamże, s. 303.

[41] Por. tamże, s. 305.

[42] Por. tamże, s. 303-304; zob. P. Peeters, *La date du martyre de S. Siméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon*, AnBol 56 (1938) 118-143; M.J. Higgins, *Date of the martyrdom of Simeon bar Sabbae*, „Traditio" 11 (1955) 1-36; R.W. Burgess – R. Mercier, *The Dates of the martyrdom of Simeon bar Sabba'e and the 'Great Massacre'*, AnBol 117 (1999) 9-66.

[43] Por. *Historia Nestoriana*, PO IV 304-305.

Po męczeńskiej śmierci metropolity Szapur zaostrzył represje i zarządził, że ci chrześcijanie, którzy nie wyrzekną się swojej wiary, zostaną pozbawieni życia. Według *Chronica Seertensis* w całym Kościele perskim zginęło 160 tysięcy męczenników. Widząc tak wielkie tłumy chrześcijan gotowych na śmierć, król wstrzymał ich prześladowanie, aby nie stracić wymaganych podatków[44].

Każda z analizowanych relacji prześladowań chrześcijan perskich za panowania Szapura II wydaje się być interesująca i godna uwagi. W swojej *Historii Kościoła* Sozomen zaakcentował rolę czynników zewnętrznych w genezie i rozwoju prześladowań Kościoła w Persji IV wieku (magowie i Żydzi). Nestoriański autor *Chronica seertensis* również zwrócił uwagę na udział tych grup w kształtowaniu polityki antychrześcijańskiej perskiego władcy, jednak w swoim ujęciu dodatkowo rozwija refleksję teologiczną: prześladowania należy odczytywać jako czas próby, umocnienia wiary oraz wezwanie do nawrócenia. Podobną koncepcję historio-zbawczą w teologii martyrologicznej, negatywnie jednak oceniającą postawę metropolity Symeona, naświetlił Afrahat w swoich *Mowach*, zwłaszcza w *Liście Synodalnym*.

THE ATTITUDE OF PERSIAN CHRISTIAN CHURCH DURING THE PERSECUTION OF SHAPUR II

(Summary)

The subject of this article deals with Persian Christians in the period of the persecution of Shapur II. The ruler derived from the Sassanid dynasty had governed the Persian Empire since 309 to 379 and on that time of his reign Sassanid Empire saw its first golden era.

The three source accounts were analysed: *Demonstrations* of Aphrahat, The *History* of the Hermias Sozomenus and *Chronica Seertensis* – nestorianical source dated from the IX or X century. Each of analysed reports concerning the persecution of the Persian Christians appears to be interesting and noteworthy. In his *Church History* Hermias accepted the role of external factors in origin and turn of events of Church persecution in Persia in the IV century (magicians and Jews). Nestorian author of *Chronica Seertensis* has also made observations of these groups in forming the antichristian politics of the Persian ruler but besides that he even expands theological reflection: the persecution should be interpreted as the time of trial, strengthening the faith and calling on to convert. The Aphrahat in his *Demonstrations*, particularly in his *Synodical Letter* had briefed the similar historical-redemptive conception in the martyr theology but judging the posture of Simeon negatively.

[44] Por. tamże, s. 304-305.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Mariusz TERKA
(Częstochowa, WIT)

NAUCZANIE ŚW. AUGUSTYNA O ŻYDACH W ŚWIETLE *ENARRATIONES IN PSALMOS*

Chrześcijańska refleksja nad Bożym Objawieniem, danym zwłaszcza w osobie Jezusa Chrystusa, już od samego początku rozwijała się w swoistym napięciu pomiędzy kontynuacją przesłania Starego Testamentu, a nowością przyniesioną przez Nowe Przymierze. Idea ciągłości i wypełnienia, ale też przewyższenia, spajająca te dwa etapy historii zbawienia, była już obecna w listach św. Pawła Apostoła, gdzie funkcjonowała jako odpowiedź na konflikty, które zachodziły w pierwotnym Kościele pomiędzy chrześcijanami pochodzącymi z Żydów i z narodów pogańskich, a także pomiędzy samymi wyznawcami Chrystusa a Żydami (por. Ga 1, 6 - 2, 21; 3, 1-5, 12; Rz 1, 18 - 5, 21; 7, 1-11, 36; Dz 15, 1-29). Ona jednak stanowiła również siłę umożliwiającą rozwój teologii, gdyż nakłaniała do podejmowania ciągle na nowo namysłu nad tajemnicą Chrystusa i Jego Kościoła. Dlatego też kwestia relacji chrześcijaństwa do tradycji judaizmu była podejmowana przez wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy głosząc wyższość Ewangelii nad Prawem Mojżeszowym, podkreślali jednocześnie ideę ciągłości, zachodzącej pomiędzy Kościołem a Izraelem oraz bronili przeciw heretykom ważności i znaczenia Starego Testamentu[1].

Te poglądy znalazły również poczesne miejsce w nauczaniu św. Augustyna, m.in. w jego najobszerniejszym dziele – *Enarrationes in Psalmos*. Podstawową perspektywą, z której patrzy on na ten problem, pozostaje jednak zawsze tajemnica Chrystusa i Kościoła. Dlatego też jego wypowiedzi posiadają charakter teologiczny, a nie społeczno – polityczny.

I. KOŚCIÓŁ I SYNAGOGA

Pisząc o Chrystusie – Oblubieńcu i Kościele – Oblubienicy, autor *Enarrationes* komentuje również te słowa Pisma Świętego, które mówią o konieczności opuszczenia przez Oblubieńca własnego ojca i własnej matki, aby mógł połączyć się ze swoją żoną i być z nią jednym ciałem. Stwierdza więc w tym kontekście:

[1] Por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100- 600)*, tłum. M. Hoffner, Kraków 2008, 12-27.

„Wszak już przedtem, żeby stać się ubogim, przyjmując postać sługi, opuścił Ojca. A ponieważ narodził się z dziewicy, niechaj opuści również i matkę, i niechaj przylgnie do swojej żony i niechaj będzie dwoje jednym ciałem”[2].

Termin „Matka” można tu odnieść bezpośrednio do Maryi, z której Słowo przyjęło ciało, opuszczając Ojca. Opuszczenie Matki oznaczałoby w tym sensie prymat przynależności do rodziny Chrystusa przez słuchanie i wypełnianie woli Bożej, nad przynależnością wynikającą tylko z porządku cielesnego[3]. Jednak myśl św. Augustyna podąża również w innym kierunku: matką Chrystusa nazywa on bowiem najczęściej Synagogę, która symbolizuje odrzucający Chrystusa naród żydowski[4]. W jaki zatem sposób Oblubieniec opuścił swoją Matkę? – pyta biskup Hippony – i odpowiada:

„[Opuścił] naród żydowski, Synagogę, tkwiącą w starych sakramentach. Do tego obrazu odnosi się powiedzenie: «Któż jest moją matką, którzy są moi bracia?». Wszak on wewnątrz uczył, a oni stali na zewnątrz. Popatrzcie, czy i obecnie nie tacy są Żydzi: Chrystus naucza w Kościele, a oni stoją na zewnątrz”[5].

Opuszczenie Matki przez Chrystusa jest więc spowodowane odrzuceniem Go przez Synagogę, które polega – zdaniem św. Augustyna – na niezrozumieniu kenozy Oblubieńca realizującej się w tajemnicy Wcielenia oraz Misterium Paschalnym. Dlatego też Chrystus ukrzyżowany pozostaje dla Synagogi, która nie dostrzega Jego piękna, zgorszeniem, natomiast dla pogan – głupstwem. Dopiero bowiem wiara pozwala dostrzec w Ukrzyżowanym piękno i blask Oblubieńca[6].

Przyjmując więc takie rozumienie pojęcia Matki, autor *Enarrationes* wyprowadza z niego dalsze wnioski. Skoro bowiem Synagoga jest matką Słowa Wcielonego ze względu na ciało (*caro*) i obietnice, to Kościół – Oblubienica pozostaje wobec niej w pewnej relacji, którą można określić na dwa sposoby: Kościół pochodzący z pogan jest jako Oblubienica Chrystusa Synową (*nurus*) Synagogi, natomiast Kościół złożony z tych, którzy spośród narodu żydowskiego uwierzyli w Chrystusa, jest nazwany jej Córką (*filia*)[7]. Synagoga zaś wobec Kościoła pełni rolę odpowiednio Teściowej (*socrus*) i Matki.

---

[2] *Enarrationes in Ps.* 101(1), 2, NBA 3, 512: „Iam enim ut primitus pauper esset, formam servi accipiens, dimisit Patrem: quod autem de virgine natus est, dimittat et matrem, et adhaereat uxori suae, et sint duo in carne una”, tłum. J. Sulowski, PSP 40, 348.

[3] Por. *Enarrationes in Ps.* 127, 12, CCL 40, 1876, PSP 42, 47.

[4] Por. tamże; *Enarrationes in Ps.* 44, 12, CCL 38, 502, PSP 38, 168.

[5] *Enarrationes in Ps.* 44, 12 CCL 38, 502: „Gentem Iudaeorum, Synagogam illam haerentem veteribus sacramentis. Ad ipsam figuram pertinet quod ait: «Quae est mihi mater, aut qui fratres?» Ille enim intus docebat, illi foris stabant. Videte si non modo ita sunt Iudaei. Docet Christus in Ecclesia, illi foris stant”, PSP 38, 167-168.

[6] Por. *Enarrationes in Ps.* 44, 3, CCL 38, 495-496, PSP 38, 159-161.

[7] Por. *Enarrationes in Ps.* 44, 12, CCL 38, 502, PSP 38, 168.

Relacje, jakie zachodzą pomiędzy Kościołem a Synagogą, interpretuje św. Augustyn, patrząc na nie przez pryzmat tej perykopy ewangelicznej, która mówi o powstaniu córki przeciw matce oraz synowej przeciwko teściowej. Opozycja ta pojawia się jako konsekwencja przyjścia Oblubieńca, wobec której muszą się one opowiedzieć za Nim lub przeciw Niemu. Miecz rozdzielający, o którym mówi Ewangelia, jest zatem silniejszy od więzi cielesnej[8]. Ta część narodu wybranego, która uwierzyła w Chrystusa, została oddzielona od Synagogi i skierowana przeciw niej, ponieważ nie chciała tkwić w starych sakramentach[9]. Również Kościół pochodzący z pogan – jak zauważa św. Augustyn – nie zgodził się na obrzezanie cielesne i dlatego został postawiony przeciwko swojej teściowej[10].

II. PRAWDZIWY IZRAEL – PIERWSZA ŚCIANA BUDOWLI KOŚCIOŁA

Inną metaforą, za pomocą której biskup Hippony usiłuje opisać Kościół i jego relacje do ludu Starego Przymierza, jest obraz budowli Bożej i świątyni. Ponieważ Kościół został określony jako „budowla" (*aedificium*), to Chrystus jako jego Głowa jest jednocześnie fundamentem i podstawą, na której możliwe jest wzniesienie duchowej świątyni Boga[11]. Hippończyk powołuje się w tym kontekście na słowa św. Pawła: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego jak ten, który jest już położony, a którym jest Jezus Chrystus" (1Kor 3, 11)[12]. Obraz owego fundamentu, czyli skały, na której opiera się budowla Kościoła, wskazuje na wypływającą z niej trwałość świątyni. Dzięki niemu bowiem jest ona zdolna do przezwyciężenia wszelkich niebezpieczeństw, ponieważ jest zbudowana na opoce, która już została wypróbowana, a próbę tę przeszła zwycięsko[13]. Kościół jest więc trwały trwałością swej podstawy.

Pole semantyczne pojęcia „fundament" św. Augustyn rozszerza odnosząc je za św. Pawłem także do Apostołów i proroków[14], gdyż na ich autorytecie mogą oprzeć się wszyscy inni członkowie Kościoła[15]. Jednak Apostołowie i prorocy – jak zauważa biskup Hippony – nie mogą być sami dla siebie podstawą. Dlatego też rzeczą konieczną jest by fundament, który stanowią,

[8] Por. *Enarrationes in Ps.* 44, 11, CCL 38, 502, PSP 38, 167.

[9] Por. *Enarrationes in Ps.* 44, 12, CCL 38, 502-503, PSP 38, 167-168.

[10] Por. tamże.

[11] Por. *Enarrationes in Ps.* 111, 1, CCL 40, 1625-1626, PSP 41, 170-171; zob. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954, 247-252; A. de Maria, *Credo nello Spirito Santo la santa Chiesa. La pneumatologia agostiniana e i suoi influssi sulla eccesiologia dell'Ipponate*, Roma 2009, 79-80.

[12] *Enarrationes in Ps.* 103(1),17, CCL 40, 1489: „Fundamentum nemo potest ponere praeterquam quod positum est, quod est Christus Iesus", PSP 41, 21.

[13] Por. *Enarrationes in Ps.* 60, 3, CCL 39, 766-767, PSP 38, 42-43.

[14] Por. *Enarrationes in Ps.* 81, 5, CCL 39, 1139, PSP 40, 48.

[15] Por. *Enarrationes in Ps.* 86, 4, CCL 39, 1201, PSP 40, 115.

posiadał inne, ostateczne utwierdzenie. Tę zaś rolę spełniać może wyłącznie Chrystus. Z tego powodu Hippończyk określa Go mianem „fundamentu fundamentów" (*fundamentum fundamentorum*)[16].

Jako fundament pełni On w budowli Kościoła również funkcję „narożnika", w którym mogą znaleźć punkt styczności dwie różne od siebie ściany[17]. Stały one bowiem z daleka od siebie, nie mając ze sobą nic wspólnego i dopiero zbiegły się w jednym „narożniku".[18]. Nie oznacza to jednak, że to same ściany tworzą ten narożnik, którym jest Chrystus. To raczej On je łączy ze sobą, a owo złączenie możliwe jest tylko w Nim[19]. Niemniej, św. Augustyn podkreśla, że narożnik może powstać dopiero wtedy, gdy schodzą się ze sobą w jedno dwie ściany[20]. Uprawnionym jest zatem wniosek, że narożnik może być w tej koncepcji warunkiem możliwości złączenia się ścian, niejako jest dany dla tego zespolenia, choć jednocześnie autonomiczny w swoim istnieniu. Właściwą wydaje się konkluzja, iż poprzez to semantyczne obrazowanie św. Augustyn odsłania pewną strukturę spojenia, jakie zachodzi pomiędzy „narożnikiem" – Chrystusem a dwiema, różnymi od siebie ścianami, w nim złączonymi. Wewnętrzna dynamika tego spojenia warunkuje i określa istotę złożoności Kościoła zawartą w obrazie budowli Bożej. Aby ją odsłonić, autor *Enarrationes* opisuje owe ściany, ponieważ dopiero ich charakterystyka pozwoli wyjaśnić wzajemne relacje w narożniku, a także odniesienie każdej z nich do samego Chrystusa.

O tym, co dokonało się w narożniku św. Augustyn pisze w następujący sposób:

> „Z jednej strony przyszli ci z obrzezania, a z drugiej ci, którzy nie byli obrzezani. W Chrystusie oba narody pojednały się [...]. Oto jedna ściana w wypowiedzianych już słowach: «nie utraci Pan ludu swego". Stamtąd Apostołowie, stamtąd Izraelici wszyscy, którzy uwierzyli [...]. Oto druga ściana ze wszystkich narodów: «W Jego ręce krańce ziemi». Przyszły również wszystkie narody do kamienia węgielnego, gdzie doznały pocałunku pokoju"[21].

Ścianami budowli Kościoła są więc ci, którzy uwierzywszy w Chrystusa, zarówno spośród Żydów, jak i z pogan, zostali złączeni w jedno zgromadzenie

---

[16] Por. *Enarrationes in Ps.* 86, 3, CCL 39, 1200, PSP 40, 113.

[17] Por. *Enarrationes in Ps.* 86, 3, CCL 39, 1199, PSP 40, 113; *Enarrationes in Ps.* 111, 1, CCL 40, 1625-1626, PSP 41, 170-171; *Enarrationes in Ps.* 94, 8, CCL 39, PSP 40, 262.

[18] Por. *Enarrationes in Ps.* 58(2),10, CCL 39, 752, PSP 39, 27.

[19] Por. *Enarrationes in Ps.* 94, 8, CCL 39, 1337, PSP 40, 262; *Enarrationes in Ps.* 47, 3, CCL 38, 540, PSP 38, 208.

[20] Por. *Enarrationes in Ps.* 86, 3, 1199, CCL 39, PSP 40, 113.

[21] *Enarrationes in Ps.* 94, 8, CCL 39, 1337: „Venit ex una parte circumcisio, venit ex alia parte praeputium: in Christo ambo populi concordaverunt [...]. Ecce unus paries, in quo iam, ut diximus, «non repulit Dominus plebem suam». Inde Apostoli, inde Israelitae omnes qui crediderunt [...]. Ecce alius paries in omnibus gentibus: «In manu eius fines terrae». Venerunt etiam omnes gentes ad lapidem angularem, ubi osculum pacis agnoverunt", PSP 40, 262.

(*congregatio*)[22]. Istotę owego połączenia wyjaśnia św. Augustyn, podkreślając, że owe ściany mogą spotkać się w narożniku wówczas, gdy są oparte na tym samym fundamencie, oznaczającym jednocześnie Chrystusa oraz tradycję prorocko-apostolską[23]. Muszą one zatem pozostawać w pewnej łączności z Chrystusem, a także uczestniczyć w obietnicach danych Narodowi Wybranemu. Ujmując rzecz z takiej perspektywy, biskup Hippony naucza:

> „Albowiem chociaż Asaf tłumaczy się synagoga czyli zgromadzenie, a nazwa ta powszechnie była stosowana do narodu żydowskiego, to jednak i Kościół można nazwać zgromadzeniem, jak też ów dawny naród Kościołem"[24].

Sformułowanie to sugeruje pewien ścisły związek pomiędzy synagogą a Kościołem, ale nie oznacza ich tożsamości, co podkreśla autor *Enarrationes,* przypisując Kościołowi również nazwę „zwołanie" (*ecclesia*), w przeciwstawieniu do Synagogi rozumianej jako ta, która nie przyjęła Chrystusa[25]. Ponadto, wydaje się, że można tu także mówić o istnieniu Kościoła jeszcze przed powstaniem widzialnej struktury skupiającej wyznawców Chrystusa, gdyż jej tożsamość jest ufundowana na biblijnej tradycji Narodu Wybranego. Stąd budowla Kościoła uczestniczy również w dziedzictwie Boga (*hereditas Dei*), do którego należą święci prorocy[26] i stanowi realizację obietnic, jakie dane zostały niegdyś Abrahamowi i jego potomstwu.

Analizując to zagadnienie, autor *Enarrrationes* odwołuje się do biblijnej historii zbawienia i akcentuje fakt, iż naród żydowski został wybrany przez Boga, by był szczególną Jego własnością. Owo wybranie oraz wszystkie dary, jakie Izrael otrzymał od Niego, nie były jednak wynikiem jakichkolwiek uprzednich zasług ze strony Żydów, lecz wyłącznie dziełem Bożej łaski[27]. Św. Augustyn podkreśla to spostrzeżenie stwierdzając:

> „Lud swój uczynił rolą, którą będzie uprawiał, którą sam obsieje. Chociaż

---

[22] Por. *Enarrationes in Ps.* 78, 3, CCL 39, 1100, PSP 40, 6.

[23] Por. *Enarrationes in Ps.* 101(1),15-16, CCL 40, 1436-1437, PSP 40, 359-360; *Enarrationes in Ps.* 64, 17, CCL 39, 837, PSP 39, 119.

[24] *Enarrationes in Ps.* 78, 3, CCL 39, 1100: „Quamquam enim Asaph Synagoga interpretetur, quae est congregatio, idque nomen usitatius insederit genti Iudaeorum; tamen et Ecclesiam istam posse dici congregationem, et illum veterem populum dictum esse Ecclesiam", PSP 40, 6.

[25] Por. *Enarrationes in Ps.* 81, 1, CCL 39, 1135-1136, PSP 40, 44-45. Kościół jest tu pojmowany jako zgromadzenie, Synagoga według ducha, w przeciwieństwie do Synagogi według ciała, którą reprezentują Żydzi, odrzucający orędzie Ewangelii.

[26] Por. *Enarrationes in Ps.* 78, 3, CCL 39, 1100, PSP 40, 6; *Enarrationes in Ps.* 5, 1, CCL 38, 19, PSP 37, 58; B. Forte., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 2003, 89-95.

[27] Por. *Enarrationes in Ps.* 134, 8, CCL 40, 1943-1944, PSP 42, 122, por. P. Fredriksen, *Augustine and Israel: „Interpretatio ad litteram". Jews and Judaism in Augustine's theology of history*, StPatr 38(2001) 133.

stworzył wszystkie narody, pozostałe powierzył opiece aniołów, ten natomiast przeznaczył dla siebie na swą posiadłość, którą dla siebie zachowa'"[28].

Sam Bóg więc opiekował się i prowadził ten naród poprzez jego dzieje wyposażając go w swoje dary. On bowiem wybrał Abrahama i zawarł z nim przymierze, a jego dziedzicem uczynił tego, który był synem obietnicy – Izaaka. Na mocy wolnego wyboru Boga spadkobiercą obietnic danych Abrahamowi stał się Jakub, który zajął miejsce swego brata Ezawa[29]. Temu ludowi, który wyrósł z korzeni patriarchów, zostało powierzone słowo Boże[30], to on miał Prawo, świątynię i kapłaństwo, mogąc dzięki temu oddawać cześć jedynemu i prawdziwemu Bogu, przez co wyróżniał się spośród wszystkich narodów[31]. To dla tego narodu wreszcie sprawiał Bóg wielkie znaki i cuda, takie jakim było wyzwolenie z niewoli egipskiej[32]. Do niego również Bóg nieustannie posyłał swoich proroków, aby obwieszczali mu Jego wolę[33]. Także i Słowo Boże przyjęło ciało z Marii, zwyczajnej kobiety z Nazaretu, stając się człowiekiem, członkiem narodu żydowskiego.

Wydarzeniem istotnym, ponieważ decydującym o wzroście owej pierwszej ściany Kościoła, było Wcielenie Syna Bożego, gdyż On stał się kamieniem węgielnym, odrzuconym przez budujących[34]. Jego odrzucenie przez część Izraela, wyrażające się w ukrzyżowaniu Chrystusa, spowodowało bowiem podział w samym narodzie żydowskim, co miało znaczenie dla kształtu pierwszej ściany budowli – Kościoła. Należą bowiem do niej tylko ci, którzy przyjęli przychodzący „kamień węgielny" i uwierzyli Mu. Biskup Hippony wymienia tutaj przede wszystkim tych, którzy byli wierni Chrystusowi od początku, a zatem należą do nich: Maria i Józef, Jan Chrzciciel, Anna i Zachariasz, prorocy Symeon i Anna, Apostołowie oraz ci, którzy uwierzyli głoszonej Ewangelii: Szczepan – męczennik czy też Kościoły Judei[35]. Pozostali, będąc kamieniami tej ściany, ale nie mając w sobie trwałego fundamentu – Chrystusa, z konieczności stają się prochem[36]. Hippończyk podkreśla jednak, iż również wśród tego prochu możliwy jest jeszcze pewien ruch, ponieważ niektórzy

[28] *Enarrationes in Ps.* 134, 8, CCL 40, 1943: „Gentem suam fecit agrum, quem coleret, quem ipse seminaret: quamvis ipse omnes gentes condiderit, caeteras Angelis commisit, sibi istam possidendam, servandamque deputavit", PSP 42, 122.

[29] Por. *Enarrationes in Ps.* 148, 17, CCL 40, 2177-2178, PSP 42, 382-383; *Enarrationes in Ps.* 78, 10, CCL 39, 1105, PSP 40, 11; *Enarrationes in Ps.* 113(1), 2, CCL 40, 1636, PSP 41, 182-183.

[30] Por. *Enarrationes in Ps.* 106, 13, CCL 40, 1578, PSP 41, 118.

[31] Por. *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1033, PSP 39, 336; *Enarrationes in Ps.* 72, 6, CCL 39, 991, PSP 39, 291.

[32] Por. *Enarrationes in Ps.* 43, 15, CCL 38, 487, PSP 38, 151.

[33] Por. *Enarrationes in Ps.* 88(1),7, CCL 39, 1226, PSP 40, 141-142; *Enarrationes in Ps.* 33(1), 7, CCL 38, 278, PSP 37, 328.

[34] Por. *Enarrationes in Ps.* 47, 2, CCL 38, 539, PSP 38, 207; *Enarrationes in Ps.* 78, 3, CCL 39, 1100, PSP 40, 6.

[35] Por. *Enarrationes in Ps.* 78, 2, CCL 39, 1098-1099, PSP 40, 4-5.

[36] Por. *Enarrationes in Ps.* 101(1), 15, CCL 40, 1436-1437, PSP 40, 359.

spośród początkowo odrzucających Chrystusa – „kamień węgielny", potem jednak Go przyjęli. Dlatego też stwierdza, że również:

> „Z tego prochu powstała ściana złożona z tylu tysięcy wierzących składających zapłatę za swoją własność u stóp Apostołów. Zatem z tego prochu powstała ludzkość piękna i ukształtowana. [...] Kto tego dokonał z owego prochu jak nie Ten, który również Adama stworzył z prochu"[37].

Wydaje się zatem, że otrzymali oni uczestnictwo w ścianie Kościoła, nie tylko z powodu prawdy, lecz także – jak poganie – dzięki miłosierdziu Boga[38]. Do tej grupy bowiem zalicza św. Augustyn m.in. św. Pawła Apostoła[39].

Ściana budowli, złożona z wierzących w Chrystusa Żydów, eksponuje więc dziedzictwo Kościoła i dlatego jest nazywana przez autora *Enarrationes* ścianą pierwszą. W niej bowiem musi uczestniczyć każdy, kto przynależy do Kościoła. Za słuszne więc należy przyjąć, iż owa pierwsza ściana nie jest tylko ścianą, ale również w pewnym sensie współtworzy fundament[40], ponieważ z niej wywodzi się Chrystus według ciała, który jest „fundamentem fundamentów", i do niej także należą prorocy oraz Apostołowie – ich następcy[41]. Uczestnictwo w tradycji prorocko-apostolskiej, a zatem w tej ścianie – fundamencie, decyduje o tożsamości Kościoła. Dlatego też druga ściana, złożona z nawróconych pogan, nie jest w pełni równorzędną wobec tej pierwszej, ale musi być w nią wszczepiona i wbudowana, aby stanowić ścianę Kościoła oraz mieć udział w fundamencie. Św. Augustyn tę zależność oddaje za pomocą obrazu winnej latorośli, gdy pisze o podziale narodu żydowskiego w następujący sposób:

> „Pozostały tu wszakże gałęzie zdrowe i pożyteczne, bo właśnie stamtąd są Apostołowie. A skoro zastawione zostały gałęzie pożyteczne, to dzięki miłosierdziu Bożemu została tam wszczepiona dziczka pogan [...]. To jest właśnie to jedno drzewo przynależące do Abrahama, Izaaka i Jakuba. A co więcej, bliższa stała się dziczka Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi niż odłamane ga-

---

[37] Tamże: „De ipso pulvere venit paries tot millium credentium, et pretia rerum suarum ad pedes Apostolorum ponentium. Ergo exstitit de illo pulvere humanitas et formata et formosa. [...] Quis hoc fecit etiam de isto pulvere, nisi qui et ipsum Adam fecit ex pulvere?".

[38] Por. *Enarrationes in Ps.* 88(1),3, CCL 39, 1221, PSP 40, 137; *Enarrationes in Ps.* 101(1),16, CCL 40, 1437, PSP 40, 359-360 ; *Enarrationes in Ps.* 93, 8, CCL 39, 1310, PSP 40, 233; *Enarrationes in Ps.* 131, 17, CCL 40, 1919-1920, PSP 42, 95-96.

[39] Por. *Enarrationes in Ps.* 73, 20, CCL 39, 1018, PSP 39, 320.

[40] Nie oznacza to, że istnienie fundamentu – Chrystusa jest od tej ściany zależne, ponieważ Chrystus jako Bóg daje istnienie ścianie. Ale należy pamiętać, że fundamentem Kościoła – świątyni jest nie Odwieczne Słowo Ojca, lecz Słowo Wcielone, a zatem pochodzące według ciała z Izraela.

[41] Por. *Enarrationes in Ps.* 126, 11, CCL 40, 1866, PSP 42, 36; B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*. *Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris 1973, 113-117.

łęzie. Wszak one skutkiem odłamania już tam nie tkwią. Dziczka tam nie była, a jest”[42].

Owo pierwotne dziedzictwo Abrahama zostało więc podzielone. Jedni pozostali ścianą Kościoła, inni przemienili się w proch. Dlatego też św. Augustyn opisując ten podział stwierdza:

„Są więc Żydzi obrzezani cieleśnie i są Żydzi obrzezani w sercu. Wielu naszych świętych ojców posiadało zarówno obrzezanie ciała jako znamię wiary, jak obrzezanie serca ze względu na samą wiarę. Od nich odszczepili się ci, którzy obecnie chlubią się imieniem, a zgubili uczynki. Otóż od tych ojców sprzeniewierzyli się Żydzi, pozostali Żydami w ciele, a w sercu stali się poganami”[43].

O przynależności do potomstwa Abrahama nie decyduje zatem cielesne pochodzenie, lecz naśladowanie jego wiary[44]. Dlatego też Żydzi według ciała stali się uschłymi, a w związku z tym odciętymi od korzenia gałązkami winorośli. Powodem tego odcięcia jest dla św. Augustyna pycha Żydów, która zamknęła ich na wiarę przodków[45]. Nie mogąc ich bowiem w tej wierze naśladować, stali się niewierni, a przez to do nich niepodobni[46].

[42] *Enarrationes in Ps.* 134, 7, CCL 40, 1943. „Manserunt tamen rami boni et utiles; nam inde Apostoli. Et cum ibi rami utiles relicti essent, per Dei misericordiam insertus est et oleaster gentium [...]. Haec una arbor est pertinens ad Abraham et Isaac et Iacob; et quod plus est, magis ad Abraham et Isaac et Iacob oleaster insertus, quam rami confracti. Illi enim per fragmentum iam non ibi sunt; oleaster non ibi erat, et ibi est”, PSP 42, 121.

[43] *Enarrationes in Ps.* 75, 1, CCL 39, 1035-1036: „Sunt ergo Iudaei in circumcisione carnis, et sunt Iudaei in circumcisione cordis. Patres nostri multi sancti, et circumcisionem carnis habebant propter signaculum fidei, et circumcisionem cordis propter ipsam fidem. Ab his patribus degenerantes isti qui modo in nomine gloriantur et facta perdiderunt; ab his ergo patribus degenerantes, remanserunt in carne Iudaei, in corde Pagani”, PSP 39, 339; por. *De civitate Dei* XVII 7, CCL 48, 507-508, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, 661-662.

[44] Por. *Enarrationes in Ps.* 148, 17, CCL 40, 2177 PSP 42, 383, *Enarrationes in Ps.* 134, 7, CCL 40, 1943, PSP 42, 121. B. Blumenkranz (*Die Judenpredigt Augustins*, s. 172) stwierdza w związku z tym: „Nicht nur die Beziehung «Israel» sondern auch der Titel «Juden» wird für die Christen mit angeblicht grösserer Berechtigung in Anspruch genommen. Jene sind wahre Juden, die aus Juden zu Christen geworden sind. Die anderen Juden, die an Christus nicht glaubten, verdienten auch den Namen selbst zu verlieren. Das wahre Judäa ist die Kirche Christi”.

[45] Por. *Enarrationes in Ps.* 94, 7, CCL 39, 1336-1337, PSP 40, 260-261.

[46] Por. *Enarrationes in Ps.* 94, 15, CCL 39, 1342, PSP 40, 267. Należy jednak dodać, że chociaż św. Augustyn, przypomina im zbrodnię ukrzyżowania Chrystusa (zob. *Enarrationes in Ps.* 93, 8, CCL 39, 1309, PSP 40, 233, *Adversus Judaeos* 8, 11, PL 42, 59-60) i porównuje ich do Judasza, któremu odebrane zostało błogosławieństwo (zob. *Enarrationes in Ps.* 108, 20, CCL 40, 1595-1596, PSP 40, 137), to jednak daleki jest od jednoznacznego potępienia Żydów jako całego narodu. Podkreśla bowiem, że chociaż odrzuceni, nadal są narodem wybranym, ponieważ Bóg nie odrzucił całego Izraela. Dlatego wielu Żydów już przyjęło wiarę (zob. *Enarrationes in Ps.* 78, 2, CCL 39, 1098-1099, PSP 40, 4-5; *Enarrationes in Ps.* 131, 17, CCL 40, 1919-1920, PSP 42, 95-96). Skoro więc mógł On przyjąć i wbudować w ścianę Kościoła nawróconych pogan, to tym łatwiej przyjmie tych, którzy już wcześniej należeli do tej budowli (zob. *Enarrationes in Ps.* 94, 7, CCL 39, 1336-1337,

Skoro zatem kryterium przynależności do dziedzictwa Abrahama jest udział w jego wierze, to oznacza to, że rozszczepienia, które zaistniało w Narodzie Wybranym, nie należy jednak łączyć jedynie z wydarzeniem przyjścia na świat Syna Bożego, gdyż biskup Hippony zdaje się przyjmować tezę, iż ono jedynie w ujawniło w sposób jaskrawy to, co zaistniało już znacznie wcześniej. Na pęknięcie takie wskazują już bowiem teksty Starego Testamentu, dotyczące przymierza, zawartego przez Boga z narodem izraelskim. Św. Augustyn mówi o nim bowiem, przywołując obraz dwóch synów Abrahama: Izmaela i Izaaka, w następujący sposób:

> „Stary Testament pochodził od Boga i Nowy też; jak zarówno Izmael i Izaak od Abrahama. Ale Izmael przeznaczony do królestwa ziemskiego, Izaak do niebieskiego. Dlatego też przymierze miało obietnice ziemskie, ziemską Jerozolimę, ziemską Palestynę, ziemskie królestwo, zbawienie ziemskie, panowanie nad wrogami, mnóstwo dzieci, obfite plony”[47].

Można więc przyjąć, że granica, która oddziela Stare Przymierze od Nowego, wyznaczając zarazem obszar ich tożsamości, nie pokrywa się zupełnie z przynależnością narodową, lecz przebiega znacznie głębiej, oddzielając to, co duchowe, od tego, co ziemskie. Porządki te, chociaż zupełnie nieprzystające do siebie, biegną bowiem równolegle wewnątrz zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Takie ujęcie oznacza, że do narodu izraelskiego, którego dzieje zostały opisane na kartach Pisma Świętego, należą uczestnicy zarówno Starego jak i Nowego Przymierza, ludzie duchowi oraz ziemscy, święci i sprawiedliwi jak Eliasz, Jeremiasz, czy Jan Chrzciciel, ale także ci, którzy, odrzucając głoszoną naukę Bożą, prześladowali ich[48]. Dlatego też – zdaniem autora *Enar-*

PSP 40, 260-261). Dlatego też Kościół nie powinien pogardzać, ani też odnosić się z nienawiścią nawet do tych spośród Żydów, którzy nadal znajdują się poza Kościołem. W związku z tym pisze Hippończyk (*Enarrationes in Ps.* 65, 5, CCL 39, 843, PSP 39, 126): „Ktokolwiek z was jest w Kościele, niech nie wyśmiewa tych, którzy w nim nie są. Raczej błagajcie, żeby i oni znaleźli się wewnątrz. «Bóg bowiem ma moc znowu ich wszczepić». Apostoł powiedział tak o Żydach. Tak też się stało. Zmartwychwstał Pan, wielu uwierzyło w Niego. Nie zrozumieli, kiedy krzyżowali, potem jednak uwierzyli w Niego i darowana im została tak wielka zbrodnia”. Nie może również całego narodu dotyczyć wina za ukrzyżowanie Chrystusa”; por. *Enarrationes in Ps.* 78, 2, CCL 39, 1099, PSP 40, 5.

[47] *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784: „Vetus testamentum a Deo, et novum testamentum a Deo; quomodo de Abraham et Ismael et Isaac. Sed Ismael ad terrenum, Isaac ad coeleste regnum. Ideo vetus testamentum promissiones habet terrenas, terrenam Ierusalem, terrenam Palaestinam, regnum terrenum, salutem terrenam, hostium subiugationem, abundantiam filiorum, fecunditatem frugum”, PSP 41, 353.

[48] Por. *Enarrationes in Ps.* 88(1),7, CCL 39, 1225, PS 40, 140-141. Oznacza to, że Nowy Testament, a więc Kościół, istniał już w czasach historycznego Starego Przymierza, czyli jeszcze przed Wcieleniem Chrystusa., a Stary Testament może trwać nadal w czasach Kościoła i być aktualnym nawet wśród niektórych jego członków. Równoległe występowanie porządku duchowego i ziemskiego nie oznacza jednak ich równoczesności. Podkreślając bowiem ów wymiar czasowy, św. Augustyn odwołuje się do biblijnych postaci Izmaela i Izaaka oraz Ezawa i Jakuba, przypominając o kolejności ich narodzin. Interpretując je alegorycznie, stwierdza, że ów porządek narodzin mówi

rationes – pierwsi od samego początku uosabiają Kościół, natomiast drudzy – Żydów; o pierwszych mówi Hippończyk jako o królestwie Boga, natomiast drugich określa mianem narodu żydowskiego (*populus Iudaeorum*)[49].

III. NARÓD ŻYDOWSKI

To, co decyduje o podziale wewnątrz narodu wybranego i co jest przyczyną owego pęknięcia, które w nim zachodzi, nazywa św. Augustyn cielesnością (*carnalitas*)[50]. Żydzi prześladujący Kościół i będący w opozycji względem niego, są zatem ludźmi cielesnymi (*homo carnalis*) i jako tacy przynależą do świata ziemskiego, przeciwstawiającego się rzeczywistości duchowej. Owa cielesność wyznacza specyficzne miejsce, które oni zajmują. Łączy ich bowiem ona z poganami, patrzącymi na świat właśnie oczyma cielesnymi (*oculi corporis*), a przeciwstawia prawdziwemu Izraelowi – Kościołowi, złożonemu z ludzi duchowych (*homo spiritalis*)[51]. Takie umiejscowienie nie oznacza jednak prostej tożsamości Żydów ze światem pogan, ponieważ odróżnia ich od niego dar przymierza z jedynym Bogiem.

Charakteryzując „cielesność" żydowską od strony jej podobieństwa do myślenia pogańskiego, biskup Hippony opisuje ją, odwołując się ponownie do obrazu biblijnych postaci Ezawa i Jakuba i naucza w następujących słowach:

> „Pierwszy urodził się Ezaw, później Jakub. Ten jednak, który później się urodził, został postawiony nad wcześniej urodzonym, ponieważ przez łakomstwo stracił prawo pierworództwa. [...] Tamten bardziej ukochał to, czego cieleśnie pożądał, niż to, co duchowo sobie zasłużył rodząc się pierwszy"[52].

Wyraża się ona zatem w wewnętrznym przylgnięciu do tego, co cielesne oraz czego można cieleśnie pożądać i pragnąć. Powoduje to jednak, podobnie jak

---

o tym, iż najpierw musi przyjść to, co cielesne, a dopiero potem to, co duchowe, zob. *Enarrationes in Ps.* 136, 18, CCL 40, 1975-1976, PSP 42, 157; *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784, PSP 41, 353, *De civitate Dei* XVII 7, CCL 48, 507-508, tłum. Kubicki, s. 661-663. Wymiar duchowy Przymierza z Bogiem wiąże się bowiem z zagadnieniem pochodzenia Kościoła oraz wyznacza jego istotę, którą Hippończyk zawarł w obrazie Kościoła jako świątyni, ponieważ Żydzi, którzy uwierzyli w Chrystusa, stanowią pierwszą jej ścianę opartą na fundamencie Chrystusa, Apostołów i proroków.

[49] Por. *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784, PSP 41, 353; *Enarrationes in Ps.* 33(1), 6, CCL 38, 178, PSP 37, 327; *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 121-122. Sformułowanie „naród żydowski" (Żydzi) ma więc dla św. Augustyna znaczenie węższe niż nawet historycznie ujęty Izrael. Oznacza ono bowiem tych spośród Izraelitów, którzy przynależeli tylko do królestwa ziemskiego. W myśl takiej koncepcji Izrael składałby się z prawdziwego Izraela, czyli Kościoła oraz Izraela fałszywego, czyli Żydów, (por. *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 121-122).

[50] Por. *Enarrationes in Ps.* 136, 18, CCL 40, 1976, PSP 42, 157-158; *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784, PSP 41, 353; Fredriksen, *Augustine and Israel*, s. 121-128.

[51] Por. *Enarrationes in Ps.* 136, 8, CCL 40, 1976, PSP 42, 157-158.

[52] *Enarrationes in Ps.* 46, 6, CCL 38, 532: „Prior natus est Esau, et posterior natus est Iacob: sed qui posterius natus est, praelatus est primo nato, qui per gulam perdidit primogenita sua. [...] Ille plus amavit quod carnaliter concupierat, quam quod spiritaliter prius nascendo meruerat", PSP 38, 199.

u pogan, brak w myśleniu wymiaru duchowego i nieobecność perspektywy niebieskiego Jeruzalem. Zamknięcie się w królestwie ziemskim, w strefie doczesnych wartości, pozbawiające pełnego odniesienia do nieba, sprawia, że tym, co najbardziej się liczy, nie jest Jerozolima niebieska, lecz ziemska. Wpływa to z kolei na specyficzną religijność Żydów, którzy oddają pobożnie cześć jedynemu Bogu tylko ze względu na ziemskie i doczesne dobra[53].

Różnica pomiędzy Żydami a poganami wypływa ze szczególnego wybrania i obdarowania ich przez Boga. Chociaż więc oni Mu służą ze względu na dobra doczesne, to jednak oddają cześć Bogu prawdziwemu, a tym samym unikają upadku w bałwochwalstwo. Niemniej jednak owo obdarowanie, interpretowane przez Żydów według kategorii dostępnej im logiki cielesności, staje się dla nich niebezpieczne, bowiem świadomość daru prowadzi ich do pychy, w związku z czym św. Augustyn naucza:

> „«Jak [Bóg] pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje». Pysznemu mianowicie pierwotnemu narodowi żydowskiemu, pysznemu i wynoszącemu się ze względu na pochodzenie od Abrahama, oraz dlatego, że temu właśnie ludowi powierzone zostało słowo Boże. Nie posłużyło im to na zdrowie, ale do wyniesienia się w sercu własnym, raczej do nadęcia się niż do wielkości”[54].

Ta pycha niesie ze sobą, jako swój skutek, ślepotę (*caecitas*)[55], której specyfika polega na podtrzymywaniu w sobie mniemania o własnej sprawiedliwości[56] oraz na chełpieniu się swoimi zasługami (*iactare merita sua*)[57]. Można nawet wnioskować, że naród żydowski, ze względu na to zaślepione wpatrywanie się we własne obdarowanie, traci z pola widzenia Boga, a przez to jego wywyższenie staje się jakby samowywyższeniem. Dlatego też ślepota, która tkwi u podstaw nieznajomości Bożej sprawiedliwości (*ignorantia Dei iustitiam*), jest zapomnieniem o darmowości obdarowania, a przez to prowadzi do próby ustanowienia w jej miejsce swojej własnej sprawiedliwości[58]. Pycha, po-

---

[53] Por. *Enarrationes in Ps.* 72, 6, CCL 39, 990, PSP 39, 291; Fredriksen, *Augustine and Israel: „Interpretatio ad litteram”*, s. 128-129; M. Starowieyski, *Caelestibus urbs Hierusalem*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii klasycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 166-169.

[54] *Enarrationes in Ps.* 106, 13, CCL 40, 1578: „Quemadmodum superbis restitit, humilibus gratiam dedit: superbis, scilicet primo populo Iudaeorum, arroganti et extollenti se de genere Abrahae, et quod illi genti sint credita eloquia Dei. Non eis haec valebant ad sanitatem, sed ad exaltationem cordis, ad tumorem potius quam ad magnitudinem”, PSP 41, 118. Pycha u pogan była wynikiem logiki panowania, natomiast u Żydów wynika z cielesnej interpretacji wybrania i obdarowania.

[55] Por. *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996, PSP 42, 180; Fredriksen*, Augustine and Israel*, s. 132; M. Signer, *Ebrei ed ebraismo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico* (= ADE), ed. A Fitzgerald, Italian edition L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 609.

[56] Por. J. Czuj, *Św. Augustyn o Żydach*, Kraków 1928, 11.

[57] Por. *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1033, PSP 39, 336.

[58] Por. *Enarrationes in Ps.* 46, 6, CCL 38, 532, PSP 38, 199; *Contra Faustum* 12, 9, PL 42, 258-259, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, PSP 55, 70-71, Warszawa 1991.

woduje zatem odejście od Boga i skłania do wzgardzenia słowem Bożym[59], a w konsekwencji, sama będąc grzechem, prowadzi do popełniania kolejnych grzechów, stając się tym samym czynnikiem umacniającym je oraz nie pozwala na pokorne wyznanie swoich win[60]. Można więc stwierdzić, że jest ona swego rodzaju więzieniem dla narodu żydowskiego i jednocześnie powodem jego upadku, bowiem zaślepiony pychą własnej sprawiedliwości, nie jest on w stanie dostrzec własnej winy i wyjść poza siebie, otwierając się na świat duchowy[61].

1. Odrzucenie Chrystusa. Bezpośrednim skutkiem pychy jest więc zamknięte serce (*clausum cor*)[62], które nie jest w stanie rozpoznać przychodzącego Mesjasza. Jego pojawienie się, choć przecież oczekiwane, nie mieści się bowiem w logice cielesnego, zakorzenionego w tym, co doczesne i zaślepionego pychą, myślenia Żydów. Szczytem zamkniętego serca okazuje się więc odrzucenie i ukrzyżowanie Chrystusa, jako kogoś obcego i zupełnie niezrozumiałego[63]. Autor *Enarrationes,* analizując ten fakt, przywołuje obraz ewangelicznego dialogu, który miał miejsce pomiędzy Piłatem oraz przywódcami żydowskimi w czasie procesu Jezusa. W związku z tym naucza:

> „Oni wprost odrzucili Chrystusa jako króla, a wybrali cesarza. Wprawdzie i cesarz jest królem dla ludzi w sprawach doczesnych, ale od rzeczy boskich jest inny król [...]. Tamci nie zgrzeszyli dlatego, że powiedzieli, że cesarza uważają za króla, ale że Chrystusa nie chcieli uznać za króla”[64].

Skoro odrzucenie takie jest możliwe, oznacza to, że najwyższym przejawem pychy narodu żydowskiego jest właściwie niewiara, rozumiana jako brak wiary w Chrystusa. Jej konsekwencją zaś jest odwrócenie się narodu żydowskiego od życia wiecznego[65].

---

[59] Por. *Enarrationes in Ps.* 88(1),7, CCL 39, 1225, PSP 40, 141; *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1033, PSP 39, 336; Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, s. 163.

[60] Por. *Enarrationes in Ps.* 46, 6, CCL 38, 532, PSP 38, 199; *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1033, PSP 39, 336.

[61] Św. Augustyn w tym kontekście odnosi do narodu żydowskiego i pogan ewangeliczną przypowieść o faryzeuszu i celniku w świątyni. Pierwszy z nich, reprezentujący Żydów, pełen pychy chwali się jedynie przed Bogiem swoimi zasługami. Natomiast celnik, który jest obrazem pogan, świadomy własnych nieprawości, wyznaje je skruszonym sercem i dlatego tylko on zostaje przez Boga usprawiedliwiony, por. *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1033, PSP 39, 336.

[62] Por. *Enarrationes in Ps.* 33(1),9, CCL 38, 280, PSP 37, 329.

[63] Por. *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996-1997, PSP 42, 180; *Enarrationes in Ps.* 76, 22, CCL 39, 1065, PSP 39, 370-371; *Enarrationes in Ps.* 33(1), 7, CCL 38, 278, PSP 37, 328; *Enarrationes in Ps.* 55, 2, CCL 39, 677-678, PSP 38, 347.

[64] *Enarrationes in Ps.* 55, 2, CCL 39, 678: „Aperte illi regem Christum recusaverunt, et regem Caesarem elegerunt. Est quidem et Caesar rex homo hominibus ad humana, sed alius rex est ad divina [...]. Non ergo illi quia dixerunt se habere Caesarem regem, peccaverunt; sed quia regem Christum habere noluerunt”, PSP 38, 347.

[65] Por. *Enarrationes in Ps.* 33(1),9, CCL38, 280, PSP 37, 329.

Niewiara ta nie oznacza jednak prostego ateizmu. Żydzi wierzą przecież w jednego Boga, lecz nie mogli uwierzyć w Niego, jako przychodzącego w tajemnicy Wcielenia. Można zatem przypuszczać, rozwijając myśl św. Augustyna, że owa niewiara mogłaby polegać na zastąpieniu wiary religijnością. Kwestia wiary lub niewiary w Chrystusa jest również kolejnym czynnikiem rozdzielającym naród wybrany i stanowi najgłębszy wymiar owej, istniejącej w jego wnętrzu szczeliny, która tkwi u podstaw podziału na prawdziwy i fałszywy Izrael. Ci bowiem, którzy uwierzyli w Chrystusa, stanowią prawdziwy Izrael i wchodzą – jak to ujmuje Hippończyk – do namiotu Jakuba. Pozostali muszą pozostać na zewnątrz[66]. Przywołując obraz biblijnego Jakuba walczącego z aniołem, autor *Enarrationes* naucza o tym fakcie w następujący sposób:

> „Wiecie, że Jakub oznacza Izrael. Kiedy bowiem walczył z aniołem i zwyciężył, zwyciężony pobłogosławił go, a jego imię zostało zmienione na Izrael. Podobnie jak naród izraelski przemógł Chrystusa, aby Go ukrzyżować. A jednak w osobie tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, zostali pobłogosławieni przez tego, którego pokonali”[67].

Św. Augustyn owo rozdzielenie przez wiarę narodu wybranego nazywa sądem Boga nad swoim ludem, odwołując się przy tym do słów Chrystusa zapisanych w Ewangelii: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrzeli, a ci, którzy widzą, stali się ślepymi” (J 9, 39). Polega on zatem na rozdzieleniu prawdziwego Izraela od fałszywego narodu żydowskiego, dobrych od złych, apostołów od Żydów[68].

Dla św. Augustyna wydarzenie odrzucenia i ukrzyżowania Chrystusa przez Żydów przekracza swoim znaczeniem rozmiar jedynie faktu historycznego i posiada głęboki sens teologiczny. Jest ono bowiem, jak się wydaje, nie tylko jednorazowym czynem, lecz szczytem cielesnego charakteru narodu żydowskiego oraz jego logiczną konsekwencją. Oddaje ono jednocześnie najgłębszą istotę cielesności Żydów i pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, gdyż stało się powodem utraty darów, jakimi zostali oni obdzieleni przez Boga, a zwłaszcza przyobiecanego im dziedzictwa[69]. Chrystus – „kamień węgielny”

---

[66] Por. *Enarrationes in Ps.* 59, 8, CCL 39, 760, PSP 39, 36.

[67] *Enarrationes in Ps.* 44, 20, CCL 38, 508: „Nostis quia Iacob ipse est Israel. Illi enim cum Angelo luctanti et praevalenti, et benedicto ab eo cui praevaluit, nomen mutatum est, ut appellaretur Israel: sicut populus Israel praevaluit Christo, ut crucifigeret eum; et tamen in his qui Christo crediderunt, ab ipso cui praevaluit, benedictus est”, PSP 38, 173-174.

[68] Por. *Enarrationes in Ps.* 134, 22, CCL 40, 1953, PSP 42, 133.

[69] Por. *Enarrationes in Ps.* 46, 6, CCL 38, 532, PSP 38, 199-200; *Enarrationes in Ps.* 40, 12, CCL 38, 457, PSP 38, 120. Św. Augustyn odwołuje się tutaj do postaci Ezawa, który przez swoje łakomstwo utracił przywilej pierworództwa, a zatem i dziedzictwo oraz do Kaina, (zob. *Enarrationes in Ps.* 58(1), 21, CCL 39, 744, PSP 39, 19). Można więc zaryzykować stwierdzenie, że utrata dziedzictwa nie była związana tylko z ukrzyżowaniem Chrystusa jako konkretnym faktem historycznym, ale jest konsekwencją odrzucenia Chrystusa, które jest obecne w logice cielesnego myślenia Żydów, stanowiąc jej najgłębszy wyraz. Jako takie musi więc ono przynależeć do narodu żydowskiego już od

Kościoła, odrzucony przez Żydów, stał się dla nich – zdaniem biskupa Hippony – kamieniem, o który potknęli się i rozbili[70]. Odrzucony bowiem Chrystus opuścił ich[71], a słowo Boże zostało skierowane do pogan[72]. Św. Augustyn opisuje ową przemianę, posługując się obrazem biblijnego Gedeona, na którego prośbę Bóg najpierw zrasza runo na suchym klepisku, a następnie samo tylko klepisko, pozostawiając runo suchym. Interpretując to wydarzenie jako alegorię tego, co dokonało się w narodzie żydowskim, w związku z ukrzyżowaniem Chrystusa oraz przyjmując pod obrazem runa – Żydów, a pod obrazem klepiska – pogan, poucza:

> „Aż wreszcie sam naród żydowski obecnie pozostał niczym sucha wełna na klepisku. [...] Tym, czym tam wełna, tutaj jest zasłona. Utajona była tajemnica w owej wełnie. Tymczasem na klepisku, pośród wszystkich ludów, otwarcie jest głoszona Ewangelia, naga jest łaska Chrystusowa, ponieważ jej nie zakrywa zasłona. Ażeby stamtąd spadł deszcz wyciśnięto wełnę. Prześladując wypędzili Chrystusa, a Pan już poprzez swoje chmury zrosił ziemię, wełna pozostała sucha”[73].

Owa „suchość” Żydów oznacza więc dla pogan obfitość wody łaski Chrystusa i słowa Bożego, ale dla narodu żydowskiego jest ona karą pozbawienia dziedzictwa. Pozostał on zatem na zewnątrz (*foris*) dzieł Bożych, stając się nie tyle ludem Bożym, ile pustym i nierozważnym tłumem (*turba vana et inspiciens*)[74]. Dlatego też biskup Hippony, podsumowując owo zjawisko, ukazuje je w następujących słowach:

---

początku jego dziejów. Oznacza to, że odrzucenie Chrystusa dokonuje się już nawet przed Wcieleniem Odwiecznego Słowa. Zarówno bowiem Jakub, jak i Abel, zamordowany brat Kaina, są dla św. Augustyna obrazami Chrystusa (zob. *Enarrationes in Ps.* 39, 13, CCL 38, 435, PSP 38, 96). Zatem to cielesna religijność Żydów stała się powodem utraty dziedzictwa. Podkreśla to Hippończyk, mówiąc nie tylko o samym odrzuceniu, ale również o tym, że Żydzi, przywiązując się własnej religijności według obrządku Aarona, utracili Chrystusa (zob. *Enarrationes in Ps.* 33(1),7, CCL 38, 278, PSP 37, 328), który, nie znajdując u nich miejsca, opuścił ich, (zob. *Enarrationes in Ps.* 33(1),9, CCL 38, 280, PSP 37, 329). To podkreślenie pasywności Żydów i aktywności Chrystusa, który nie zostaje wyrzucony z tego narodu, lecz sam go opuszcza, wydaje się wskazywać również na zamknięcie w cielesności Żydów. Ponieważ jednak ukrzyżowanie Chrystusa jest zwieńczeniem cielesności i najgłębszym przejawem jej istoty, dlatego też będzie ono traktowane jako synonim całego tego zjawiska.

[70] Por. *Enarrationes in Ps.* 45, 12, CCL 38, 526, PSP 38, 192-193.

[71] Por. *Enarrationes in Ps.* 33(1),9, CCL 38, 280, PSP 37, 329.

[72] Por. *Enarrationes in Ps.* 76, 22, CCL 39, 1065, PSP 39, 370; *Enarrationes in Ps.* 106, 13, CCL 40, 1578-1579, PSP 41, 118-119; *Enarrationes in Ps.* 88(1),7, CCL 39, 1225, PSP 40, 141-142.

[73] *Enarrationes in Ps.* 45, 10, CCL 38, 524-525: „Denique ipsa gens Iudaea modo sic remansit, tamquam vellus siccum in area. [...] Quod illic vellus, hic velum: velatum enim erat sacramentum in vellere. In area vero, in omnibus Gentibus patet Evangelium Christi: pluvia manifesta est, nuda est gratia Christi; non enim tegitur velamento. Ut autem exiret inde pluvia, expressum est vellus. Per pressuram enim a se excluserunt Christum, et Dominus iam de nubibus suis compluit aream, vellus siccum remansit”, PSP 38, 191; por. *Enarrationes in Ps.* 71, 9, CCL 39, 978, PSP 39, 277-278 .

[74] Por. *Enarrationes in Ps.* 76, 22, CCL 39, 1065, PSP 39, 371.

„Bowiem to miasto, w którym wrzeszczał lud niczym lew porywający i ryczący mówiąc: «Ukrzyżuj, ukrzyżuj», po wyrzuceniu stamtąd Żydów, posiada to miejsce chrześcijanin, a żaden Żyd go nie zamieszkuje. Zasadzony tam został Kościół Chrystusa po wyrwaniu cierni Synagogi”[75].

To zastępstwo, będące konsekwencją „suchości” Żydów, czyli zaślepionego i zamkniętego w cielesności serca, oznacza dla nich zamknięcie się w przeszłości, ponieważ mogą dziś już tylko wspominać dawne znaki Bożej obecności. Przyszłość bowiem należy wyłącznie do Chrystusa[76]. Zamknięcie takie – zdaniem autora *Enarrationes* – znajduje swój szczególny wyraz w zewnętrznych wydarzeniach, jakich doświadczył naród żydowski. Została bowiem zniszczona ziemska Jerozolima[77], a on sam, rozproszony pomiędzy wszystkie narody[78], nie posiadając już odtąd ani kultu, ani kapłanów, co znaczy, że nie może on już kontynuować dawnej liturgii sprawowanej według obrządku Aarona[79].

2. Żydzi prześladowcami Kościoła. Z cielesnością i zamknięciem narodu żydowskiego wiąże się jego przeciwstawienie nie tylko wobec samego Chrystusa, lecz również wobec Kościoła i wyraża się ono w przybierających różne formy prześladowaniach chrześcijan[80]. Nie są one wydarzeniami przypadkowymi, lecz wypływają z logiki pychy, charakterystycznej dla narodu żydowskiego. Dlatego też autor *Enarrationes* wyprowadza z tego faktu następującą zasadę:

---

[75] *Enarrationes in Ps.* 40, 12, CCL 38, 457: „Civitas enim illa in qua fremuit populus, tamquam leo rapiens et rugiens, exclamans: «Crucifige, crucifige», eradicatis inde Iudaeis: Christianos habet, a Iudaeo nullo inhabitatur. Plantata est ibi Ecclesia Christi, unde eradicatae sunt spinae synagogae”, PSP 38, 120.

[76] Por. *Enarrationes in Ps.* 43, 15, CCL 38, 487, PSP 38, 151.

[77] Por. *Enarrationes in Ps.* 40, 12, CCL 38, 457, PSP 38, 120; *Enarrationes in Ps.* 58(1),21, CCL 39, 744, PSP 39, 19; *Enarrationes in Ps.* 56, 9, CCL 39, 699, PSP 38, 370. M. Signer (*Ebrei ed ebraismo*, s. 608) stwierdza więc: „Dio non voleva che la Legge fosse portata a compimento in modo letterale, ma in modo spirituale. Gli Ebrei non riuscirono a capire che tutto quanto era contenuto nella Legge puntava a Cristo. Di conseguenza, fraintesero le Scritture, e il loro tempio fu distrutto e furono puniti con l’esilio e la sottomissione”.

[78] Por. *Enarrationes in Ps.* 56, 9, CCL 39, 699, PSP 38, 370; *Enarrationes in Ps.* 62, 18, CCL 39, 806, PSP 39, 86-87.

[79] Por. *Enarrationes in Ps.* 39, 13, CCL 38, 435, PSP 38, 96; Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, s. 133-137 i 145-155. Myśl ta jest również obecna w pismach św. Jana Chryzostoma, który twierdzi, że skoro Bóg najpierw nakazał składnie ofiar tylko w świątyni jerozolimskiej, a następnie pozwolił na jej zburzenie, to unieważnił w ten sposób cały kult żydowski (zob. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* 7, 3, PG 48, 921). W związku z tym jest on zarówno bezprawny jak i zamknięty w przeszłości i dlatego może być kontynuowany; por. też P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 468-476.

[80] Por. *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784, PSP 41, 353; *Enarrationes in Ps.* 55, 2, CCL 39, 677-678, PSP 38, 347-348. M. Signer (*Ebrei ed ebraismo*, s. 607) zauważa w związku z tym: „Finché gli Ebrei non si convertono, rimangono nemici di Cristo e della Chiesa”.

„Wszyscy ludzie cieleśni są nieprzyjaciółmi duchowych. Wszyscy tego rodzaju pożądający rzeczy doczesnych nastają na tych, których widzą, że rozmyślają o sprawach wiecznych”[81].

Prześladowanie, którego dopuszczają się Żydzi, posiada jednak swoją własną specyfikę, ponieważ ich sprzeciw dotyczy najpierw samej osoby Chrystusa, a dopiero potem, konsekwentnie, Jego uczniów. Celem ich działań było więc, jak wyraża to św. Augustyn, zgubienie duszy Chrystusa *(animam Christi perdere)* najpierw w osobie Głowy, a potem jej ciała[82]. To przeciwstawienie się Chrystusowi wynika ze wspomnianego już wyżej, właściwego Żydom pożądania rzeczy doczesnych, które, jako przeciwstawne wobec perspektywy nieba, sprzeciwia się zbawieniu (*contra salutem*) i oznacza podporządkowanie się sprawom ziemskim[83].

Dla św. Augustyna znaczenie ma jednak nie tylko fakt odrzucenia Chrystusa i skazania Go na śmierć, lecz również rodzaj przygotowanej dla Niego śmierci, jaką jest ukrzyżowanie. Krzyż odsłania bowiem zupełne zaślepienie Żydów i jest wyrazem radykalnego sprzeciwu wobec Chrystusa.

[81] *Enarrationes in Ps.* 136, 18, CCL 40, 1976: „Omnes carnales spiritalibus inimici sunt: omnes tales concupiscentes praesentia, insequuntur eos quos vident meditari aeterna”, PSP 42, 158.

[82] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 18, CCL 39, 805-806: „«Ipsi vero in vanum quaesierunt animam meam». Quid mihi fecerunt qui quaesierunt animam meam perdere? Utinam quaererent animam meam, ut crederent mecum! Sed quaesierunt animam meam ut perderent me. Quid facturi? Non enim rapturi erant gluten, quo adhaesit anima mea post te. Quis enim nos separabit a caritate Christi? tribulatio, an angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an gladius? «Dextera tua suscepit me». Ergo propter illud gluten et propter potentissimam dexteram tuam, in vanum quaesierunt animam meam. Quotquot persecuti sunt, vel persequi cupiunt Ecclesiam, potest de his hoc intellegi: maxime hoc tamen accipiamus de Iudaeis, qui quaesierunt animam Christi perdere, et in ipso capite nostro quod crucifixerunt, et in discipulis eius quos postea persecuti sunt. «Quaesierunt animam meam. Introibunt in inferiora terrae». Terram perdere noluerunt, ut crucifigerent Christum: in inferiora terrae ierunt. Quae sunt «inferiora terrae?» Terrenae cupiditates. Melius est carne ambulare super terram, quam cupiditate ire sub terram. Omnis enim qui contra salutem suam cupit terrena, sub terra est: quia terram sibi praeposuit, terram super se posuit, et se subter fecit. Illi ergo timentes terram perdere, quid dixerunt de Domino Iesu Christo, cum viderent multas turbas ire post illum, quia mirabilia faciebat? «Si illum dimiserimus vivum, venient Romani, et tollent nobis et locum, et gentem». Timuerunt perdere terram, et ierunt sub terram: accidit eis et quod timuerunt. Nam ideo voluerunt Christum occidere, ne terram perderent; et ideo terram perdiderunt, quia Christum occiderunt”, PSP 39, 86-87. J. Sulowski przetłumaczył zwrot *animam Christi* jako *duszę Chrystusa.* Kontekst, w którym wyrażenie to zostało umieszczone, mówi o prześladowaniu i zabiciu Chrystusa, ale również o pragnieniu zachowania ziemskiej ojczyzny. Zarówno jedno jak i drugie wynika ściśle z cielesności narodu żydowskiego, którą Hippończyk oddaje obrazem bycia pod ziemią, gdyż ze względu na pożądliwość rzeczy ziemskich stawia on je wyżej od siebie w hierarchii wartości. Może to wszystko oznaczać, że nie chodzi tu jedynie o zniszczenie fizycznego ciała Chrystusa (*caro*), lecz o zniszczenia Jego *anima* rozumianego w sensie szerszym jako życie, duch, rozum, osoba, istota. Nie chodziłoby więc o duszę Chrystusa, jako składnik Jego człowieczeństwa, lecz o ową duchowość, jaką Chrystus przynosi ze sobą, przeciwstawiając ją ziemskiemu myśleniu Żydów, lub też o samego Chrystusa, jako ucieleśnienie głównego reprezentanta tego, co duchowe.

[83] Por. tamże.

Biskup Hippony wagę tego sprzeciwu oddaje, używając słów wskazujących zarówno na decyzję Żydów, jak też na jej emocjonalne zabarwienie. Naucza on zatem następująco:

> „I dzisiaj nie brak nieprzyjaciół Chrystusa, tych samych Żydów, gdy przeciwko nim bronimy Chrystusa, oni nam powiadają: «Tak zginiesz jak ów». Nie wprowadzaliby bowiem śmierci krzyżowej, gdyby śmiercią tego rodzaju gwałtownie się nie brzydzili”[84].

Krzyż Chrystusa jest nie tylko nie przyjmowany przez Żydów, ale także wydaje się stanowić granicę, której sami z siebie przekroczyć nie mogą. Pozostaje on dla nich jedynie znakiem zgorszenia.

Gwałtowny sprzeciw wobec Chrystusa ukrzyżowanego, rozgrywający się w ramach logiki zamkniętego i zaślepionego serca narodu żydowskiego, jest – jak podkreśla św. Augustyn – odejściem od Chrystusa i związaniem się ze światem, a w związku z tym również otwarciem się na działanie i wpływ jego władcy, czyli diabła. Autor *Enarrationes* stwierdza więc wprost:

> „Dlatego ci, którzy szydzą z Niego [Chrystusa] zostają pożarci przez demony, niczym przez dzikie zwierzęta. [...] Niechaj zatem nikt nie wyszydza krzyża Pańskiego. Żydzi zostali opanowani przez demony i pożarci”[85].

Podobnie więc jak poganie, należą oni do królestwa ziemskiego, któremu przewodzi diabeł i dlatego są przez niego kierowani. Jako jego narzędzia, zwracają się przeciwko Chrystusowi w Jego ziemskim życiu oraz przeciwko Chrystusowi rozumianemu jako *totus Christus*, dążąc do tego, by uczniowie podzieli los ziemski swego Mistrza. Żydzi zatem, będąc prześladowcami Chrystusa, są także wrogami Jego ciała – Kościoła[86].

Owa nieprzyjaźń nie oznacza jednak, jak w przypadku pogan, zupełnego oddzielenia, gdyż Hippończyk, zauważając pewną nić łączącą naród żydowski z Kościołem, przypomina wciąż o wspólnym pochodzeniu ich obu. Chociaż bowiem naród żydowski, jak biblijny Ezaw, stracił swoje dziedzictwo, a jego miejsce zajął Jakub – prawdziwy Izrael, czyli Kościół[87], to jednak pochodzi

---

[84] *Enarrationes in Ps.* 43, 14, CCL 38, 486: „Hodieque non desunt hostes Christi, illi ipsi Iudaei, contra quos quando defendimus Christum, dicunt nobis: Sic moriaris quomodo ille. Non enim illam mortem intulissent, nisi eo modo mori vehementer exhorruissent”, PSP 38, 150.

[85] *Enarrationes in Ps.* 46, 2, CCL 38, 530: „Proinde qui crucem eius irrident, a daemonibus tamquam a bestiis devorantur. [...] Nemo ergo irrideat crucem Domini: Iudaei sunt possessi a daemonibus et devorati”, PSP 38, 197; Czuj, *Św. Augustyn o Żydach*, s. 32.

[86] Por. *Enarrationes in Ps.* 43, 14, CCL 38, 486, PSP 38, 150. Św. Augustyn nie precyzuje jednak tego, na czym konkretnie ma polegać prześladowanie chrześcijan przez Żydów. Dlatego można uznać, że nie odbiega ono od sposobów doświadczania Kościoła przez diabła i pogan, bowiem jako narzędzia władcy królestwa ciemności działają oni dokładnie według właściwej mu logiki i sposobu prześladowania wyznawców Chrystusa.

[87] Por. *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 121-122; *Adversus Judaeos* 5, 6, PL 42, 54-55; Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, s. 171-173; Signer, *Ebrei ed ebraismo*, s. 607.

on przecież także od Abrahama[88] i należy do ludu wybranego. To sprawia, że wzajemna relacja Żydów i chrześcijan nie jest prostym stosunkiem prześladowcy oraz prześladowanego, ale posiada głębszy wymiar, który polega na zachodzącej pomiędzy nimi dynamice łączności i przeciwieństwa, walki i zależności. Dzieje owej relacji wyznacza napięcie, jakie wewnątrz niej panuje.

Należy jednak pamiętać, iż nie jest to relacja równorzędna. Dlatego też św. Augustyn naucza, że chociaż Ezaw był starszy od Jakuba, to mimo to – jak napisano w Piśmie Świętym – będzie on służył młodszemu. Podobnie też Żydzi służą obecnie Kościołowi[89]. Służba ta przybiera formę korzystania przez Kościół ze wspólnego dziedzictwa słowa Bożego, ponieważ księgi biblijne, zapowiadając Chrystusa, ściśle przynależą do Kościoła. W związku z tym autor *Enarrationes* stwierdza:

> „Żyd nosi księgę, na podstawie której wierzy chrześcijanin. Żydzi stali się naszymi księgarzami”[90].

Ponadto proroctwa dotyczące Chrystusa, a zawarte w Starym Testamencie, stają się dla chrześcijan argumentem w polemice z poganami, gdyż pokazują one to, w jaki sposób właśnie w Kościele spełniają się zapowiedzi zapisane w żydowskich, a zatem należących do nieprzyjaciół, księgach. Żydzi więc ku własnemu zawstydzeniu (*ad confusionem suam*) noszą Kościołowi księgi Pisma[91].

Obok pewnej wspólnoty, jest w tej relacji również przeciwstawienie, wynikające z przeciwieństwa tego, co cielesne, i tego, co duchowe. Dlatego też, choć Żydzi nie są obcymi, to jako bracia chrześcijan, ale bracia prześladujący, noszą na sobie znak, piętno Kaina, a zatem dziedziczą również przekleństwo nałożone na nich przez Boga za zabójstwo Abla przez brata[92]. Tym znakiem widocznym obecnie dla Kościoła, jest – zdaniem biskupa Hippony – dalsze istnienie narodu żydowskiego, pomimo zupełnego zniszczenia jego królestwa ziemskiego przez Rzymian i rozproszenia go po całym świecie[93]. Funkcję owego piętna pełni również to wszystko, co wyróżnia Żydów spośród innych narodów, i sprawia, że nie mogą oni się wśród nich w pełni zasymilować, przez co zmuszeni są do tworzenia zawsze jakiejś wyodrębnionej grupy. Czynnikami różnicującymi są więc takie elementy, jak obrzezanie, święto Przaśników[94],

---

[88] Por. *Enarrationes in Ps.* 106, 13, CCL 40, 1578, PSP 41, 118.

[89] Por. *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 121-122.

[90] *Enarrationes in Ps.* 56, 9, CCL 39, 700: „Codicem portat Iudaeus, unde credat Christianus. Librarii nostri facti sunt”, PSP 38, 370; por. *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 122; *Contra Faustum* 12, 23, PL 42, 266, PSP 55, 81.

[91] Por. *Enarrationes in Ps.* 40, 14, CCL 38, 459, PSP 38, 122; *Enarrationes in Ps.* 56, 9, CCL 39, 699, PSP 38, 370; Signer, *Ebrei ed ebraismo*, s. 609.

[92] Por. *Enarrationes in Ps.* 39, 13, CCL 38, 435, PSP 38, 96; *Contra Faustum* 12, 12-13, PL 42, 260-261, PSP 55, 73-75.

[93] Por. *Enarrationes in Ps.* 58(1),21, CCL 39, 744, PSP 39, 19.

[94] Por. *Enarrationes in Ps.* 39, 13, CCL 38, 435, PSP 38, 96.

czy też szabat[95]. Bóg pozwala im zatem nadal istnieć, podobnie jak nie pozwolił zabić Kaina, ponieważ przykład narodu żydowskiego ma pełnić wobec wszystkich ludów pogańskiego pochodzenia, wchodzących w skład Kościoła, funkcję znaku objawiającego miłosierdzie, jakie im Bóg okazał, udzielając swoich darów i wszczepiając ich w latorośl, w miejsce odciętej gałązki narodu żydowskiego[96].

Biskup Hippony zauważa jednak, że odrzucenie Chrystusa przez naród żydowski posiada również pozytywne skutki dla Kościoła. Dzięki temu bowiem słowo Boże mogło być głoszone poganom, przyczyniając się do ich zbawienia. Prześladowanie Chrystusa i Kościoła staje się w ten sposób nie tylko koniecznym doświadczeniem, jakie muszą znosić chrześcijanie, lecz przede wszystkim pożytecznym dla innych narodów zrządzeniem Bożej Opatrzności[97]. Zastanawiając się nad tą tajemnicą, autor *Enarrationes* woła:

> „Ileż to dobra użyczył nam Bóg przez zło Judasza zdrajcy! A sama srogość Żydów ileż dobra przyniosła wierzącym narodom! Zabity został Chrystus, żeby był na krzyżu ten, na kogo mógłby spojrzeć ukąszony przez węża"[98].

Skoro więc naród żydowski w swoim zaślepionym odwróceniu od Boga stał się narzędziem, umożliwiającym głoszenia słowa Bożego wśród pogan, to znaczy, że owo zbawienie, które jest udziałem nawracających się pogan, nie może być zupełnie zamknięte przed nim samym. Dlatego też Hippończyk nie tylko dopuszcza, ale nawet podkreśla konieczność zbawienia narodu żydowskiego. Ponieważ jednak zaślepione serce Żydów znajduje się pod wpływem zamykającej go szczelnie w cielesności pychy, to wydaje się, że samo z siebie nie jest ono zdolne do otwarcia się na wiarę w Chrystusa. Stąd też nawrócenie zarówno poszczególnych Żydów, jak i całego ich narodu może się dokonać jedynie wskutek wewnętrznego pouczenia, za pomocą którego sam Bóg może oddziaływać na ich serce[99]. Dzięki temu ciągle otwarta pozostaje przed nimi możliwość dostrzeżenia w krzyżu Chrystusa znaku Jego zwycięstwa i uwierzenia w Niego.

Jej realizację odnośnie do poszczególnych członków narodu żydowskiego, dostrzega św. Augustyn już w obecnym czasie. Zauważa w dziejach upadku Żydów pewien sens i odsłania go przez nawiązanie do przedstawionej w Biblii sytuacji, w której Mojżesz prosi Boga, by mógł ujrzeć Jego oblicze, lecz

---

[95] Por. *Enarrationes in Ps.* 58(1),21, CCL 39, 744, PSP 39, 19.

[96] Por. tamże.

[97] Por. *Enarrationes in Ps.* 73, 8, CCL 39, 1010-1011, PSP 39, 312.

[98] *Enarrationes in Ps.* 73, 8, CCL 39, 1011: „Quantum bonum nobis Deus praestitit de malo Iudae traditoris! De ipsa saevitia Iudaeorum quantum bonum praestitum est fidelibus gentibus! Occisus est Christus, ut esset in cruce quem attenderet qui esset a serpente percussus", PSP 39, 312.

[99] Por. *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996, PSP 42, 180. Opisując to zjawisko, św. Augustyn przywołuje scenę zesłania Ducha Świętego na Apostołów w Wieczerniku, kiedy to, po przemówieniu św. Piotra Apostoła, nawróciła się rzesza Żydów, słysząc Ewangelię głoszoną w wielu językach.

może Je zobaczyć jedynie z tyłu, wówczas gdy Bóg przechodzi obok niego. Wydarzenie to jest dla Hippończyka obrazem narodu żydowskiego, który zaślepiony pychą, ukrzyżował Chrystusa, nie potrafiąc dostrzec Jego boskości. Stało się to jednak na mocy zrządzenia Bożego, którego sens przedstawia biskup Hippony w następujących słowach:

> „Położył na nich swoją rękę, żeby Go nie widzieli, aż przejdzie, mianowicie z tego świata do Ojca. [...] Zmartwychwstał Pan, ukazał się swoim uczniom oraz tym wszystkim, którzy w Niego uwierzyli [...]. A kiedy nadszedł dzień Pięćdziesiątnicy, zesłał im Ducha Świętego. [...] Oto zobaczyli Go z tyłu, skoro nie mogli dostrzec Jego oblicza. Ręka bowiem Jego spoczywała na ich oczach, nie na zawsze, ale aż przejdzie. A kiedy przeszedł, zdjął rękę z ich oczu"[100].

Wówczas to wielu spośród Żydów, pociągniętych zewnętrznymi przejawami obecności Ducha Świętego, jakie miały miejsce w dniu Jego zstąpienia na zgromadzonych w Wieczerniku Apostołów, ze skruszonym sercem, pod wpływem głoszonego im słowa Bożego, przyjęło wiarę w Chrystusa[101]. Ich nawrócenie jest więc wynikiem oddziaływania zewnętrznego poprzez znaki i cuda

---

[100] *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996-1997: „Posuit super eos manum suam, ne viderent eum, donec transiret, scilicet de hoc mundo ad Patrem. [...]. Resurrexit Dominus, apparuit discipulis suis et omnibus qui in eum iam crediderant [...] Impleto autem die Pentecostes, misit eis Spiritum sanctum. [...] Ecce viderunt posteriora eius, cuius faciem videre non potuerunt. Manus enim eius erat super oculos eorum; non semper, sed donec transiret. Posteaquam transiit, abstulit manum ab oculis eorum", PSP 42, 180; por. *De Trinitate* II 17, 28-32, CCL 50, 117-123, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 143-147.

[101] Por. tamże. Kluczowe dla zrozumienia procesu nawrócenia Żydów wydają się być następujące słowa Hippończyka (tamże, CCL 40, 1196-1197): „Expaverunt, et exhorruerunt tantum miraculum, millia eorum qui crucifixerant Dominum: compuncti corde de tanto miraculo, quaesierunt consilium ab Apostolis, quid facerent, posteaquam eis praedicatus est Christus, mirantibus unde idiotae homines linguis omnibus loquerentur. Per Petrum igitur apostolum annuntiato eis Christo, quem in cruce contempserant, quem tamquam mortalem hominem irriserant; cui propterea insultabant, quia de cruce non descendebat, cum utique maius multo fuerit quod fecit, de sepulcro resurgere, quam de cruce descendere: annuntiato ergo sibi Christo dixerunt: «Quid faciemus?» Illi qui saevierunt in Dominum, quem videbant, iam consilium petunt salutis; et dictum est eis: «Agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini nostri Iesu Christi; et dimittentur vobis peccata vestra»". Św. Augustyn oddaje ową przemianę, jaka dokonuje się w sercu narodu żydowskiego za pomocą czasowników: *expavere* – „zlęknąć się, przestraszyć się, przerazić" (zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. M. Plezia, Warszawa 1998, 431), *exhorrere* – „wystraszyć się, przerazić się" (por. tamże, s. 417) oraz sformułowania *compuncti corde*, które J. Sulowski tłumaczy jako „objęcie serca wzruszeniem". Słowo *compungo* posiada jednak znacznie więcej znaczeń, które, jak się wydaje, bardziej adekwatnie oddają myśl biskupa Hippony. Oznacza ono więc: „kłuć, przekłuwać, wywoływać ból, napominać, przynaglać dręczyć, niepokoić, przejmować skruchą, smutkiem" (por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998, 640-641). Skutkiem oddziaływania Boga na serce Żydów, nie jest więc zwykłe wzruszenie, lecz głęboki żal za popełnione zło, odwrócenie się od niego i zwrócenie się do Chrystusa. Dlatego też Hippończyk, odwołując się do biblijnego wydarzenia zesłania Ducha Świętego, przypomina zachowanie Żydów na głoszone im słowo Boże, które polegało na przyjściu ze skruszonym sercem do Apostołów oraz pytaniu ich o to, co mają czynić.

oraz wewnętrznego poruszenia przez Boga. Dzięki temu, choć nie rozpoznali oni Chrystusa w czasie Jego przyjścia, to jednak mogą uwierzyć w Niego wtedy, gdy już dokonało się dzieło zbawienia, ponieważ to właśnie On sam przywraca im wzrok wiary. Dlatego też los Kaina – prześladowcy okazuje się być nie tyle przeznaczeniem, ile opatrznościowym wydarzeniem.

Możliwość wiary została otwarta nie tylko przed poszczególnymi nawracającymi się Żydami, lecz także przed całym narodem. Dlatego też, chociaż w obecnym czasie – jak zauważa św. Augustyn – stosunkowo niewielu Żydów uwierzyło w Chrystusa, stanowiąc zapowiadaną przez proroków „Resztę Izraela", to jednak ich ślepota nie będzie trwała zawsze, lecz tylko do czasu, aż wejdzie do Kościoła pełnia pogan (*plenitudo gentium*). Wtedy również i oni zostaną zbawieni[102].

ST. AUGUSTINE'S TEACHINGS ON JEWS IN THE LIGHT OF *ENARRATIONES IN PSALMOS*

(Summary)

Christian reflection of God's Revelation, given especially in Jesus Christ, from the very beginning has developed with a personal tension between the continuing message of the Old Testament and the newness brought on by the New Covenant. The Christian attitude towards the traditions of Judaism have held a special place in this field. Many of the early Christian writers engaged in this attitude, proclaiming the superiority of the Gospel to the Law of Moses, meanwhile also underlining the idea of continuity, which occurred between the Church and Israel. These same views found their way into the teachings of St. Augustine, among others, in his *Enarrationes in Psalmos.* The main perspective from which he looks at this problem always remains the mystery of Christ and the Church. That is why his views are theological in nature, and not socio-political.

The Synagogue, which symbolizes the Jewish people, is described by St. Augustine as a mother figure. Christ leaving her behind was due to the rejection by the Synagogue, which is – according to St. Augustine – based on a misunderstanding of the mystery of the Incarnation and the Paschal Mystery. Which is also why, Christ is left crucified for synagogue, which does not see his beauty, but only his scandal.

Another metaphor, which Augustine uses to try and describe the Church and its relationship to the people of the Old Covenant, is the image of God and the physical Church building. It is based on the foundation, which is not only Christ, but also the apostles and prophets. Therefore, what determines the belonging to the Church of the Jews, as well as the Gentiles, is their regard to Christ and the prophetic-apostolic tradition. The Church – the building of God is not something

[102] Por. *Enarrationes in Ps.* 45, 15, CCL 38, 528-529, PSP 38, 195; Signer, *Ebrei ed ebraismo*, s. 608-609.

newly created, but in determining its identity refers to the tradition of Israel as the chosen people and because, like him, can be called God's heritage.

His rejection by part of Israel, expressed in the crucifixion of Christ, led the division in himself. The primary legacy of Abraham has been split. Some remained the wall of the church, others turned to dust. Thus, St. Augustine teaches two types of Israel: the corporeal, which rejects Christ and the spiritual, which is the true Church. What determines the division within the chosen people, and what is the cause of this rupture, which occurs in it, is a phenomenon referred to by Augustine as the term „physicality" (meaning of the body), consisting of directing the heart towards temporal and earthly values.

The physicality and the related closure to God, involves not only the opposition of the Jews against Christ himself, but also of the Church and this is expressed in the various forms of persecution of Christians. This enmity, however, does not mean their complete separation, as Augustine points out that the thread binding the Jewish people to the Church, is their common origin. Although Jews, like Esau, have lost their heritage and their place was taken by Jacob – the true Israel, or the Church, after all, he also comes from Abraham, and belongs to the chosen people. This makes the reciprocal relationship of Jews and Christians not a simple ratio of the persecutor and the persecuted, but has a deeper dimension, which takes place between the dynamics of communication and conflicts, struggles and relationships. It is because of this that, even though Jews do not recognize Christ at the time of his coming, they may still believe in Him if they have already accomplished the work of salvation, for it is He alone who restores their vision of faith. Therefore, their fate, whose image is the figure of Cain – the persecutor, turns out to be not so much intended as a providential event. The possibility of faith was open not only to the individual repenting (returning from the wrong path) Jews, but also to the whole nation.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Rafał TOCZKO
(Toruń, UMK)

PELAGIUSZ WIDZIANY OCZAMI ŚW. AUGUSTYNA, ŚW. HIERONIMA, PAWŁA OROZJUSZA I MARIUSZA MERCATORA

Do wszystkich pism skierowanych przeciw Pelagiuszowi, autorstwa czterech wymienionych w tytule pisarzy, możemy odnieść uwagę Ilony Opelt dotyczącą pism polemicznych Hieronima, stwierdzając, że są to pisma okolicznościowe (*die Gelegenheitschriften*), bo stanowią, często szybką i spontaniczną, reakcję na to, co zaszło[1]. Jedne mogą być komentarzem do konkretnego wydarzenia, jak *De gestis Pelagii* z 417 r., *Epistula* 175 i *Sermo* 348A (416 r.) Augustyna, czy *Liber apologeticus* Pawła Orozjusza z 415 r., inne zaś mają ostudzić zapał konkretnych adresatów wobec Pelagiusza, jak pisma Hieronima, czy niektóre listy Augustyna: 157 (415 r.), 186 (417 r.), 194 (418 r.); są wśród nich i takie, które służą odparciu konkretnego pisma przeciwnika, jak *De natura et gratia* Augustyna z 415 roku. Natomiast *De gratia Christi et peccato originali* z 418 r. jest stanowczą odpowiedzią Hippończyka na próbę mediacji w sprawie Pelagiusza ze strony trójki rzymskich arystokratów: Melanii Młodszej, Piniana i Albiny[2]. Ten okolicznościowy charakter rozpatrywanych przeze mnie tekstów utrudnia poniekąd ich systematyzację. Ponieważ jednak nie traktuję tu o nich *in extenso*, lecz analizuję jedynie pewien ich aspekt, tj. portret heretyka w nich zawarty, jesteśmy w stanie uchwycić i przedstawić zarówno podobieństwa, jak i różnice zachodzące między nimi. Takie zestawienie pozwoli przede wszystkim uwypuklić swoistość technik polemicznych każdego z autorów, ale także wskazać konwencjonalne cechy heretyka.

Analizowane dzieła różnią się także ciężarem gatunkowym. Książeczka Pawła Orozjusza nie odegrała w okresie życia Pelagiusza większej roli, poza tym, że była znana biskupom Afryki Północnej, a i dziś jest tekstem rzadko czytanym czy tłumaczonym. Księgi Hieronima wymierzone w tego heretyka odegrały ważną rolę w procesie formowania opinii na temat Pelagiusza na

[1] Por. I. Opelt, *Hieronymus Streitschriften*, Heidelberg 1973, 155.

[2] Por. Augustinus, *De gratia Christi* I 1, 1, CSEL 42, 125. Należeli oni do grona możnych patronów tego mnicha, zob. P. Brown, *Pelagius and his supporters: aims and environment*, JTS 19 (1968) 93-114; tenże, *The rise and function of Holy Man in late antiquity*, JRS 61 (1971) 80-101.

cesarskim dworze Honoriusza[3]. Pisma Mariusza Mercatora zostały przygotowane przed soborem w Efezie, jako dossier błędów Celestiusza i Juliana z Eklanum, w których znajdujemy takie elementy biografii Pelagiusza. Dzieła Augustyna stały się podstawą wyroków cesarza Honoriusza i synodów biskupów afrykańskich, uznających Pelagiusza za heretyka, do dziś stanowią też podstawę opinii na temat jego życia i poglądów. Kiedy Pelagiusz przegrał ostatecznie walkę o swoje dobre imię, Augustyn został zaszczycony rzadkim komplementem, bo pochodzącym od samego Hieronima:

> „Zawsze, jak się godziło, szanowałem Twoją Świątobliwość [...]. Teraz zaś dodaję coś do pełnego i pełne uzupełniam, aby mi ani jedna godzina nie przeszła bez wspomnienia twojego imienia. Ty bowiem wytrwałeś w gorącej wierze przeciw wiejącym wiatrom i wolałeś, o ile to było w twojej mocy, sam jeden uwolnić się z Sodomy niż pozostać razem z ginącymi. Przy roztropności twojej wiesz, co powiem: Dobrze się spisałeś! Masz uznanie w świecie. Katolicy cię szanują jako odnowiciela dawnej wiary i patrzą na ciebie; heretycy cię nienawidzą, co jest oznaką największej chwały."[4]

Poniżej opisuję szczegółowo elementy portretu Pelagiusza u Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora, za każdym razem porównując je do charakterystyki zawartej w dziełach Augustyna. Nie przedstawiam tu pełnej charakterystyki Pelagiusza w dziełach Augustyna, a jedynie podkreślam jej najważniejsze cechy. Dokładne omówienie tego zagadnienia rozsadziłoby ramy artykułu, a zainteresowany czytelnik znajdzie je w innej mojej pracy[5].

I. PELAGIUSZ U HIERONIM I AUGUSTYNA

1. Różnice. Hieronimowe pisma: *List do Ktezyfonta* (133), *List do Cypriana* (140)[6], *Dialog przeciw pelagianom*[7] oraz *Komentarz do księgi Jeremi-*

[3] Por. Augustinus, *Epistula* 19*, 2, ed. J. Divjak, CSEL 88, 91-92; zob. też G. Caruso, *Girolamo antipelagiano*, „Augustinianum" 49 (2009) 83-89.

[4] Hieronymus, *Epistula* 141, 1 (= Augustinus, *Epistula* 195), PL 22, 1180, tłum. J.Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, III, Warszawa 1954, 411-412.

[5] Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012; zob. też ŹMT 15, 129-167 (Bibliografia: Pelagiusz i pelagianizm).

[6] O antypelagiańskim wydźwięku tego tekstu jako pierwszy pisał F. Cavallera: *S. Jérôme*. *Sa vie et son oeuvre*, II, Louvain 1922, 69-70. Argumentację tę rozwinął C. Moreschini: *Il contributo di Girolamo alla polemica antipelagiana*, CNS 3 (1982) 61-71.

[7] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 495-590, tłum. W. Szołdrski, PSP 10, Warszawa 1973, 69-193. We wstępie do najnowszego wydania C. Moreschini (*Dialogi adversus Pelagianos libri tres*, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990) stosuje tytuł *Dialogus adversus Pelagianos*. Jednak w tytułach poszczególnych części, w rękopisach zachowały się tytuły: *Dialogus Attici et Critoboli compositus*; *Altercatio: Attici orthodoxi et Cretoboli heretici*; *Attici Hieronymi et Cretoboli Pelagii*; *Catholici supra Attici et heretici supra Critoboli*. Hieronim nie wymienia imienia Pelagiusza, a osoba głosząca jego poglądy nazwana została Kritobulem. Nie ulega wątpliwości, że *Dialogus adversus Pelagianos* nie jest oryginalnym tytułem. Potwierdza to świadectwo Juliana

asza z ok. 415 r., zawierają wiele odniesień do Pelagiusza i jego poglądów. Badacze twórczości tego niezwykle płodnego pisarza podkreślają relatywną łagodność tych pism w stosunku do wcześniejszych jego polemik. Należy jednak zauważyć, że wartościowanie to jest mało dla nas użyteczne, bowiem łagodność Hieronima, to dla wielu innych wciąż szczyt agresji. Nawet w tych „delikatnych" dyskusjach z nowym heretykiem zapalczywy mnich nie stroni od inwektywy, obelgi, czy ironii. Jakkolwiek nie ujawnia imienia Pelagiusza, to sprawia, że każdy wie dokładnie o kim jest mowa[8]. Nadaje swojemu przeciwnikowi znaczące etykiety-wyzwiska, nazywając go *canis*[9], przypisując mu *stultitiam impudentiae copulatam*[10]. Są one pełnoprawnym, choć zwięzłym argumentem *a persona*; charakteryzują bowiem Pelagiusza nie *per se*, lecz po to, aby pokazać, że jest on heretykiem. To znaczy, np. że, jak każdy heretyk, jest on podobny do dzikich zwierząt, do filozofów pogańskich, do wcześniejszych heretyków, etc. Ta skłonność do nadawania etykiet jest charakterystyczna dla inwektywy i dla polemik Hieronima[11]. Augustyn w dyskusji z Pelagiuszem znacznie rzadziej ucieka się do tak osobistej napaści.

Hieronim, inaczej niż Augustyn, nie uważa herezji Pelagiusza za specjalną nowinę[12]. Dla Augustyna Pelagiusz jest herezjarchą, nie tylko heretykiem, a to znaczy – twórcą herezji i przywódcą heretyckiej grupy[13]. Hieronim natomiast zarzuca heretykowi kontynuowanie nauk filozofów i heretyków – argument znany choćby z pism Tertuliana[14]. Doszukuje się w doktrynie Pelagiuszowej echa filozoficznych poglądów stoików i pitagorejczyków, a nawet jego „współdomownika Porfiriusza"[15]. Zarzuca Pelagiuszowi głoszenie nauki o *apatheia* (*impassibilitas*), a zatem o możliwości „wyzbycia się namiętności" i o *anamartesia* (*impeccantia*), tj. możliwości bycia „bezgrzesznym", których

---

z Eklanum (Augustinus, *Opus imperfectum* IV 87), gdzie przyznaje, że czytał *Dialog* Hieronima, w którym postacie noszą imiona Krytobul i Attyk, a następnie pyta Augustyna: „Który to katolik jest atakowany w *Dialogach*? Kto przygniatany przez Hieronima ciężarem Pisma, jeśli nie Pelagiusz?"

[8] Por. Augustinus, *Epistula* 19*, ed. J. Divjak, CSEL 88, 93.

[9] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 6, CCL 80, 105: „Quaerit hoc Marcion et omnes haereticorum canes".

[10] Por. tamże I 32, CCL 80, 40: „non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam".

[11] Por. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, 390-403, który omawia kolejno poszczególne zarzuty Hieronima i ich trafność; S. Seliga, *Quibus contumeliis Hieronymus adversarios carpserit?*, „Eos" 34 (1932-1933) 395-412; tenże, *De invectiva Hieronymiana*, CT 16 (1935) 145-181; W. Süss, *Der heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik*, „Giessener Beiträge zur deutschen Philologie" 60 (1938) 212-238; S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RTK 43 (1996) z. 2, 363-390 (bibliografia); tenże, *Inwektywa*, EK VII 413-417.

[12] Por. Augustinus, *Sermo* 348A, 5; *Epistulae* 178, 1; 186.

[13] Por. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV 8, 21; *De nuptiis et concupiscentia* II 5, 15; *Contra Juliani responsionem imperfectum opus* II 8 i II 66.

[14] Por. Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 8, 3; *De anima* 3, 1; podaję za C. Moreschini (*Il contributo*, s. 66).

[15] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 1-2 i 9, PL 22, 1148-1158.

twórcami – zdaniem Hieronima – byli Pitagoras i Zenon[16], a kontynuatorami Orygenes i jego „uczniowie", Rufin z Akwilei, Ewagriusz, Jowinian[17]. Hieronim, który w 415 r. ma już za sobą zerwanie i kampanię oskarżeń przeciw dawnemu przyjacielowi Rufinowi z Akwilei, w *Komentarzu do księgi Jeremiasza* nazywa Pelagiusza jego uczniem. Czyni to za pomocą aluzji – nie nazywając żadnego z nich po imieniu – Rufin jest tu „Grunniusem", a Pelagiusz jego uczniem, nieuczonym oszczercą[18].

Tego typu argumentacji nie znajdziemy u Augustyna, który podkreśla oryginalność tej herezji, jej nowość – zyskując w ten sposób przychylność i uwagę adresatów swoich pism. Po pierwsze, musieli mu być wdzięczni za to, że ostrzega ich przed nowym, a więc nieznanym niebezpieczeństwem. Po drugie, sam Augustyn wspomina o tym, że najnowsza herezja uchodziła za najgorszą[19]; pismo przeciw autorowi nowej herezji wzbudzać musiało zrozumiałe emocje. Biskup Hippony milczy także o sposobie, w jaki herezjarcha zjednywał sobie uczniów i zyskiwał przychylność możnych. Raz jedynie wspomina o wyjątkowej wymowności i wdzięku jego pism[20]. Popularność i liczebność uczniów Pelagiusza są ważnymi faktami, których przyczyny nie są jednak przedmiotem tego artykułu[21].

Hieronim, z godziwie odmierzoną szczyptą złośliwości, podkreśla w takim wypadku nie tylko zdolności krasomówcze, ale również skłonność herezjarchy do nadużywania komplementów wobec możnych, zwłaszcza kobiet. Wyśmiewa też jego talent do zjednywania sobie sympatii płci przeciwnej – co zawsze jest dobrym argumentem przeciwko ascecie[22]. Przedstawia go jako pochlebcę otoczonego zastępem amazonek[23]. W pismach Hieronima znajdziemy także charakterystykę wyglądu fizycznego Pelagiusza, której brak w twórczości Augustyna. Autor *Dialogu*, podobnie jak Orozjusz, nie szczędzi mu uszczypliwości. Jego zdaniem ten „tępak, który spasł się na szkockich

[16] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 1, PL 22, 1148.

[17] Por. Hieronymus, *In Hieremiam prophetam* IV 1, 2; *Epistula* 133, 3. Zarzuty te nie są dobrze uzasadnione, Pelagiusz bowiem otwarcie występował przeciw Jowinianowi, a Rufin był nie mniej uzależniony od myśli Orygenesa niż sam Hieronim. Poszczególne elementy doktryny Pelagiusza, które dotarły do nas za pośrednictwem pism Hieronima, omawia B. Jeanjean (*Saint Jérôme*, s. 252-261).

[18] Por. Hieronymus, *In Hieremiam prophetam.* Prologus 1.

[19] Por. Augustinus, *Sermo* 183, 5-13; Leo I papa, *Sermo* 24, 5; 28, 4.

[20] Por. Augustinus, *Epistula* 188, 3, 13, PL 33, 853: „Satis enim dici non potest, quantum cupiamus in eorum hominum scriptis, qui propter acrimoniam atque facundiam leguntur a plurimis, apertam confessionem illius gratiae reperiri".

[21] Augustyn wielokrotnie powtarza, że Pelagiusz łatwo zjednuje sobie zwolenników, którzy są liczni, por. *De gestis Pelagii* 35, 62; *Epistulae* 186, 8, 29; 188, 2-3.

[22] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 4. Być może zdradza też zazdrość samego Hieronima.

[23] Por. Hieronymus, *Dialogus* I 26, CCL 80, 33: „Verum tu tantae es liberalitatis et favorem tibi apud Amazonas tuas concilias, ut in alio loco scripseris: «scientiam legis etiam feminas habere debere», cum Apostolus doceat tacendum esse mulieribus in Ecclesia et, si quid ignorant, domi viros suos debere consulere".

zacierkach”[24] poruszał się „żółwim krokiem”[25]. Z niewiadomego powodu naśmiewa się także z czoła heretyka, które wyglądało, jego zdaniem, jak rogi. Być może to również jest aluzja do otyłości mnicha z Brytanii[26].

Hieronim nadał postaci Krytobula, jednego z dwóch uczestników *Dialogu*, tożsamość Pelagiusza. Krytobul wygłasza między innymi sądy zaczerpnięte z pism herezjarchy, ale zdecydowana większość jego wypowiedzi, to efekt nieskrępowanej wolności twórczej autora tej fikcji literackiej. Jakkolwiek jasnym jest, że Krytobul to *porte parole* Pelagiusza, osoba heretyka kryje się w literackiej postaci. Ponadto, dialog ten jest bliższy diatrybie niż prawdziwemu przedstawieniu poglądów Pelagiusza – jak pisze jeden z francuskich badaczy[27]. Ten charakter utworu sugeruje, że jego autor chciał uzyskać efekt dystansu właściwy dla dzieła literackiego. W związku z tym Hieronim jeszcze mniej musiał trzymać się prawdy o historycznym Pelagiuszu niż Augustyn. Gdyby na cesarskim dworze sprzyjano mnichowi z Brytanii, Hieronim, jako autor *Dialogu,* mógłby zaprzeczyć, że to jego osobę ukrył pod postacią Krytobula.

2. Podobieństwa. Hieronim, podobnie jak Augustyn, podkreśla braki intelektualne Pelagiusza i jego niedokształcenie. W *Dialogu* wytyka *porte parole* Pelagiusza słabą pamięć, ponieważ tamten jakoby zapomniał o tym, co w rozmowie zostało już ustalone[28]. Podobnie czyni Augustyn, kiedy wykazuje sprzeczności w rozumowaniu Pelagiusza[29]. Wyśmiewa go także jako ucznia Rufina z Akwilei, za nieznajomość dzieł swojego nauczyciela. Pelagiusz krytykując Hieronima – zdaniem samego atakowanego – używał tych samych argumentów, co jego nauczyciel, chociaż powinien wiedzieć, że zostały one już dawno odparte[30].

Cechą, która łączy portret Pelagiusza, zawarty w dziełach obu pisarzy, jest jego nieporadność retoryczna[31]. Krytyka autorstwa Hieronima jest jed-

[24] Hieronymus*, In Hieremiam prophetam.* Prologus 4, CCL 74, 2: „stolidissimus et Scottorum pultibus praegravatus”.

[25] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 16, CCL 80, 120: „testudineo incedens gradu”.

[26] Por. tamże I 30, CCL 80, 38: „ut cum Moyse in nube et caligine facie ad faciem audias verba Dei et inde nobis cornuta fronte procedas”. Zdaniem R.F. Evansa (*Pelagius: inquiries and reappraisals*, New York 1968, 34-35) należy tę uwagę czytać razem z informacją Orozjusza (*Liber apologeticus* 31) o tym, że Pelagiusz nawet nad brwiami miał tłuszcz, i proponuje uznać, że heretyk miał zdeformowane czoło.

[27] Por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 252.

[28] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 6.

[29] Por. Augustinus, *De natura et gratia* 54, 63.

[30] Por. Hieronymus, *In Hieremiam prophetam.* Prologus 3-4, CCL 74, 1-2: „Ut nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistulam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat. [...] quod non videns praecursor eius grunnius olim nisus est carpere, cui duobus respondi libris”.

[31] Piszę o tym obszernie w: R. Toczko, *Heretic as bad rhetorician: how Augustine discredited Pelagius*, AugSt 42 (2011) 211-231.

nak bardziej powierzchowna i obecna właściwie w kilku efektownych sformułowaniach, których ironia zbliża portret Pelagiusza do satyrycznej karykatury. Tak m.in. jest, kiedy mówi on o cycerońskich frazach Pelagiusza, które wszędzie rozpoznaje[32], jak również kiedy wypomina pelagianom „śmiechu warte twierdzenia ich Demostenesa"[33]. Ostrze satyry jest równie groźne w ręku biskupa Hippony, gdy pisze:

> „O czym więc on tutaj mówi i za pomocą jakich prawideł [sztuki retorycznej] próbuje przekonywać o tym, nad czym nie zechciał się zastanowić?"[34].

Hieronim, tak samo jak Augustyn, zarzuca Pelagiuszowi przebiegłość i skrytość, sugerując, że innych nauk udziela swoim uczniom, a co innego głosi na zewnątrz[35]. Nakazuje mu wręcz głosić publicznie to samo, co wykłada w tajemnicy[36]. Zarzuca Pelagiuszowi, że on i jego poplecznicy z łatwością wypierają się swoich poglądów albo je przemilczają, co wyróżnia ich w oczach Hieronima – oczywiście pod względem niegodziwości – nawet wśród najgorszych heretyków[37]. Te same cechy heretyka odnajdziemy również w twórczości biskupa Hippony, choć on najczęściej podkreśla zdolność do przebiegłego reinterpretowania swoich poglądów i ukrywania ich w niejasnych sformułowaniach[38].

Wreszcie, w dziełach obu polemistów jedną z podstawowych cech Pelagiusza jest jego zepsucie moralne. Objawia się ono, jak u wszystkich heretyków, przede wszystkim jako *superbia* oraz *impudentia*[39]. Pycha wiąże się ze *stultitia* w parę cech, z których obie mogą być swoim uzasadnieniem: heretyk jest głupi, bo jest pyszny, a zarazem jest pyszny właśnie dlatego, że jest głupi. Chociaż jest to argument o strukturze kolistej i jako taki może być uważany za błędny, miał on dużą siłę przekonywania. Nie czerpał on bowiem swojej mocy argumentacyjnej z poprawności wynikania wniosku z przesłanki, ale z odwołania się do topicznych cech heretyka i znanej czytelnikom konwencji inwektywy. Rozumowano tak: jeśli wykaże się, że heretyk występuje przeciw

[32] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 16, CCL 80, 120: „Quae duo capitula orationis et laudis soles cum tuis iurare discipulis non esse tua, cum perspicue stili tui splendor eluceat, et tanta sit venustas eloquii Tulliani, ut testudineo incedens gradu, quae secreto doces mittisque venalia, publice non audeas proferri".

[33] Tamże II 4, CCL 80, 59. Chociaż być może mówiąc o Demostenesie ma on na myśli Celestiusza, por. G. Honnay, *Caelestius discipulus Pelagii*, „Augustiniana" 44 (1994) 271-302.

[34] Augustinus, *De natura et gratia* 49,57, PL 44, 274, tłumaczenie własne.

[35] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 3; Augustinus, *De gratia Christi* I 22, 23; *Epistula* 194, 10, 46. W tym ostatnim tekście Augustyn przypisuje Pelagiuszowi „wilkołaczą przebiegłość".

[36] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 11.

[37] Por. tamże.

[38] Por. Augustinus, *Epistula* 19*, 2, CSEL 88, 92-93; *De gestis Pelagii* 11, 24-26; *De gratia Christi* I 12, 13.

[39] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 14, 19-20; Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 409-411. Augustyn niezwykle często podkreśla pychę Pelagiusza, zob. np. Augustinus, *De natura et gratia* 29, 33 i passim; *Sermo* 163, 11; 163A, 3; 348A, 4; *Enarrationes in Ps*. 31, 2, 10; 45, 13, 15.

Bogu, (albo przeciw Biblii, bądź przeciw nauce Kościoła) to znaczy, że jest głupcem i pyszałkiem, gdyż tylko głupiec i pyszałek może wystąpić przeciw Bogu i Kościołowi. Nie zawsze niepoprawny logicznie argument musiał być słaby, zwłaszcza jeśli poparty był autorytetem piór tej miary, co Hieronim czy Augustyn. W *Dialogu* Strydończyka znajdziemy również zarzut, że Pelagiusz przyznaje się do grzechu jedynie z powodu fałszywej pokory[40], który później eksploatuje Augustyn.

II. PELAGIUSZ U OROZJUSZA I AUGUSTYNA

1. Różnice. Inaczej niż Augustyn, a podobnie jak Hieronim, Orozjusz w swoim *Liber apologeticus* przyjmuje, że w Pelagiuszu i Celestiuszu żyją i przez nich przemawiają zmarli już heretycy: Orygenes, Pryscylian i Jowinian[41]; czyni też zadość konwencji pism antyheretyckich, uciekając się do tego często spotykanego oskarżenia. Nie ma on jednak tego autorytetu, jakim cieszą się w społeczności chrześcijan Augustyn czy Hieronim, dlatego też i portret heretyka, który przedstawia, jest inny. Afektowana skromność, konwencjonalna u starożytnych pisarzy, nie pojawia się w pismach Augustyna, kiedy porównuje on Pelagiusza do siebie. Tymczasem Orozjusz przedstawia Pelagiusza jako Goliata, choć nie ma, jak wyznaje, śmiałości nazwać siebie Dawidem[42]. Ukrywa się za autorytetem Augustyna i Hieronima, których nazywa *patres*[43], *columnae et firmamenta Ecclesiae catholicae*[44], pozostawiając dla siebie tytuł „moja znikomość" (*pusillitas mea*)[45].

---

[40] Por. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* I 29.

[41] Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos* 1, 5-6, CSEL 5, 604: „Nam Origenes et Priscillianus et Iovinianus, olim apud se mortui, in his vivunt, et non solum vivunt verum etiam loquuntur; nunc vero Pelagius et Caelestius, si in his perseveraverint viventes mortui, ecce adversus Ecclesiam, quod miserum est, et, quod multo miserius est, in Ecclesia palam sibilant impii que serpentes vibrantibus infecta linguis ora lambentes dum sanctam et munitissimam sedem cui subtiliter inrepsere obsident, cunctos fideles, ne ad illud firmissimum quondam in Sion refugium convolemus, exterrent".

[42] Por. tamże 3, 1, CSEL 5, 606: „Ne, quaeso, beatissimi sacerdotes, quisquam me arbitretur sub praetextu speciei Goliath David nomine gloriari: vos me participem certaminis vestri esse voluistis, ut auxiliator non auctor accederem".

[43] Por. tamże 5, 1 i 3, CSEL 5, 609: „Responsum saepissime est ab universis: «nos accusatores huius non sumus, sed quid fratres tui, patres nostri, senserint et decreverint super hac haeresi, quam nunc laicus vulgo praedicat, intimamus, ne Ecclesiam, tuam praesertim ad cuius sinum convolavimus, te ignorante conturbet» [...]. Patres, quos universa per orbem Ecclesia probat, quorum communioni vos adhaerere gaudetis, damnabilia haec esse dogmata decreverunt: illis probantibus nos oboedire dignum est".

[44] Por. tamże 1, 4, CSEL 5, 604: „Patres enim et qui iam quieverunt martyres et confessores, Cyprianus, Hilarius et Ambrosius, et quibus etiam nunc permanere adhuc in carne necessarium est, qui sunt columnae et firmamenta Ecclesiae catholicae, Aurelius Augustinus et Hieronymus, multa iam adversus hanc nefariam haeresim absque designatione nominum haereticorum scriptis probatissimis ediderunt".

[45] Por. tamże 3, 3, CSEL 5, 606-607: „Ilico a pusillitate mea postulastis universi, ut si quid super

Orozjusz, tak jak Hieronim, a inaczej niż Augustyn, kpi także z wyglądu heretyka. Sugeruje, że Pelagiuszowi tak łatwo jest unieść ciężar bezgrzeszności, gdy zwraca się do niego:

> „wykarmiony na ucztach i [wypielęgnowany] w kąpielach, plecy masz szerokie, a kark silny, obnosząc swoją tłustość nawet na czole[46]".

Nazywa go *minister mensarum*[47] – co daje się zrozumieć jedynie w kontekście uwag Hieronima o obżarstwie i otyłości Pelagiusza[48].

Augustyn nie czynił zarzutu z pochodzenia Pelagiusza. Jakakolwiek jednak była tego przyczyna, to nie powstrzymała ona Orozjusza od wygłaszania iście Hieronimowych uszczypliwości pod adresem heretyka. Kiedy Orozjusz krytykuje styl wypowiedzi Pelagiusza, to w złośliwy sposób uzasadnia ten jego mankament: z powodu niskiego urodzenia nie miał on możliwości zdobycia wykształcenia, z tego samego względu brak mu także naturalnego dobrego smaku[49]. Pochodzenie zawsze było dobrą podstawą argumentacji, do której szczególnie często odwoływano się tworząc nagany oraz pochwały. Nie stroni od niego Hieronim, ale Augustyn nie wykorzystuje go w dyskusjach z Pelagiuszem.

Orozjusz podważa też autorytet Pelagiusza jako ascety. Zarzuca mu spotykanie się z ludźmi możnymi i bogatymi pod pozorem praktyk religijnych[50], sugerując, że w takich sytuacjach nie zawsze służył on prawdzie, a nierzadko zdarzało mu się też pochlebstwo. Przypomina to charakterystykę obłudnych mnichów ze słynnego 22. *Listu* Hieronima, którzy tylko po to oddawali się ascezie, by zyskać dostęp do domów bogaczy i sypialni dziewic.

---

hac haeresi, quam Pelagius et Caelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem".

[46] Tamże 31, 2, CSEL 5, 657: „Sed tibi specialis inde portandi oneris fortasse fiducia est, quod balneis epulisque nutritus latos humeros gestas robustamque cervicem, praeferens etiam in fronte pinguedinem, sicut scriptum est: tetendit enim adversum Deum manum suam et contra omnipotentem roboratus est".

[47] Por. tamże 12, 4, CSEL 5, 620: „Et nunc novus magister ministerque mensarum remissionem peccatorum de sua magis ausus est possibilitate praesumere, nec de Domino expectat audire!".

[48] Być może dwuznaczne sformułowanie, które znajduje się kilka linijek dalej, również zawiera aluzję to tej cechy portretowanego: „inflatus spiritu carnis tuae" (tamże 13, 1, CSEL 5, 621).

[49] Por. tamże 29, 1-2, CSEL 5, 652: „Ita ista, inquam, ad Demetriadem puellam, ut audio, sacram et sanctam homo verecundissimus scribere non erubuisti, docens, ut credo, reverentiam castitatis sub stropha Ioseph et luxuriantis dominae suae, ubi dixisti, contempta frequenter domina propiores adulescenti tendit insidias, secretum ac sine testibus manu inpudens adprehendit, inopportunam historiam obscenissimo sermone contexens; quamquam hoc quod neque apte neque decore dicitur, tibi inputare non debeamus, cui neque natales dederunt, ut honestioribus studiis erudireris, neque naturaliter prouenit, ut saperes, sed illis dictatoribus tuis, qui miserum sensum miserrimo sermone conscribunt et te legendum cachinnis quasi titulum confusionis exponunt".

[50] Por. tamże 31, 6, CSEL 5, 658: „sive nobilium episcoprum locorum episcopos videris sive potentes saeculi viros, sive divites sub religione videas".

2. Podobieństwa. Napisane jeszcze w 415 r. pismo *Liber apologeticus* Orozjusza stanowi bezpośrednią odpowiedź na pierwszy sąd biskupi nad Pelagiuszem, który odbył się 28 lipca tegoż roku w Jerozolimie. Orozjusz broni w nim pozycji, jaką tam zajmował, zdaje relację z przebiegu przesłuchań i oskarża Pelagiusza i Celestiusza o herezję. Jako pierwszy potępia ich z imienia, a także łączy te dwa imiona, jako autorów nowej herezji; niewiele później uczyni to samo Augustyn.

Orozjusz używa podobnego argumentu jak biskup Hippony, kiedy sugeruje, że przeciw herezji Pelagiusza pisali już tacy nieżyjący autorzy, jak Cyprian, Hilary i Ambroży[51]. Z tego zaś wynika, że heretyk, chociaż głosi poglądy nowe, to dzięki przezorności Boskiej Opatrzności, zostały one już dawno potępione. Podkreśla też, że w momencie, kiedy on występuje przeciw Pelagiuszowi, także najwybitniejsi przedstawiciele Kościoła – Augustyn i Hieronim sprzeciwiają się jego naukom[52]. Również Hippończyk chętnie się chwali, że Hieronim jest po jego stronie, a mnich z Betlejem cieszy się z anty-pelagiańskich działań Augustyna.

Orozjusz używa również podobnych, konwencjonalnych metafor i przezwisk. Nazywa heretyka wężem, czyni go odpowiedzialnym za wydzielanie zatruwających powietrze wyziewów[53]. Do takiego samego porównania uciekł się Augustyn w swoim *Sermo* 348A z początku 416 r. oraz w 188. liście z 417 lub początku 418 roku[54]. Tego typu argumentacja, oparta na metaforyce zwierzęcej, należała do konwencji tekstów antyheretyckich[55].

Orozjusz sięga również po konwencjonalne wyzwiska, takie jak: *malignus*, *caecus*[56], *servus nequam*[57], *homo inflatus sed vacuus*, pisze o jego *caeca insania*, *profana temeritas*[58]. Podobne epitety przypisane Pelagiuszowi znaj-

[51] Por. tamże 1, 4, CSEL 5, 604.

[52] Por. tamże 5, 1, CSEL 5, 609.

[53] Por. tamże 2, 1, CSEL 5, 604-605: „Contra hunc serpentem suffocantemque halitum multa utique beatissimi quos supra memoravimus uiri et multifaria suaveolentia scripturarum unguenta conficiunt et ad reficienda aestuantium corda populorum fragrantissimum thymiama cum oblatione orationis incendunt"; zob. też 1, 5-6.

[54] Por. Augustinus, *Sermo* 348A, 15; *Epistula* 188, 2.

[55] Por. I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, 154 i 162.

[56] Por. Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos* 29, 5, CSEL 5, 653: „Caece et maligne – aliter enim tibi loqui nequeo, sensum dominicae auctoritatis, sensum propriae fragilitatis, sensum communis intellegentiae non habenti – nos naturam hominis infirmam dicimus esse, non malam".

[57] Por. tamże 30, 5, CSEL 5, 656: „Verumtamen tu, serve nequam et maligne, qui quod tibi dominus tuus remisit, <a> conservis tuis conaris exigere: tuum primum sensum discutio et meum postea si videtur explano".

[58] Por. tamże 30, 2, CSEL 5, 655: „Ait enim in epistula, quam supra nominavimus: verum e contrario remisso ac fastidioso animo superborum ac nequam servorum more in os Domini reclamamus, et dicimus «durum est, arduum est, non possumus; homines sumus, fragili carne circumdamur» et – o caecam insaniam! – et – o profanam temeritatem! – duplicis ignorantiae accusamus scientiae Dominum, ut videatur nescire quod fecit, nescire quod iussit et quasi oblitus fragilitatis humanae,

dziemy też w pismach Augustyna, np. *nefarius*[59], *nefandus*[60], *sceleratissimus*[61]. Orozjusz jednak znacznie częściej niż Augustyn korzysta z tak ostrych środków wyrazu, a jego język wydaje się bardziej gwałtowny, a przez to bliższy inwektywom Hieronima.

Jednymi z konstytutywnych wad heretyka są wytykane – głupota i pycha. Orozjusz, podobnie jak Augustyn, ukazuje nam Pelagiusza jako tego, który „nie ma pojęcia, ani o *auctoritas* Boga, ani o własnej znikomości i brak mu zdrowego rozsądku”[62]. Przedstawia go także jako pyszałka, kiedy zaleca mu, aby kochał wszystkich chrześcijan, jak siebie samego, zarzucając mu zbyt wybujałą miłość własną (*amor sui*)[63].

U Augustyna Pelagiusz jako heretyk jest tym, który nie potrafi stosować literackiej *proprietas*. Również Orozjusz wyposaża swojego przeciwnika w tę wadę. Wypomina Pelagiuszowi, że w *Epistula ad Demetriadem* wspomniał o historii Józefa uwodzonego przez jego panią, co nie było powiedziane ani *apte*, ani *decore*[64]. Nieco dalej wprowadza cytat z tego listu słowami:

> „między innymi więc i tego rodzaju zdanie wyrzygałeś w tym liście swoimi niestrawionymi słowami”[65].

III. PELAGIUSZ U MARIUSZA MERCATORA I AUGUSTYNA

W pierwszej kolejności należy zauważyć, że oba pisma Mariusza Mercatora, przygotowane na sobór w Efezie, dotyczą przede wszystkim Celestiusza i Juliana z Eklanu: znamy je pod tytułami: *Liber subnotationum in verba Iuliani*[66] oraz *Commonitorium super nomine Caelesti*[67]. Przeciw nim autor ten

---

cuius auctor ipse est, inposuerit homini, quod ferre non possit”. Typowy dla polemik antyheretyckich zarzut szaleństwa nigdy nie pojawia się pismach Augustyna przeciw Pelagiuszowi.

[59] Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 11, 25, CSEL 42, 79: „iste nefarius”, ŹMT 12, 238.

[60] Por. Augustinus, *De gratia Christi* I 17, 18; *De nuptiis et concupiscentia* II 2, 4.

[61] Por. Augustinus, *De natura et gratia* 10, 11. Dobrą analizę pola semantycznego tych pojęć w ustawodawstwie antyheretyckim czytelnik znajdzie w: M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010.

[62] Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos* 29, 5, CSEL 5, 653: „sensum dominicae auctoritatis, sensum propriae fragilitatis, sensum communis intellegentiae non habenti”.

[63] Por. tamże 31, 7, CSEL 5, 659: „Utrum ergo sicut te ipsum diligas omnes, qui misericordiam Dei sperant, quos tamen noveris, confitere; non enim te de ignotis consulo, quos ex eo te diligere arbitraris, quod quia non noveris, non odisti”.

[64] Por. tamże 29, 1-2, CSEL 5, 652; zob. wyżej n. 49.

[65] Tamże 29, 3, CSEL 5, 652: „inter haec ergo huiusmodi sensum in eadem epistula indigestis sermonibus eructasti, quod plerique nostrorum dicerent, Deum malam hominis condidisse naturam”.

[66] Por. Marius Mercator, *Liber subnotationum sub verba Juliani* (= *Commonitorium I adversus haeresim Pelagii et Caelestii*), PL 48, 109-172.

[67] Por. Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Caelestii* (= *Commonitorium II adversus haeresim Pelagii et Caelestii*), PL 48, 63-108.

znacznie częściej sięga po zarzuty *a persona* i elementy ostrej inwektywy. O Celestiuszu pisze, np. że już z łona matki wyszedł jako eunuch. Po drugie, przedstawienie przebiegu herezji, a zwłaszcza informacje o Pelagiuszu, są wyraźnie zależne od danych, które autor ten znalazł w pismach Augustyna, Orozjusza i Hieronima.

1. Różnice. Podobnie jak Hieronim i Orozjusz Mariusz Mercator uznaje Pelagiusza za kontynuatora starszej herezji, który jednak rozpropagował ją szerzej jako pierwszy publiczny nauczyciel. Mercator tworzy jednak inną genealogię pelagianizmu[68]. Nie dziwi nas to jednak, ponieważ takie łączenie herezji w genealogie służyło ortodoksyjnym pisarzom jako broń „obosieczna", którą można było dosięgnąć kilku wrogów za jednym zamachem. Mercator m.in. sugeruje, że pelagianizm wypływa z nauczania Teodora z Mopsuestii, bo ten pracowity i uczony egzegeta, należący do szkoły antiocheńskiej, miał nieszczęście być nauczycielem Nestoriusza. Ten z kolei był głównym oskarżonym na soborze w Efezie, na który *dossier* o kontrowersji pelagiańskiej przygotowywał Mercator. Celestiusz i Julian z Eklanum mieli prosić Nestoriusza, gdy ten był jeszcze biskupem Konstantynopola, o wstawiennictwo w swojej sprawie[69].

2. Podobieństwa. Kiedy Mercator wspomina o pierwszym synodzie w Palestynie, który odbył się latem 416 r. w Jerozolimie, wzmiankuje o tym, że Pelagiusz wykpił się od wyroku skazującego za pomocą dwuznacznych odpowiedzi i zręcznego tłumaczenia kwestii spornych[70]. Sugeruje, że część

[68] Por. Marius Mercator, *Comminotorium* I 1-2, PL 48, 109A-111A: „Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipuo in Cilicia a Theodore quondam episcopo oppidi Mopsuesteni iamdudum mota nunc usque penes paucos eorum admodum roditur nec ea palam profertur; sed ab ipsis qui de ea cornicantur, velut catholicis intra Ecclesias, interim retinetur. Progenitores videlicet humani generis, Adam et Evam, mortales a Deo creatos, nec quemquam posterorum sui praevaricatione transgressi laesisse; sed sibi tantum nocuisse, seque mandati reos apud Deum fecisse, alterum penitus nullum. Hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem sub sanctae memoriae recordationis Anastasio Romanae Ecclesiae summo pontifice Rufinus quidam natione Syrus Romam primus invexit et, ut erat argutus, se quidem ab eius invidia muniens, per se proferre non ausus, Pelagium, gente Brittanum monachus tunc decepit eumque ad praedictam adprime imbuit atque instituit impiam vanitatem".

[69] Dobre sprawozdanie o tych wydarzeniach zob. L. Wickham, *Pelagianism in the East*, w: *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 2002, 200-213. O stosunku Cyryla do Pelagiusza pisze G.D. Dunn, *Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian controversy*, AugSt 37 (2006) 63-88, jego ustalenia budzą jednak kontrowersje. W najbliższym czasie w „Studia Patristica" zostanie opublikowany artykuł H. van Loona, dotyczący tych kwestii.

[70] Por. Marius Mercator, *Commonitorium* II 3, 4, PL 48, 100A: „Adhuc etiam Hierosolymis constitutus Pelagius, accusatus fuit apud synodum, et primo quidem tergiversando, ambiguis quibusdam se professionibus tegens, et prosequens dubia, vel respondens, illam tunc videtur episcoporum audientiam delusisse".

poglądów ortodoksyjnych heretyk ten głosi tylko po to, aby podstępnie ukryć swoje błędy[71]. Mówiąc o Julianie, wspomina o licznych uczniach Pelagiusza i Celestiusza[72]. Jeden raz nazywa Pelagiusza *impius*[73], innym razem jego herezję określa mianem *impiissimi errores*[74].

Mercator charakteryzuje Pelagiusza zarówno jako człowieka bojaźliwego, sugerując, że swoje księgi darował tylko tym, których uznawał za przyjaciół, jaki i zuchwałego, kiedy odnotowuje, że ważył się on napisać *Komentarze*[75]. Zuchwałości również wymagało głoszenie poglądów, które nauczyciel Pelagiusza, Rufin z Syrii, głosił jedynie po cichu. Ta ambiwalencja w określaniu postawy Pelagiusza wobec niebezpieczeństwa, jest zauważalna również w pismach Augustyna[76].

***

Zanim przejdę do sformułowania wniosków płynących z powyższych analiz, należy rozważyć wagę trzech spostrzeżeń. Po pierwsze, pisma Orozjusza i Hieronima datujemy na rok 415. Zostały opublikowane przed synodem w Diospolis, który okazał się punktem zwrotnym w kontrowersji pelagiańskiej. W oczywisty sposób bieg wydarzeń pozwalał Augustynowi na urozmaicenie portretu Pelagiusza, co czynił w tekstach tworzonych od 416 roku. Druga, pozornie równie błaha obserwacja, nakazuje niemniejszą ostrożność w ferowaniu sądów. Objętość traktatów, listów i kazań Augustyna, w których szkicuje on portret Pelagiusza, jest znacznie większa niż tekstów Hieronima, Orozjusza i Mariusza Mercatora razem wziętych. Trzecia uwaga dotyczy Mariusza Mercatora: pisał on już po wyrokach skazujących Pelagiusza i Celestiusza w 418 r., znał dzieła antyheretyckie Augustyna, z którym korespondował[77], a jego pisma były skierowane raczej przeciw Julianowi z Eklanum i Celestiuszowi, niż bezpośrednio przeciw Pelagiuszowi[78]. Jeśli zatem Pelagiusz jest sportretowany najpełniej właśnie u Augustyna, to niekoniecznie należy to przypisywać tylko jego kunsztowi, bo miał po prostu więcej miejsca i okazji, aby to czynić.

Wziąwszy pod uwagę te ograniczenia, i pozostając z dala od zbędnej emfazy, należy zauważyć, że wśród wszystkich czterech polemistów, Augustyn wyróżnia się pewną elegancją. Pomimo tego, że sięga on również do języka inwektywy, czasem ostrego, konwencjonalnych porównań heretyka do węża czy

[71] Por. tamże II 4, PL 48, 104AB.

[72] Por. tamże II 5, 2, PL 48, 107A.

[73] Por. tamże II 3, 4, PL 48, 104B.

[74] Por. tamże II 5, 1, PL 48, 106A.

[75] Por. tamże I 1, 3, PL 48, 111A.

[76] Zuchwałość Pelagiusza i jego uczniów np. Augustinus, *De gestis Pelagii* 35,66; *De gratia Christi* II 17, 19; lękliwość: Augustinus, *Epistula* 217, 2; *De gestis Pelagii* 11, 26; *De gratia Christi* II 21, 24.

[77] Por. Augustinus, *Epistula* 193.

[78] Pelagiusz najprawdopodobniej już wówczas nie żył.

diabła, lub nie stroni od ironii i satyry, to godne uwagi jest, że nie wyśmiewa pochodzenia czy wyglądu zewnętrznego Pelagiusza, jak to czynią Hieronim i Orozjusz. Co więcej, portret Pelagiusza autorstwa Augustyna przedstawia także postać najbardziej niebezpieczną i budzi w odbiorcach większe emocje niż bardziej przesadzone, wyraźniej konwencjonalne, a czasem sztuczne uwagi Hieronima, Orozjusza czy Mercatora. Wreszcie, portret Pelagiusza w dziełach Augustyna jest znacznie lepiej zintegrowany z treścią przypisywanych heretykowi nauk.

Wszyscy czterej autorzy byli zdania, że Pelagiusz stawia człowieka niemalże na równi z Bogiem i przyznaje jego woli całkowitą autonomię oraz możliwość trwania bez grzechu; trafnie więc Augustyn podkreśla pychę tego heretyka. Można oczywiście sugerować, że te poglądy wynikają z częstości kąpieli i obżarstwa – jak twierdził Orozjusz, albo z chęci kontynuacji nauk pitagorejczyków i stoików – jak pisał Hieronim, ale wybór Augustyna wydaje się trafniejszy z dwóch względów: pycha, jak przekonywał, jest korzeniem wszystkich grzechów i stanowi zaprzeczenie podstawowej cechy chrześcijanina – pokory; biskup Hippony podkreślał ten fakt niemal w każdym piśmie. Konwencjonalny portret antycznego heretyka zawsze zawierał tę wadę, i również Hieronim, Orozjusz i Mercator przypisywali ją Pelagiuszowi. Czynili to jednak rzadziej, nie wysuwając jej przed inne jego wady. Po drugie, pycha jako miłość własnych poglądów, uniemożliwia właściwe odczytanie Pisma Świętego i motywuje chęć współzawodniczenia z Kościołem. Założenie, że pycha Pelagiusza stanowi motyw rozwoju błędnych poglądów, umożliwia zatem Augustynowi ich odrzucenie. Pycha stanowiła dobry punkt wyjścia do uzupełnienia portretu o kolejne charakterystyki: twórcy nowej herezji, nauczyciela wielu uczniów i niebezpiecznego wichrzyciela.

PELAGIUS AS SEEN BY AUGUSTINE, JEROME, PAUL OROSIUS AND MARIUS MERCATOR – A COMPARATIVE STUDY

(Summary)

This paper aims at presenting the pecularities of the image of Pelagius as a heretic in the anti-Pelagian works of Augustine, Jerome, Paul Orosius and Marius Mercator. The circumstances of every analyzed writing are taken under consideration, for the date of composition and the size of a given polemics matter and influence the rhetorical strategies of the writers. The analysis is based on two categories, namely the similiarities and the differences between the portrayal of Pelagius. The contents of these works are interpreted from the perspective of their rhetorical form and literary techniques inherent in them and not from the perspective of a historian of theology.

The analysis enables to conclude that Augustine's portrayal is the most coherent, persuasive an detailed of all the considered heretical images. It is also the

most elegant, e.g. Augustine – contrary to all other three writers – refrains from deriding the physical features of Pelagius or his origins. The Augustine's Pelagius is presented as the most dangerous new heretic and the arguments a persona are best fitted with the theological layer of polemics. One must, however, bear in mind that Augustine's works against Pelagius are far more numerous and longer than any other writer's.

Ks. Adam TONDERA
(Katowice, UŚ)

ZWIĄZEK MIĘDZY CHRYSTOLOGIĄ A TEORIĄ PRAW NATURY W TRAKTACIE EUZEBIUSZA Z CEZAREI *PRZECIWKO HIEROKLESOWI*

Na okoliczności powstania i na problematykę apologetycznego traktatu Euzebiusza, który zwykle tytułowany jest w skrócie: *Przeciwko Hieroklesowi* (*Contra Hieroclem*), wskazuje wyraźniej jego pełny tytuł w manuskryptach: *Przeciwko dziełu Filostrata o Apoloniuszu z Tiany z powodu porównania go z Chrystusem, przeprowadzonego przez Hieroklesa* (Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν). Mamy tu więc do czynienia z polemiczną odpowiedzią na antychrześcijańskie pismo Sossianusa Hieroklesa, opublikowane w 303 r., w którym ten wysoki urzędnik cesarza Dioklecjana i prześladowca chrześcijan dokonał przeciwstawienia Apoloniusza Chrystusowi. Niezachowany do naszych czasów traktat Hieroklesa pod tytułem: *Przyjaciel prawdy* (Φιλαλήθης λόγος) stanowił próbę propagandowego wsparcia i zarazem uzasadnienia srogich praktyk prześladowczych, których dopuszczał się sam autor najpierw jako namiestnik Bitynii, a później jako prefekt Egiptu.

W prezentowaniu pogańskiego konkurenta Chrystusa posłużył się on *Żywotem Apoloniusza z Tiany* (Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον), który został napisany prawie sto lat wcześniej przez Flawiusza Filostrata, wybitnego przedstawiciela kulturowego prądu „drugiej sofistyki". Tytułowy bohater dzieła Filostrata, wędrowny mędrzec i zwolennik pitagoreizmu z I wieku, ukazany jest tutaj jako „boski mąż" (θεῖος ἀνήρ) – ulubieniec bogów przewyższający mądrością innych filozofów, wielki asceta i cudotwórca, strażnik moralności i tradycyjnej religii grecko-rzymskiej, który po licznych podróżach i bogatej działalności odchodzi z tego świata, wstępując prosto do nieba.

W swoim apologetycznym traktacie, powstałym prawdopodobnie około roku 312, Euzebiusz postanowił przeanalizować *Żywot Apoloniusza z Tiany*, aby poddać systematycznej krytyce wizerunek „boskiego męża", który został nakreślony przez Filostrata, a następnie wykorzystany przez Hieroklesa w polemice antychrześcijańskiej[1].

[1] Na temat polemiki, powstałej wokół postaci Apoloniusza z Tiany, por. M. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983, 115-137; taż, *Przedmowa*, w: Flawiusz

1. Prawa natury. Filozoficzno-teologiczny aspekt tej krytyki dotyczy przede wszystkim samej koncepcji prezentowania postaci Apoloniusza jako „boskiego męża", który jest „doskonalszy od filozofa" (φιλοσόφου κρείττων) i posiada „ponadludzką naturę" (τὴν φύσιν ὑπὲρ ἄνθρωπον). Według autora *Contra Hieroclem* takie błędne założenie prowadzi w następstwie do licznych niekonsekwencji w dziele Filostrata i dyskredytuje zarówno samego autora, jak również opisywaną przez niego postać[2]. Polemista chrześcijański utrzymuje również w swoim traktacie, że Filostrat i jemu podobni autorzy, prezentując w ten sposób osobę Apoloniusza, ośmielają się zuchwale przekraczać granice ludzkiej natury (ὑπερπηδᾶν τοὺς ὅρους) i sięgać własnym rozumem do spraw, które przewyższają filozofię (φιλοσοφίας ὑπέρτερα φρονεῖν)[3].

Zamiarem Euzebiusza było zatem ukazanie, jak doktryna chrześcijańska różni się od antycznej wizji „boskich mężów" w kwestii istoty ich egzystencji i misji na ziemi[4]. Dlatego starał się skorygować te błędne, jego zdaniem, przekonania i przekazać własny pogląd dotyczący praw i ograniczeń, jakie występują w naturze. Jego filozoficzno-teologiczny wywód na ten temat, który obejmuje cały szósty rozdział traktatu *Przeciwko Hieroklesowi*, opiera się w znacznej mierze na istniejącej tradycji filozoficznej i retorycznej[5].

Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, 26-40; M. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei: „Contra Hieroclem"*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 27, Nauki Humanistyczno-Społeczne 254, Toruń 1992, 127-134; M. Forrat, *Introduction*, w: Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, introd., trad. et notes par M. Forrat, texte grec établi par É. des Places, SCh 333, Paris 1986, 9-80; S. Borzì, *Apollonio di Tiana: da „santo pagano" ad antagonista di Cristo*, „Laós" 5 (1998) nr 2, 83-96.

[2] *Contra Hieroclem* 7, ed. E. des Places, SCh 333, 116; por. 12, 3; 48, 2. Cytowanie traktatu Euzebiusza według łatwiej dostępnego wydania tekstu oryginalnego w serii SCh; dodatkowy podział na akapity według najnowszego wydania w serii The Loeb Classical Library: Eusebius, *Reply to Hierocles*, w: Philostratus, *Apollonius of Tyana*, ed. and transl. by Ch.P. Jones, t. 3: *Letters of Apollonius. Ancient Testimonia. Eusebius's Reply to Hierocles*, The Loeb Classical Library 458, Cambridge Mass. – London 2006, 145-257; tłum. własne.

[3] *Contra Hieroclem* 5, SCh 333, 108.

[4] Por. S. Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale: il „Contra Hieroclem" di Eusebio di Cesarea*, „Giornale Ferrarese di Retorica e Filologia" 1 (1991) nr 1, 21. Na temat „boskich mężów" w starożytności zob. G. Fowden, *The pagan Holy Man in late antique society*, „The Journal of Hellenic Studies" 102 (1982) 33-59; M. Dzielska, *„Boscy mężowie"*, „Znak" 50 (1998) nr 515, 41-54; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their associates in the early Roman Empire*, London 1994; E. Koskenniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen 1994, 64-168; P.J. Achtemeier, *Gospel Miracle Tradition and the Divine Man*, „Interpretation" 26 (1972) nr 2, 174-197; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Bd. 1-2, Wien 1935-1936; O. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum*, „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung" 2 (1926) 633-651.

[5] Szczegółową analizę tego rozdziału pod kątem źródeł, które Euzebiusz mógł wykorzystać w swojej argumentacji, prezentuje M. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius' Antirrhetorikos gegen Hierokles*, VigCh 34 (1980) 145-171.

Euzebiusz wyraża tutaj przekonanie[6], że istnieją „nieprzemijające prawa i nierozerwalne więzy" (νόμοι ἄλυτοι καὶ δεσμοὶ ἄρρηκτοι)[7], które wyznaczają naturze pewne granice (ὅροι φύσεως). Te ograniczenia natury stanowią określone „miary i reguły dla wszystkich rzeczy" (μέτρα καὶ θεσμοὶ ἅπασι), obejmując zarówno „początek, trwanie, jak i kres istnienia całego wszechświata" (ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῆς τῶν ὅλων οὐσίας περιειληφότες)[8]. Dzięki nim cały wszechświat posiada taki właśnie, a nie inny „mechanizm oraz strukturę" (τόδε τό πᾶν μηχάνεμά τε καὶ ἀχιτεκτόνημα τοῦ παντὸς κόσμου).

Niepodważalne prawa, wydzielające granice naturze wszystkich bytów i kierujące całym wszechświatem, są wyrazem i stoją na straży „przemądrej woli Opatrzności, której podlega wszystko" (τῆς τὰ πάντα οἰκονομούσης προνοίας τὸ πάνσοφον βούλημα). Nie można zatem naruszyć tak ustalonego „porządku rzeczy" (τάξις), a każda próba przekroczenia „boskiego prawa" (νόμος θεῖος) jest z góry skazana na niepowodzenie, bo na przeszkodzie temu stoi zawsze jakaś „reguła natury" (θεσμὸς φύσεως)[9].

Dla poparcia i odpowiedniego zobrazowania swoich twierdzeń Euzebiusz podaje przykłady żyjących istot, które zgodnie z prawami natury mają przyporządkowane określone środowisko do życia. Takie porównania, które stanowiły odniesienie do istot żywych, ograniczonych swoim biotopem, były częstym elementem filozoficznej diatryby[10]. Dla autora *Contra Hieroclem* jest czymś

---

[6] *Contra Hieroclem* 6, 1, SCh 333, 110.

[7] Geneza tego zwrotu sięga Homera (*Ilias* XV 19-20; *Odyssea* VIII 274-275), a po nim wykorzystują go późniejsi autorzy starożytni. Kilkakrotnie występuje w dziełach Filona Aleksandryjskiego (np. *De confusione linguarum* 166; *De migratione Abrahami* 181; *De praemiis et poenis* 81). Inne odniesienia zob. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 150-151.

[8] To wyrażenie pochodzi od Platona (*Leges* IV 715E-716A) i jest ono do jednym z najczęściej cytowanych platońskich stwierdzeń zarówno w literaturze pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Euzebiusz cytuje tę formułę jeszcze dwa razy w *Praeparatio evangelica* (XI 13, 5; XV 5, 2); por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, 151-152; Forrat, SCh 333, 111, przyp. 4; G.F. Chesnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, ThH 46, Paris 1978, 71.

[9] *Contra Hieroclem* 6, 2, SCh 333, 110.

[10] Diatryba, której początków upatruje się w epoce hellenistycznej, to wykład filozoficzny o charakterze popularnym, najczęściej na tematy etyczne. Twórcami tego rodzaju uprawiania filozofii byli cynicy, którzy starali się, aby ich nauczanie było bardziej przystępne dla prostych ludzi. Taki wykład musiał więc angażować odbiorców i przyciągać ich zainteresowanie, dlatego też filozof prowadził go językiem prostym i w żywej formie, nie pozbawionej teatralności oraz dopuszczającej reakcję słuchaczy w postaci pytań lub replik. Do rozważań filozoficznych wplatano przysłowia, anegdoty, cytaty i przykłady z życia codziennego. Z czasem diatryba stała się popularnym gatunkiem literackim, gdzie autor dla potrzeb swojego wywodu wprowadzał fikcyjnego oponenta i wymyślone kontrargumenty; por. LGS, t. 2, 791-792; W. Capelle – H.I. Marrou, *Diatribe*, RACh III 990-1009. Najbardziej charakterystyczne przykłady dzieł, które stosowały odniesienia do istot żyjących w swoich naturalnych środowiskach, podaje Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 152-153 i 166, przyp. 29 i 30 – za szczególnie podobne do rozważań Euzebiusza uznaje on dwa miejsca w dziełach Filona (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 151 i *Quis rerum divinarum heres* 237). Euzebiusz podejmie ten temat w *Teofanii* (II 3). Tendencja uproszczenia i spopularyzowania filozofii była typowa

oczywistym, że ryba, która normalnie żyje w środowisku wodnym, nie może wbrew naturze prowadzić życia na lądzie, a z kolei istota żyjąca na ziemi nie znajdzie w wodzie trwałej siedziby. Podobnie istota prowadząca życie na ziemi, nawet gdyby chciała, to nie potrafi wzbić się i zawisnąć w powietrzu, tak jak ptaki. Te jednak – w tym przypadku Euzebiusz pisze o orłach – mogą przebywać na ziemi, kiedy tylko zechcą i przestaną używać skrzydeł.

Przykład ptaków, które natura obdarzyła możliwością latania w powietrzu, stanowi dla Euzebiusza przesłankę do sformułowania bardziej ogólnego wniosku:

> „Ponieważ i to ustalone jest boskimi prawami, że istota żyjąca wysoko w górze jest w stanie zstąpić z wysokości na ziemię, ale nie odwrotnie – to, co żyje nisko na ziemi, nie może unosić się w górę”[11].

Tym stwierdzeniem Euzebiusz podsumowuje pierwszą część swoich rozważań na temat ograniczeń, które wynikają z praw rządzących naturą, i wprowadza nas w ten sposób do zasadniczej treści jego wywodu, traktującego o właściwościach natur ludzkiej i boskiej.

Boskie prawa, które porządkują cały wszechświat, obejmują tak samo naturę człowieka i „śmiertelnemu rodzajowi ludzkiemu” (τὸ θνητὸν ἀνθρώπων γένος) wyznaczają także pewne granice. Euzebiusz przyjmuje dualistyczną koncepcję człowieka i uważa, że oba elementy konstytuujące ludzką naturę, zarówno cielesny, jak i duchowy, podlegają ograniczeniom: człowiek nie może przecież unosić swego ciała w powietrzu, a każda bezmyślna próba latania zakończyłyby się dla niego przykrymi skutkami; nie jest też w stanie umysłem dosięgnąć spraw, które przekraczają możliwości jego rozumu, ponieważ takie usiłowania grożą z kolei chorobą „melancholii” (μελαγχολίας νόσημα)[12].

Bazując na takiej koncepcji ludzkiej natury, Euzebiusz udziela następnie pewnej rady, w której jako najroztropniejsze rozwiązanie proponuje zaakceptowanie przez człowieka swoich naturalnych ograniczeń:

> „Wtedy jedynie okazałby zdrowy rozsądek, gdyby nosił swoje ciało, chodząc

---

dla tzw. „drugiej sofistyki” – na ten temat zob. C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, ANRW II 36. 7, 5103-5104.

[11] *Contra Hieroclem* 6, 2, SCh 333, 112: „καὶ τοῦτο θείοις ὥρισται νόμοις, τοῦ ὕψους τὸ μετέωρον ὑποκαταβαίνειν δύνασθαι, οὐ μὴν καὶ ἔμπαλιν τὸ ταπεινὸν καὶ γεῶδες ἐπὶ τὸ μετέωρον αἴρεσθαι”.

[12] Tamże 6, 3, SCh 333, 112. Na temat tej choroby i jej rozumienia jako „pomieszanie zmysłów” istnieje pokaźna literatura; najogólniej można stwierdzić, że termin ten posiada znaczenie zarówno medyczne, jak i moralne. Być może użycie tego terminu przez Euzebiusza jest jakąś aluzją do Porfiriusza, który pisze o własnej „melancholii” w *Żywocie Plotyna* (11, 11), zob. Campanini, *Un cristiano*, s. 22-23; A. Traverso, w: Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, introd., trad. e note a cura di A. Traverso, Collana di testi patristici 137, Roma 1997, 44, przyp. 19.

> po ziemi przystosowaną do tego parą nóg, a z drugiej strony, gdyby opierał swoją duszę na wykształceniu filozoficznym”[13].

Zdrowy rozsądek domaga się więc prowadzenia życia zgodnego z własną naturą[14], czyli twardego stąpania po ziemi oraz dbałości o rozwój duchowy i umysłowy przez uprawianie filozofii. Z powyższego stwierdzenia można ponadto wywnioskować, że dla Euzebiusza akceptacja ograniczeń ludzkiej natury nie wyklucza wcale potrzeby jej doskonalenia. Świadczy o tym fakt, iż, jakby starając się być zrozumiałym dla pogańskiego czytelnika, podkreśla on wartość tradycyjnego wychowania, którego szczytem była formacja filozoficzna. Jej celem w starożytności, co widoczne jest również w tekście Euzebiusza, było kształtowanie w człowieku pierwiastka duchowego[15].

Jednakże filozofia nie jest w stanie dać człowiekowi odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania i wątpliwości, gdy dotyczą one zwłaszcza spraw, które wykraczają poza granice ludzkiej natury. Dlatego autor *Contra Hieroclem* doradza następnie:

> „Może również modlić się, żeby przybył mu z pomocą ktoś z wysokości, z niebiańskiej krainy, i objawił się mu jako nauczyciel zbawienia, które stamtąd właśnie pochodzi”[16].

Z zalecenia tego wynika, że według Euzebiusza człowiek na podstawie swoich zdolności poznawczych nie potrafi ogarnąć rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nie jest też zdolny sam z siebie osiągnąć zbawienia (σωτηρία), które do tej właśnie sfery należy. Dlatego właśnie jego ograniczona natura potrzebuje objawienia istoty pochodzącej „z wysokości, z niebiańskiej krainy” (ἄνωθέν ποθεν ἐκ τῶν κατ᾽ οὐρανὸν διατριβῶν); tak bowiem Euzebiusz określa ponadziemską rzeczywistość Boską. Człowiekowi ze swej strony pozostaje jedynie prosić w modlitwie (εὔξαιτο) o taką zbawczą ingerencję z góry. Istnieje zatem dla niego jakaś optymistyczna perspektywa, którą autor *Contra Hieroclem* ukazuje nie z punktu widzenia gnozeologicznego, ale soteriologicznego[17].

---

[13] *Contra Hieroclem* 6, 3, SCh 333, 112: „σωφρονοῖ δ᾽ ἂν ἀρτίοις μὲν τὸ σῶμα ποσὶν ἐπὶ γῆς φερόμενος, τὴν δὲ ψυχὴν παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ σκηρίπτων”. Paralelnych tekstów do tego wskazania Euzebiusza M. Kertsch (*Traditionelle Rhetorik*, s. 153-154) dopatruje się u Pseudo-Arystotelesa (*De mundo* I 391A, 8n.), w *Corpus Hermeticum* (X 25) oraz w pismach Filona (*De opificio mundi* 147; *De mutatione nominum* 179) i Maksyma z Tyru (*Dissertationes* X 9C; XI 10D-E).

[14] Jest to idea typowo stoicka; por. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 92-93; Chesnut, *The first Christian Histories*, s. 72-75.

[15] Wyrażenie: „παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ” (zob. przyp. 13) ma charakter hendiadyczny i należy je tłumaczyć jako: „wykształcenie filozoficzne”, ponieważ Euzebiusz nawiązuje tutaj do programu wykształcenia antycznego, którego ostatnim etapem i zarazem zwieńczeniem była formacja filozoficzna, por. Forrat, SCh 333, 112, przyp. 2; Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 154.

[16] *Contra Hieroclem* 6, 3, SCh 333, 112: „εὔξαιτο δὲ καί τινα συνεργὸν ἄνωθέν ποθεν ἐκ τῶν κατ᾽ οὐρανὸν διατριβῶν ἐλθεῖν, καὶ τῆς ἐκεῖσε διδάσκαλον αὐτῷ φανῆναι σωτηρίας”.

[17] Por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 153.

Wyrażając pogląd o możliwości ingerowania z góry w ludzką egzystencję, Euzebiusz wprowadza swoją koncepcję „boskiego męża". Z zacytowanego wyżej tekstu dowiadujemy się o „jakimś pomocniku" (τις συνεργός), który zstępuje z nieba na ziemię i objawia się tu jako „nauczyciel" (διδάσκαλος) ludzi w sprawach wykraczających poza ludzką naturę.

Następnie Euzebiusz stara się jeszcze bardziej przybliżyć rolę, jaką owa istota ze sfery boskiej pełni w relacjach z ludźmi. Posługuje się w tym celu dwoma obrazowymi porównaniami: do lekarza, który przychodzi z wizytą do chorego, i do nauczyciela, który zniża się do poziomu wiedzy swojego ucznia. Te przykłady, zaczerpnięte z codziennego życia i chętnie stosowane w tradycji patrystycznej[18], stanowią dla Euzebiusza potwierdzenie zasadniczej tezy jego wywodu, że tylko taka sytuacja jest możliwa, kiedy:

> „ten, kto przebywa gdzieś w górze i żyje na wysokości, zniża się do tych na niskości, ale nie odwrotnie"[19].

Kontynuując swój filozoficzny wywód o prawach i ograniczeniach natury, Euzebiusz wyraża przekonanie, że taki porządek zstępujący w relacjach boskiej natury z naturą ludzką jest zgodny z „regułą Bożej Opatrzności" (ὅρος θείας προνοίας) i żadna racja rozumowa (λόγος) nie stoi mu na przeszkodzie. Możliwość zaistnienia relacji Bosko-ludzkich jest wyrazem dobroci i troski Boga; wskazują na to epitety, którymi Euzebiusz określa naturę boską (θεία φύσις) jako „wyświadczającą dobrodziejstwa, przynoszącą zbawienie i przezornie troszczącą się o wszystkie istoty" (εὐεργέτις οὖσα καὶ σώτειρα καὶ

---

[18] Np. przez Orygenesa (*Contra Celsum* IV 12) i Jana Chryzostoma (*In I Epistolam ad Corinthios hom.* 22, 3); por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 156.

[19] *Contra Hieroclem* 6, 3, SCh 333, 112: „[θέμις] τὸν ἄνω που καὶ ἐν ὕψει συγκατιέναι τοῖς ταπεινοῖς, οὐ μὴν καὶ ἀνάπαλιν". Słowo συγκατιέναι użyte w tym kontekście wyraża ideę zstępowania istoty niebiańskiej i jej zniżania się do poziomu ludzkiego. Według autora *Contra Hieroclem* jest to niezbędny warunek, aby doszło do kontaktu człowieka ze sferą nadprzyrodzoną. Komentarz do tego stwierdzenia znajduje się także w innych dziełach Euzebiusza, gdzie można natknąć się na takie oto zastrzeżenie, że „w innym wypadku byłoby jakąś bezbożnością i nie godziłoby się, żeby ten, kto znajduje się poza i ponad wszystkim łączył się z podlegającą zniszczeniu materią oraz z ciałem" (*Laus Constantini* XI 12, PG 20, 1381B: „ἄλλως γὰρ οὔτ᾽ εὐαγὲς οὔθ᾽ ὅσιον τὸν ὅλων ἐπέκεινα καὶ ἀνωτάτω ὕλῃ φθαρτῇ καὶ σώματι συμπλέκειν"; por. *Demonstratio evangelica* IV 6, 3). Idea konieczności „zstąpienia" Boga, aby doszło do kontaktu z ludźmi, jest jednym z przypadków, kiedy stanowiska chrześcijańskie i pogańskie są wyraźnie zbieżne – taki pogląd jest wyrażony m.in. w dziełach Filona (*De Abrahamo* 76), Plutarcha (*Numa* 4, 6; *Romulus* 28, 7), Maksyma z Tyru (*Dissertationes* XXXVI 2A n.), Juliana Apostaty (*Oratio* V 171B) i Himeriusza (*Epithalamia in Severum* 10). Ten synkretyzm myśli chrześcijańskiej i pogańskiej ma bez wątpienia swoje źródło w słynnym stwierdzeniu Platona: „Bóg nie ma relacji z człowiekiem, ale przez niego [Erosa] odbywa się wszelkie obcowanie i wszelka rozmowa bogów z ludźmi" (Plato, *Symposion* 203A, ed. E.V. Maltese: Platone, *Tutte le opere*, Roma 2009, 878: „θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους"); por. A. Traverso, w: Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, s. 45, przyp. 22; Forrat, SCh 333, 112-113, przyp. 3; Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, 156-157.

προνοητικὴ τῶν ὄντων)[20]. W uzasadnieniu swojej tezy powołuje się on ponadto wprost na autorytet Platona, cytując dosłownie jego słynne zdanie:

> „Ponieważ, według Platona, Bóg był dobry, a u tego, kto jest dobry, nie powstaje żadna zawiść w jakiejkolwiek sprawie"[21].

Rozwijając tę myśl, autor *Contra Hieroclem* stwierdza, że dobry Bóg (ἀγαθὸς ὤν) kieruje całym wszechświatem (ὁ τόδε τὸ πᾶν διακυβερνῶν) i jest „panem całego włodarstwa oraz łask" (τῆς οἰκονομίας ἁπάσης κύριος καὶ χαρίτων). Wynika stąd Jego troska nie tylko o ciała, ale przede wszystkim o dusze, którym został powierzony „dar nieśmiertelności i wolnej woli" (τὸ ἀθάνατόν τε καὶ αὐτοκρατορικὸν γέρας)[22]. Zdolnym do przyjmowania (ἀντιληπτικαί) boskich darów duszom Pan i Władca całego wszechświata udziela obficie (ἀφθόνως) swoich łask, porównywanych przez autora traktatu do „promieni światła", które pochodzi od Boga samego (ἀκτῖνες τοῦ παρ᾽ ἑαυτοῦ φωτός)[23].

---

[20] *Contra Hieroclem* 6, 4, SCh 333, 114.

[21] Tamże: „ἀγαθὸς γὰρ ἦν, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀγαθῷ δὲοὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος" (Plato, *Timaeus* 29E). Wśród uczonych powszechna jest opinia, że to zdanie Platona stanowi niejako „ewangelię platonizmu". Chrześcijanie znajdywali w nim potwierdzenie dla swojego przekonania, że to właśnie dobroć Boga skłoniła go do stworzenia świata. Na takie założenie można również często natrafić u Filona (np. *De opificio mundi* 21; *De specialibus legibus* II 173, 249; *De praemiis et poenis* 39), por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 157 i 168, przyp. 66-67. Na temat platonizmu Euzebiusza zob. A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, München 1962; É. des Places, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture Sainte*, ThH 63, Paris 1982.

[22] *Contra Hieroclem* 6, 4, SCh 333, 114. Przymiotnik αὐτοκρατορικός został użyty w tym kontekście jako termin techniczny – w filozofii greckiej dla wyrażenia wolnej woli człowieka stosowano zazwyczaj termin αὐτοκράτωρ, który w tym specyficznym znaczeniu znajduje się już u Anaksagorasa; por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 158 i 169, przyp. 77 i 78. Sam Euzebiusz używa terminu αὐτοκράτωρ w 47. rozdziale swojego apologetycznego pisma, gdzie zamieszcza naukę o Bożej Opatrzności i wolnej woli człowieka (SCh 333, 208).

[23] *Contra Hieroclem* 6, 4, SCh 333, 114. W tekście Euzebiusza to obrazowe porównanie dobroci Boga do promieniującego światła wiąże się z ukazaniem zaraz potem misji istoty boskiej, posłanej ze sfery niebiańskiej i będącej przejawem tego Bożego promieniowania. Ten motyw stanowi również przykład synkretyzmu doktryny chrześcijańskiej z filozofią pogańską. Za podstawę odniesień może w tym przypadku służyć słynny fragment z dzieła Platona (*Respublica* VI 508B n.) oraz teksty biblijne (np. Mdr 7, 26; Hbr 1, 3; 1J 1, 5). Przed Euzebiuszem takie porównanie było stosowane przez Plotyna (*Enneades* IV 3, 17 – występujące tutaj wyrażenie „światłość ze światłości" [φῶς ἐκ φωτός], znajduje się również w nicejskim wyznaniu wiary; V 1, 6; 3, 12; VI 9, 9), Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* VII 5, 5; *Protrepticus* X 98, 4) i Orygenesa (*De principiis* I 2, 4; 2, 7; IV 4, 1; *Commentarii in Evangelium Joannis* II 23; XIII 25; *In Jeremiam hom.* IX). U Euzebiusza podobne motywy spotykamy jeszcze w *Laus Constantini* (I 2, 6; VI 18). Obraz Boga jako światła, które promieniuje, kontynuują następnie pozostający w dużej zależności od doktryny neoplatońskiej Ojcowie Kapadoccy i Pseudo-Dionizy Areopagita – szczegółowe odniesienia zob. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 159-160; S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005, 46, 55, 100, 119, 132, 153-155; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 546-549.

2. Wysłannik niebios. W koncepcji Euzebiusza przejawem takiego promieniowania Bożej dobroci, wypływającym z troski o ludzkie dusze i mającym na celu ich pożytek, jest właśnie zstąpienie na ziemię istoty, która pochodzi ze sfery niebiańskiej. Autor traktatu *Przeciwko Hieroklesowi* stwierdza bowiem dalej, że niekiedy Bóg posyła (ἐκπέμπων) „ze swojego otoczenia najbardziej sobie bliskich" (τῶν ἀμφ᾽ αὐτὸν [...] τοὺς μάλιστα προσεχεῖς), aby w ten sposób mieszkańcom ziemi ofiarować „zbawienie i pomoc" (εἰς τὴν τῶν ἐπὶ τὰ τῇδε σωτηρίαν τε καὶ ἀντίληψιν)[24]. Według Euzebiusza w sferze nadziemskiej istnieje więc pewna hierarchia bytów niebiańskich, które znajdują się wokół Boga. Tylko jemu najbliżsi są posyłani, aby realizować jego zbawczą misję. Zastosowanie tutaj liczby mnogiej wskazywałoby na założenie, że owych wysłanników Bożych jest wielu, a użyte wyrażenie: ἔστιν ὅτε sugeruje, że posyłanie istoty ze sfery boskiej na ziemię nie stanowi jakiejś jednorazowej akcji, ale jest powtarzane od czasu do czasu.

Kolejna część filozoficznego wywodu Euzebiusza dotyczy skutków posłannictwa owej niebiańskiej istoty:

> „Gdyby któremuś z nich się powiodło, to wówczas, po oczyszczeniu swojego umysłu i rozproszeniu mgły śmiertelności, ten naprawdę będzie uznany za boskiego, ponieważ będzie nosił w duszy obraz jakiegoś wielkiego boga"[25].

Znacząca pozycja istoty wysłanej ze sfery niebiańskiej zależy zatem od pomyślnego wypełnienia jej misji, jak również od pewnego samodoskonalenia się. Wyrażenie „po oczyszczeniu swojego umysłu i rozproszeniu mgły śmiertelności" (τὴν διάνοιαν οὗτος ἀποκαθαρθείς, καὶ τὴν τῆς θνητότητος ἀποσκεδάσας ἀχλύν) nawiązuje do dwóch zasadniczych warunków stawianych zwykle w filozofii „boskim mężom". Podstawy sformułowania tych warunków należy szukać w platońskiej teorii o świecie idei[26]. Powyższy fragment, który charakteryzuje w głównych rysach ideał „boskiego męża", osiąga swój szczytowy punkt w stwierdzeniu: „naprawdę będzie uznany za boskiego" (θεῖος ἀληθῶς ἀναγραφήσεται), a zaraz potem dodane jest uzasadnienie: „ponieważ będzie nosił w duszy obraz jakiegoś wielkiego boga" (μέγαν τινὰ θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ). W tym przypadku doktryna Euzebiusza stanowi wyraźne odzwierciedlenie poglądów Filona Aleksandryjskiego, według którego Bóg powinien mieszkać w doskonałej, oczyszczonej duszy i dlatego taki przywilej może być udzielony jedynie komuś, kto jest całkowicie bezgrzeszny[27].

---

[24] *Contra Hieroclem* 6, 4, SCh 333, 114.

[25] Tamże 6, 5, SCh 333, 114: „Ὧν εἴ τῳ εὐτυχῆσαι γένοιτο, τὴν διάνοιαν οὗτος ἀποκαθαρθείς, καὶ τὴν τῆς θνητότητος ἀποσκεδάσας ἀχλύν, θεῖος ἀληθῶς ἀναγραφήσεται, μέγαν τινὰ θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ".

[26] Por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 160-161.

[27] Według Filona dusza jest miejscem zamieszkania Boga, jego „domem" albo „świątynią", a jej przeznaczeniem jest nosić w sobie wizerunek spośród wszystkich najbardziej podobny do

Wypełniając swoją misję na ziemi, wysłaniec niebios powinien jakoś oddziaływać na tych, do których zostaje posłany. Euzebiusz stwierdza więc, że tak wspaniała postać jest w stanie „poruszyć całą ludzkość" (κινήσειε τὸ πάντων ἀνθρώπων γένος) i „oświecić całą ziemię bardziej od słońca" (μᾶλλον ἡλίου τὴν οἰκουμένην καταλάμψειεν)[28]. Takie obrazowe porównanie działalności istoty niebiańskiej do światła, które oświeca zamieszkałą ziemię i przewyższa swoim blaskiem nawet światło słoneczne, stanowi prawdopodobnie aluzję do istniejącego już w literaturze toposu[29]. Trudno też oprzeć się wrażeniu, że Euzebiusz nawiązuje tutaj do licznych tekstów biblijnych, gdzie mowa jest o światłości oświecającej świat, która utożsamiana jest z Chrystusem (por. np. Iz 9, 1; 60, 1-2. 19-20; Łk 1, 78-79; J 1, 4-5. 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35-36. 46; Rz 13, 12-14; 2Kor 4, 6; 1P 2, 9; 1J 2, 8-11; Ap 21, 23-24). Autor *Contra Hieroclem* wydaje się kontynuować w ten sposób ustaloną już wcześniej tendencję apologetyczną, dążącą do ukazania wyższości wiary chrześcijańskiej nad rozpowszechnionym wówczas kultem boga Słońca i różnymi kultami misteryjnymi, które były związane z cyklem solarnym[30]. Wynikiem objawienia się na ziemi istoty ze sfery niebiańskiej jest pozostawienie na przyszłość (εἰς τὸν ἐπιόντα) „dzieła wiecznej boskości" (τοῦργον τῆς ἀιδίου θεότητος), aby je kontemplowano (συνορᾶσθαι). Nie trudno zauważyć, że w swoim wywodzie Euzebiusz wyraźnie akcentuje najpierw powszechny, a następnie ponadczasowy charakter działalności wysłannika niebios. Wskazuje w ten sposób na podstawowe kryteria autentyczności jego misji i odwołuje się do wcześniejszej części traktatu, gdzie wykazywał, że właśnie taki charakter ma zbawcze

---

Boga. W tym kontekście używa (*De opificio mundi* 137) on wyrażenia: „ἀγαλαματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον". Samo słowo ἀγαλαματοφορεῖν występuje bardzo często w pismach żydowskiego filozofa z Aleksandrii, por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 161 i 170, przyp. 96; M. Delcogliano, *Eusebian theologies of the Son as the Image of God before 341*, JECS 14 (2006) nr 4, 459-484.

[28] Por. *Contra Hieroclem* 6, 4, SCh 333, 114.

[29] Taki motyw można znaleźć np. w pismach Filona (*De praemiis et poenis* 37), Juliana Apostaty (*Oratio* IV 145B), Himeriusza (*Oratio* VIII 7) i samego Euzebiusza (*Laus Constantini* I 6; VI 18); por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 162; por. też wyżej przyp. 23.

[30] Taki motyw spotykamy np. u Klemensa Aleksandryjskiego (*Protrepticus* XII 119, 3); o tym, że Bóg musi być koniecznie jaśniejszy od materialnego słońca, którego jest Stwórcą, pisał już Filon (*De specialibus legibus* I 279), por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 162. Kulty związane z cyklem solarnym opierały się na przekonaniu o porządku panującym we wszechświecie, który oddziałuje na życie człowieka. Przygotowanie do przyjęcia systemów solarnych Wschodu dała religia grecka, a zwłaszcza filozofia (pitagoreizm, stoicyzm). Do tych systemów należały kulty pochodzenia bądź syryjskiego (Baal, Juppiter Dolichenus), bądź irańskiego (Mitra). Cesarze dynastii Sewerów w nich właśnie dostrzegli poważną szansę stworzenia nowej religii imperialnej. Na temat popularności kultu boga Słońca i kultów misteryjnych w okresie późnego cesarstwa zob. D. Esser, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Vita Apollonii des Philostrat und der Evangelien*, Bonn 1969, 44-47; M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995^2, 324-325.

dzieło Chrystusa, czego wcale nie można powiedzieć o skutkach działalności Apoloniusza z Tiany[31].

Do tego wątku Euzebiusz powraca jeszcze w swoim polemicznym dziele, już w ścisłym związku z krytyką postaci Tianejczyka. Wyraża on przekonanie, że „boska natura, która zajaśniała ludzkości" (θείαν φύσιν ἀνθρώποις ἐπιλάμψασαν), powinna „na wieki objawiać swoją doskonałość" (εἰς αἰῶνα τὴν ἀρετὴν ἐπιδείκνυσθαι). Natomiast działalność Apoloniusza jawi się zaledwie jako jakiś krótkotrwały błysk, który zagasł w mrokach (σκότιόν που καὶ μινυνθάδιον ἀποτελεῖν). Podobnie zstąpienie boskiej natury na ziemię powinno być „źródłem dobrodziejstw dla niezliczonych rzesz ludzi, i to nie tylko dla tych, którym dała się poznać, ale także dla przyszłych pokoleń ludzkich" (εἰς μυρίων ὅσων ὠφελείας οὐ τῶν καθ᾽ ὧν ἐγνωρίζετο μόνων, ἀλλὰ καὶ μετὰ ταῦτα γενησομένων)[32]. A tymczasem, jak zauważa chrześcijański autor, skutki działalności Apoloniusza dotknęły jedynie jego ucznia Damisa i niewielu innych współczesnych mu ludzi.

Oprócz „dzieła wiecznej boskości", którego skutki obejmują wielu ludzi i sięgają w przyszłość, istota zstępująca z niebios na ziemię powinna także przekazać ludzkości „przykład wypełnionej bóstwem natury, który nie ustępowałby wytworom bezdusznej materii" (οὐ μεῖον τῶν ἐξ ἀψύχου ὕλης δημιουργημάτων τὸ τῆς ἐνθέου παράδειγμα φύσεως)[33]. Tymi słowami Euzebiusz wyraźnie oddziela ludzkie wytwory materialne, które są „bezduszne" (ἄψυχα), od wartości, które mają charakter duchowy i są pochodzenia boskiego. Porusza tutaj ponadto istotny problem apologetyczny, obecny także w innych jego dziełach, który dotyczy bałwochwalczego kultu posągów i innych przedstawień bóstw pogańskich[34]. Takiemu kultowi materialnych (czyli „bezdusznych") wizerunków pogańskich bogów autor *Contra Hieroclem* przeciwstawia więc swój pogląd o istocie zstępującej z nieba, która jedynie może ludziom objawić wielkość Boga, ponieważ posiada naturę wypełnioną boskością i nosi w swej duszy jego obraz.

Filozoficzno-teologiczne rozważania na temat praw natury i jej ograniczeń oraz zstąpienia boskiej istoty na ziemię prowadzą Euzebiusza do wniosku, że tylko w ten sposób ludzka natura ma możliwość zetknięcia się z ponadludzką (καὶ ταύτῃ μὲν ἀνθρωπεία φύσις τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον κοινωνήσαι ἄν). W żadnym innym razie nie należy, jego zdaniem, przekraczać granic wyznaczonych naturze (ἄλλως δ᾽ οὐ θέμις τοὺς ὅρους ὑπερβαίνειν)[35]. Na koniec Euzebiusz raz jeszcze powraca do analogii ze światem przyrody i podsumowuje swój wywód stwierdzeniem, że podobnie jak istota, która nie posiada

[31] Por. *Contra Hieroclem* 4, 1-2.

[32] *Contra Hieroclem* 7, SCh 333, 116.

[33] *Contra Hieroclem* 6, 5, SCh 333, 114.

[34] Por. *Laus Constantini* IX 8; XIV 2-3; zob. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 162-163 i 171, przyp. 106-109.

[35] *Contra Hieroclem* 6, 5, SCh 333, 114.

skrzydeł, nie powinna dążyć do naśladowania ptaków w ich zdolności latania, tak też człowiek nie powinien „wtrącać się do spraw związanych ze sferą demonów”[36]. Zastosowane tutaj wyrażenie: τὰ δαιμόνων πολυπραγμονεῖν jest rozumiane i odczuwane przez Euzebiusza w sposób typowo helleński[37], przy czym terminu δαίμονες używa on na określenie złych mocy nadnaturalnych, które utożsamia z bogami i herosami religii pogańskiej[38]. Autor *Contra Hieroclem* potępia w ten sposób wszelkie starania mające na celu przekraczanie granic ludzkiej natury i wścibskie zajmowanie się sprawami, które należą do świata demonów. Dążenia takie są dla niego równoznaczne z uprawianiem magii[39].

***

Filozoficzno-teologiczny wywód, zawarty w szóstym rozdziale traktatu *Przeciwko Hieroklesowi*, z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny jest dosyć zawiły, a jego konkluzje wydają się być wątpliwej ortodoksyjności[40]. Szczególnie tajemniczo w koncepcji Euzebiusza prezentuje się owa postać wysłannika niebios, która została przeciwstawiona wizerunkowi Apoloniusza z Tiany, nakreślonemu przez Filostrata. Kontekst całego traktatu wskazuje, że niewątpliwie chodzi tutaj o Chrystusa, ale akurat w tym miejscu autor *Contra Hieroclem* jakby świadomie pomija imię Jezusa oraz typowe tytuły chrystologiczne: Chrystus, Pan, Zbawiciel, których używa w innych miejscach swojego polemicznego pisma[41]. W rozważaniach Euzebiusza niezbyt klarownie ukazana została także idea synostwa Bożego i inkarnacji Chrystusa oraz idea jego jedynej i niepowtarzalnej misji. Jest mowa jedynie o „posyłaniu” przez Boga kogoś z jego najbliższego otoczenia i o „zstąpieniu” na ziemię niebiańskiej istoty. Nie ma również żadnego wyraźnego nawiązania do tekstów biblijnych[42], wiele jest natomiast odniesień i aluzji do istniejącej już tradycji filozoficznej.

Można wobec tego przypuszczać, że Euzebiusz unika tutaj wyraźnego prezentowania elementów wiary chrześcijańskiej, które były szczególnie trudne

---

[36] Tamże, SCh 333, 114-116: „[οὐ θέμις] οὐδ᾽ ἄπτερον ἔχοντα τὸ σῶμα τὰ πτηρῶν ἐπιτητεύειν, οὐδ᾽ ἄνθρωπον ὄντα τὰ δαιμόνων πολυπραγμονεῖν”.

[37] To wyrażenie sięga swą genezą słynnej platońskiej definicji sprawiedliwości (*Respublica* IV 433A, ed. E.V. Maltese, s. 1902): „τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί” („Sprawiedliwość polega na pełnieniu własnej powinności i nie zajmowaniu się zbyt wieloma sprawami”); znajduje ono swą paralelę w stwierdzeniu Epikteta (*Dissertationes* III 22, 97) i jest typowe dla kultury greckiej; por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 163 i 171, przyp. 110; Lilla, *Clement of Alexandra*, s. 80.

[38] Por. *Contra Hieroclem* 10, 1; 28-30; 35; Forrat, SCh 333, 116-117, przyp. 1. Na temat demonologii Euzebiusza zob. O. Zink, *Introduction*, w: Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17*, SCh 262, Paris 1979, 7-11 (*Les démons*).

[39] Por. Forrat, *Introduction*, SCh 333, 62; taż, *Notes complémentaires*, SCh 333, 219-224.

[40] Por. Campanini, *Un cristiano*, s. 21-22.

[41] Por. *Contra Hieroclem* 1 i 4.

[42] Tak jak to ma miejsce w czwartym rozdziale traktatu.

do przyjęcia dla filozofów pogańskich. Nadaje natomiast tej części swojego traktatu charakter wykładu filozoficznego, który stanowiłby teoretyczny fundament jego polemiki i który przemawiałby jakoś do pogańskiego intelektualisty[43]. Sformułowana przez Euzebiusza doktryna o prawach, które z ustanowienia Bożej Opatrzności istnieją we wszechświecie, o ograniczeniach, jakim podlega ludzka natura, a także o możliwości zstąpienia na ziemię boskiej istoty ma na celu uświadomienie odbiorcy, że te ogólne zasady filozoficzne znajdują konkretne potwierdzenie w osobie Jezusa Chrystusa, czego nie można wcale powiedzieć o postaci Apoloniusza, wykreowanej przez Filostrata i faworyzowanej przez Hieroklesa.

W swym filozoficzno-teologicznym wykładzie Euzebiusz stara się zatem wyjaśnić, dlaczego uważa za zbędne udowadnianie wyższości Chrystusa nad Apoloniuszem. Dla autora *Contra Hieroclem* wielkość Chrystusa wynika nie tylko z powszechnych i ponadczasowych skutków jego działania, ale przede wszystkim z jego natury i rangi[44]. Wysłannik niebios, według koncepcji Euzebiusza, uczestniczy w boskiej naturze i objawia ją ludziom, przekazuje im Boże dary, przynosi zbawienie i jedynie dzięki niemu człowiek ma możliwość kontaktu ze sferą boską. Pełni zatem rolę pośrednika między Bogiem a ludzkością. Tak ukazana idea pośrednictwa stanowi nawiązanie do poglądów Filona Aleksandryjskiego, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa[45]. Jeżeli ponadto weźmie się pod uwagę wskazaną przez autora *Contra Hieroclem* potrzebę doskonalenia się tej istoty posłanej ze sfery niebiańskiej, można wówczas dopatrywać się w wywodzie Euzebiusza tendencji subordynacjonistycznych oraz zapowiedzi jego przyszłej sympatii dla arianizmu[46].

---

[43] Taki właśnie charakter miało nauczanie Orygenesa w założonej przez niego szkole w Cezarei, gdzie Euzebiusz zdobywał wykształcenie pod kierunkiem swego mistrza, Pamfila, który był najznakomitszym uczniem Orygenesa. Szkoła w Cezarei miała raczej charakter misyjny – jej nauki były kierowane do młodych pogan sympatyzujących z chrześcijaństwem, ale niekonieczne zdecydowanych przyjąć chrzest. Orygenes wprowadzał ich w doktrynę chrześcijańską, nauczając filozofii, której główną inspiracją był medioplatonizm, i prezentując im jego chrześcijańską wersję. Jeżeli jego uczniowie chcieli później zostać chrześcijanami, otrzymywali wówczas właściwe nauczanie katechetyczne, por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, wyd. 2, Kraków 2004, 52-53, zob. też przyp. 99; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden – Boston – Köln 2000, 12-13.

[44] Por. Forrat, *Introduction*, SCh 333, 62-63.

[45] Filon w podobny sposób prezentował funkcję kapłana (*De specialibus legibus* I 116; IV 191-192), natomiast Orygenes – postać Mojżesza (*Contra Celsum* I 19). Mamy tu do czynienia z odczytaniem judaistyczno-chrześcijańskim postaci „boskiego męża" o pochodzeniu filozoficznym, por. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik*, s. 154-155; Traverso, w: Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, 44, przyp. 21. O funkcji pośrednictwa Chrystusa u Klemensa zob. Lilla, *Clement of Alexandra*, s. 158-163.

[46] O subordynacjonizmie i arianizmie zob. M. Simonetti, *Subordinazionismo*, NDPAC III 5155; tenże, *Ario – Arianesimo*, NDPAC I 503-512. Na temat subordynacjonizmu Euzebiusza oraz podobieństw i różnic jego poglądów z doktryną ariańską zob. Lilla, *Dionigi l'Areopagita*, s. 58-59; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975, 60-66.

Nie ulega wątpliwości, że swoim filozoficznym wykładem, który znajduje się w szóstym rozdziale traktatu *Przeciwko Hieroklesowi*, Euzebiusz dokonuje próby pogodzenia filozofii pogańskiej z doktryną chrześcijańską. Popisuje się znajomością myśli helleńskiej, judaistycznej i chrześcijańskiej, która związana była przede wszystkim ze środowiskiem platońsko-aleksandryjskim. Czyni to do tego stopnia, że każde niemal zdanie może być tutaj traktowane jako cytat albo jako aluzja i bardzo trudne jest wyodrębnienie w tym wywodzie oryginalnej myśli samego Euzebiusza[47]. Widocznie zależało mu na tym, aby jego argumentacja była poparta przez uznane autorytety filozoficzne. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z nowatorskim, jak na tamte czasy, sposobem pisania apologii, dostosowanym do nowych warunków, jakie nastały dla chrześcijaństwa po ustaniu prześladowań[48].

Można oczywiście powątpiewać, czy wywód Euzebiusza o zstąpieniu na ziemię boskiej istoty był przekonujący dla Hieroklesa i innych intelektualistów pogańskich[49]. Można również utrzymywać, że sposób zebrania wielu motywów i zasobu pojęciowego z istniejącej już tradycji filozoficznej jest niespójny i powierzchowny[50]. Takie opinie nie podważają jednak przeświadczenia o gruntownym wykształceniu oraz o wielkiej erudycji autora *Contra Hieroclem*.

THE CONNECTION BETWEEN THE CHRISTOLOGY AND THE THEORY OF THE LAWS OF NATURE IN THE TREATISE OF EUSEBIUS OF CAESAREA *AGAINST HIEROCLES*

(Summary)

The apologetic treatise *Against Hierocles* is a polemical reply of Eusebius of Caesarea to an antichristian work of Sossianus Hierocles who drew a comparison between Apollonius of Tyana and Christ. The philosophical aspect of the Eusebius' polemics contains his critique of the image of Apollonius as a „divine man" in the Philostratus' *The Life of Apollonius of Tyana*. Eusebius negates the alleged divinity of the hero of Philostratus on the ground of the providential conception of the world, according to which human nature, in virtue of the order established by the Providence, is not able to rise to divine because of its limits. An approach of both natures is possible solely through a mission of a being that belongs to the heavenly sphere and is illuminated and sent by God. Only the envoy of heavens, who brings the salvation to the whole human race and leaves „the effects of eternal divinity" to people, can be really considered divine.

[47] Por. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei*, s. 131.

[48] Por. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 327.

[49] Por. Forrat, *Introduction*, SCh 333, 62; Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei*, s. 131.

[50] Por. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 327.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Norbert WIDOK
(Opole, UO)

DROGA DĄŻENIA DO ŚWIĘTOŚCI WEDŁUG KLEMENSA RZYMSKIEGO

Klemens Rzymski, trzeci następca św. Piotra rzymskiej wspólnoty kościelnej, jest autorem listu napisanego do wiernych w Koryncie. Treść tego listu stanowi bardzo istotne świadectwo przekazujące ważne informacje dotyczące problemów pierwotnego Kościoła w odniesieniu do jego małej cząstki – tej znajdującej się w Koryncie[1]. Jednym z zagadnień podjętych przez Klemensa jest zachęta do podjęcia wysiłku w celu osiągnięcia wewnętrznej doskonałości, czyli świętości. Ta zachęta została skierowana do Koryntian w kontekście powstałych sporów w tamtejszej wspólnocie chrześcijan. Klemens jest zaniepokojony „buntem, wstrętnym i bezbożnym, który winien być czymś całkiem obcym dla wybranych Boga, a który wznieciło kilku samowolnych zuchwalców”[2]. Mając to na uwadze, Klemens w ten oto sposób zwraca się do do nich:

> „Dlatego też odłóżmy na bok owe próżne i bezużyteczne zabiegi, a powróćmy do chwalebnej i świętej reguły naszej tradycji”[3].

Z jednej strony Klemens nawiązuje do spornych kwestii i proponuje odstąpienie od nich, z drugiej – przypomina o istniejącej regule życia, utrwalonej już w młodym Kościele. Reguła ta jest dla niego święta, a więc bardzo doskonała, bo prowadzi do Boga. Ponadto, jak pisze, ta święta reguła przynależy do tradycji. Okazuje się, że słowo „tradycja” (παραδόσις) w pismach Ojców Apostolskich pojawia się tylko jeden raz, właśnie w liście Klemensa. Stał się on tym samym niewątpliwym twórcą rodzącej się kościelnej terminologii, gdyż to słowo później należało do wiodących terminów w teologii chrześcijańskiej. Tradycja to przede wszystkim ustne przekazywanie. Najpierw wszystko przekazał Ojciec Synowi (Mt 11, 27), a potem Syn przekazał Apostołom, by ci z kolei przekazali to, co otrzymali, ludziom na całym świecie. Do tych właśnie faktów nawiązał Klemens, gdy kierował do Koryntian słowa napomnienia i pouczenia:

---

[1] Więcej informacji por. J. Quasten, *Patrologia*, I: *Fino al Concilio di Nicea*, Casale 1992, 47-48.

[2] Por. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 1, 1, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 98: „τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ Θεοῦ μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως, ἣν ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ”, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 51.

[3] Tamże 7, 2, SCh 167, 110: „Διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα”, BOK 10, 54.

„Taka jest droga, umiłowani, na której znajdujemy zbawienie nasze, Jezusa Chrystusa, Arcykapłana naszych dóbr, obrońcę i Wspomożyciela naszej słabości. Przez niego nasz wzrok może sięgnąć wyżyn niebieskich, w Nim widzimy odbicie najczystszego i pełnego majestatu oblicza Boga”[4].

Inaczej mówiąc, owa wyżej wspomniana, święta reguła, to droga, po której wędruje chrześcijanin do „wyżyn niebieskich”. Występujące tu słowo „droga” za czasów Klemensa należało już do powszechnie stosowanych terminów, występujących w takich najstarszych wczesnochrzescijańskich pismach, jak: *Didache* i *List Barnaby*, w których rozróżniono drogę ciemności i drogę światłości. Elementy tych dwóch dróg są obecne także w liście Klemensa. Osiągnięcie duchowej doskonałości, co jest celem niniejszego opracowania, tworzy istotną część drogi światłości i składa się z kilku etapów.

1. Uznanie swoich win w pokorze. Według Klemensa, wejście na drogę duchowej przemiany należy rozpocząć od szczegółowego rachunku sumienia, a więc rozpatrzenia stanu swojej duszy. Najpierw trzeba przyznać się do popełnionych grzechów, za które u każdego ciążą odpowiednie winy. Jak już zaznaczono, pretekstem do przyznania się do niegodziwych czynów była niezgoda i spór, jakie powstały we wspólnocie korynckiej, o których Klemens pisze:

„Wy zatem, którzy daliście początek buntowi [...], przyjmijcie karę jako drogę do nawrócenia, zginając kolana waszego serca. Uczcie się uległości porzuciwszy chełpliwą i wyniosłą pewność siebie w mowie”[5].

Autor tych słów zwraca uwagę na negatywne cechy, które doprowadziły do powstania buntu, a mianowicie na chełpliwość i wyniosłość. Niewątpliwie, są to dosyć drastyczne zachowania w relacjach międzyludzkich. Klemens zachęca, by odstąpić od nich i przyjąć karę, czyli ponieść winę swoich czynów. Znakiem takiej postawy jest przyjęte w powszechnej kulturze zgięcie kolan. Klemens jednak przenosi tę postawę na forum wewnętrzne i przekazuje adresatom sugestię, by zgięli kolana swoich serc. Tego typu zachowanie nie jest bowiem widoczne na zewnątrz i z pewnością wymaga większego zaangażowania woli. Jeśli ktoś zdecyduje się na podjęcie takiego wysiłku, wówczas rozpocznie się u niego proces nawrócenia, o którym mowa jest w powyższej wypowiedzi.

---

[4] Tamże 36, 1-2, SCh 167, 158: „Αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ”, BOK 10, 67.

[5] Tamże 57, 1-2, SCh 167, 190: „Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες [...] καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν. Μάθετε ὑποτάσσεσθαι ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν”, BOK 10, 77.

Oprócz tego Klemens zwraca uwagę na umiejętność przyjęcia braterskiego napomnienia, które jest rzeczą dobrą i nadzwyczaj pożyteczną, a które adresaci powinni przyjąć w łagodności i pokorze[6]. Dla Klemensa pokora jest bardzo istotną cechą ducha, skoro w swoim liście poświęca jej kilka paragrafów[7]. Pierwszy z nich zawiera takie słowa:

> „Bądźmy zatem pokorni, bracia, odrzućmy wszelką chełpliwość, zarozumiałość, wszelkie wybryki i nieopanowanie”[8].

Powyższa wypowiedź ukazuje współzależność duchowych postaw: rezygnacja z chełpliwości i zarozumiałości rodzi w duszy ludzkiej pokorę. Do jej nabycia wzywa Klemens, ponieważ dostrzega tych braci we wspólnocie korynckiej, którzy przez „swoją pychę i krnąbrność wzniecają ohydną wzjemną zawiść”[9]. Autor listu podaje także powód, dla którego należy zdobyć się na cnotę pokory, a jest on następujący:

> „Chrystus należy do dusz pokornych, a nie do tych, co wynoszą się ponad Jego owczarnię”[10].

Jak można zauważyć, Klemens swoją argumentację opiera o boski autorytet – Jezusa Chrystusa. Ta idea jest obecna w całym jego liście. Spośród wielu myśli w nim przekazanych do Koryntian warto przytoczyć krótką zachętę:

> „Pamiętajmy przede wszystkim o słowach Pana Jezusa, w których nauczał wyrozumienia i cierpliwości”[11].

Zaakceptowanie właśnie nauczania Jezusa Chrystusa staje się dla autora listu podstawą do wejścia na etap pokuty i nawrócenia.

2. Przyjęcie pokuty dla nawrócenia. Po utwierdzeniu się w pokorze, a więc odwróceniu od pychy i zarozumiałości, można przystąpić do gruntownej przemiany swego serca, a to dokonuje się poprzez czyny pokutne, prowadzące do nawrócenia. O tym etapie Klemens tak poucza:

> „Przebiegnijmy myślą wszystkie pokolenia, a przekonamy się, że w każdym, jednym po drugim dawał Pan okazję do pokuty tym, którzy chcieli powrócić do Niego”[12].

---

[6] Por. tamże 56, 1-2.

[7] Por. tamże 13-19.

[8] Tamże 13, 1, SCh 167, 120: „Ταπεινοφρονήσωμεν οὖν, ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν καὶ τῦφος καὶ ἀφροσύνην καὶ ὀργάς”, BOK 10, 56.

[9] Tamże 14, 1, SCh 167, 122: „[...] ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσεροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς ἐξακολουθεῖν”, BOK 10, 57.

[10] Tamże 16, 1, SCh 167, 124: „Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἀπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ”, BOK 10, 57.

[11] Tamże 13, 1, SCh 167, 122: „μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν”, BOK 10, 56.

[12] Tamże 7, 5, SCh 167, 110-112: „Διέλθωμεν εἰς τὰς γενεὰς πάσας καὶ καταμάθωμεν, ὅτι

Klemens odwołuje się do doświadczeń minionych pokoleń, a zwłaszcza relacji Boga względem grzesznych ludzi. Nie podpowiada wprost, jakie należy wykonywać czyny pokutne, a jedynie zachęca do nich, wyliczając przykłady osób Starego Testamentu. Są nimi Noe i Jonasz wzywający do pokuty. Powyższa wypowiedź zawiera jednak coś głębszego dla zrozumienia procesu duchowej przemiany. Otóż najpierw musi nastąpić pokuta, aby móc powrócić do Boga. Innymi słowy, powrót do Boga jest następstwem odbytej pokuty.

Owa przemiana odnosi się do porzucenia wszelkich niegodziwości i jednoczesnego przyjęcia tych zaleceń, które dał człowiekowi Pan Bóg. Klemens odnośnie takiego zachowania tak oto poucza:

> „Trzeba nasze serca wiernie utwierdzić w Bogu, trzeba szukać tego, co Mu się podoba i co jest Mu miłe, trzeba czynić to, co zgadza się z Jego świętą wolą i postępować naprzód drogą prawdy odrzuciwszy precz wszelką niegodziwość i przewrotność, chciwość, niezgodę, złośliwość, i podstępy, potwarze i oszczerstwa, sprzeciwianie się Bogu, pychę i chełpliwość, próżność i niegościnność”[13].

Ta nieco dłuższa wypowiedź Klemensa zawiera najistotniejsze elementy odnoszące się do duchowej przemiany. Warunkiem jest najpierw skierowanie swej duszy ku Bogu, które polega na szukaniu Jego woli, a więc na wykonywaniu uczynków zgodnych z Jego upodobaniem. Należy przy tym trzymać się jednej ważnej zasady, by w czasie pełnienia tych czynów wykonywać je z zachowaniem drogi prawdy. Jeśli te wskazania zostaną zrealizowane, to wówczas dusza będzie w stanie odrzucić to wszystko, co jest dla niej szkodliwe, tj. niegodziwość, przewrotność, chciwość, niezgodę, złośliwość, podstępy, szczerstwa, pychę, chełpliwość, próżność, a nawet niegościnność. Trzeba przyznać, że lista negatywnych zachowań jest dosyć długa, co też oznacza, ów proces duchowej przemiany może potrwać długo – w zależności od stanu duszy danego chrześcijanina i jego zaawansowania w drodze ku pełnej doskonałości[14]. Owocem tego wysiłku jest wewnętrzne oczyszczenie, które ma być niczym innym, jak tylko nabyciem wielu cnót, czyli sprawności moralnych: te dopiero pozwolą lepiej funkcjonować we wspólnocie kościelnej. Klemens zakłada, że chrześcijanom w Koryncie uda się wznieść na ten stopień duchowej drogi i zaakceptować o wiele radykalniejszy jej etap, jakim jest posłuszeństwo.

ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ᾽ ἀυτόν”, BOK 10, 54.

[13] Tamże 35, 5-67, SCh 167, 156-158: „Ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμω βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ᾽ ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν”, BOK 10, 66.

[14] Ten problem szerzej przedstawił P.G. Alves de Sousa, *A Conversão en Clemente de Roma*, „Augustinianum” 27 (1987) 33-44.

3. Posłuszeństwo przełożonym i Bogu. Ten etap drogi prowadzącej do świętości, stanowi nabycie cechy, która w rozumieniu Klemensa mogła pomóc w rozwiązaniu korynckiego problemu. Był on niezwykle poważny, skoro tak o nim pisze:

> „To wstyd, umiłowani, wielki wstyd i rzecz niegodna życia w Chrystusie, słyszeć, że ów niezachwiany i stary Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw swym prezbiterom”[15].

Klemens odwołuje się do początków tej kościelnej wspólnoty, która była powszechnie znana, gdyż została założona przez św. Pawła. Poznał go w Rzymie i bez wątpienia z jego ust dowiedział się o przeszłości tego greckiego miasta, dlatego tak bardzo zależało mu na zaprowadeniu zgody w tamtejszej wspólnocie. Stąd prosi ich: „Podporządkujcie się waszym prezbiterom”[16], a w innym miejscu listu wyjaśnia:

> „Niechaj każdy z nas, bracia, stara podobać się Bogu, tam gdzie go postawiono, postępując zgodnie z czystym sumieniem, z godnością, nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej”[17].

Klemens odwołuje się do indywidualnych predyspozycji każdego członka korynckiej wspólnoty i pełnionych przez niego zadań. Wierne wykonywanie funkcji mu wyznaczonych jest realizacją wypełniania obowiązków stanu, zwłaszcza, gdy ktoś sprawuje je dla dobra tej wspólnoty. Z pewnością te funkcje odznaczały się szczególnym prestiżem, skoro doszło do sporów z prezbiterami. Klemens apeluje więc o zachowanie „reguł określających miejsce w służbie Bożej”. Te słowa wskazują wyraźnie na istnienie w tamtejszej wspólnocie wielorakich funkcji w ramach Bożej służby, o których jednak bliżej nic nie wiadomo, a które mogły stanowić o jakości władzy. Ten wzgląd stał się zatem punktem zapalnym do powstania owego buntu. Klemens kładzie więc nacisk na postępowanie „zgodnie z czystym sumieniem, z godnością”. Sumienie i godność to faktory ze sobą ściśle połączone, które przynależą do moralnej kondycji człowieka. Jeśli poszczególni członkowie korynckiej wspólnoty zdobędą te cechy, wówczas mogą podobać się Bogu, a to właśnie Klemens tak bardzo zaleca.

Posłuszeństwo, do którego wzywa autor listu, należy okazywać nie tylko prezbiterom i innym członkom wspólnoty, ale przede wszystkim Bogu. Jest to inny wymiar posłuszeństwa, ponieważ łączy się z kolejnymi cechami, którymi powinien na co dzień żyć chrześcijanin. Trafnie to ujmuje, gdy pisze:

---

[15] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 47, 6, SCh 167, 178: „Αἰσχρά, ἀγαπητοί, καὶ λίαν αἰσχρὰ καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς ἀκούεσθαι, τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι᾽ ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους”, BOK 10, 72.

[16] Tamże 57, 1, SCh 167, 190: „[...] ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις”, BOK 10, 77.

[17] Tamże 41, 1, SCh 167, 166: „Ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι”, BOK 10, 69.

> „Bądźmy posłuszni Jego woli pełnej chwały i majestatu, stańmy się błagalnikami Jego miłosierdzia i dobroci, padnijmy na kolana i odwołajmy się do Jego litości, porzucając próżne zabiegi, spory i zazdrość”[18].

Przytoczony tekst, wzywający do posłuszeństwa woli Bożej, zawiera ponadto odniesienie do duchowej kondycji adresatów. Klemens w pewnym sensie powraca do aktów pokutnych, o których była wyżej mowa, i przypomina o skrusze i przyjęciu postawy błagalnika. Wskazuje też na Boga, który jest pełen miłosierdzia, dobroci i litości względem pokutującego. Jednak warunkiem takiem dwustronnej relacji jest porzucenie próżnych zabiegów, sporów i zazdrości.

W innym miejscu swego listu Klemens, zachęcając znowu do posłuszeństwa, przestrzega przed ewentualnością odrzucenia jego rady i poniesienia wynikających z tego konsekwencji:

> „Bądźmy więc posłuszni Jego wielce świętemu i chwalebnemu Imieniu, strzeżmy się gróźb, jakie Mądrość kieruje do tych, co posłuszeństwa odmawiają”[19].

Autor tych słów powołuje się na Imię Boga, czyli na fakt, który w ówczesnej kulturze judaistycznej miał ogromne znaczenie. Wypowiadanie Imienia Bożego łączyło się bowiem z uznaniem niepodważalnego autorytetu, który w księgach biblijnych nazywany był Mądrością. Temu Imieniu i Mądrości nie wolno się sprzeciwiać. Klemens w celu nadania swym słowom wiarygodności, powołuje się na sylwetki Starego Testamentu, które były posłuszne Bożemu Imieniu. Są to Henoch, Noe, Abraham, Lot, Rahab i Jozue, a opis ich czynów i postaw konkluduje słowami:

> „W ten sposób wskazywali, że wszyscy, którzy wierzą i pokładają nadzieję w Bogu, dostąpią odkupienia przez krew Pana”[20].

Ta wypowiedź, która zamyka passus dotyczący posłuszeństwa, w rozumieniu naszego Autora odnosi się jednocześnie do wiary i nadziei jako tych duchowych sprawności, które umożliwiają kierowanie się w życiu ewangelicznymi zasadami, a przede wszystkim prowadzą do odkupienia.

4. Życie w wierze i nadziei. W liście do Koryntian zostało umieszczonych kilka dosyć istotnych sformułowań w odniesieniu do wiary i nadziei. Klemens

---

[18] Tamże 9, 1, SCh 167, 114: „Διὸ ὑπακούσωμεν τῇ μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐνδόξῳ βουλήσει αὐτοῦ, καὶ ἱκέται γενόμενοι τοῦ ἐλέους καὶ τῆς χρηστότητος αὐτοῦ προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ, ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν τήν τε ἔριν καὶ τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος”, BOK 10, 55.

[19] Tamże 58, 1, SCh 167, 192: „Ὑπακούσωμεν οὖν τῷ παναγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ φυγόντες τὰς προειρημένας διὰ τῆς σοφίας τοῖς ἀπειθοῦσιν ἀπειλάς”, BOK 10, 77.

[20] Tamże 12, 7, SCh 167, 120: „Πρόδηλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν”, BOK 10, 56.

zachęca, by już dzieci uczestniczyły w wychowaniu w świetle nauki Chrystusa i dodaje:

> „Niechaj się uczą, jak ogromną ma siłę wobec Boga pokora, ile może u Boga czysta miłość, jak piękna i wielka jest bojaźń Boga”[21].

W swej zachęcie podkreśla znaczenie pokory, miłości i bojaźni, a więc tych cnót, które świadczą o prawdziwej pobożności, zwłaszcza gdy są praktykowane ze względu na Boga, co przy każdej z nich autor zaznacza. Swą wypowiedź, a właściwie dłuższe moralne pouczenie, kończy następująco:

> „Wszystko to poręcza nam wiara w Chrystusie. On bowiem sam zaprasza nas przez Ducha Świętego”[22].

Klemens w tym stwierdzeniu położył akcent na wiarę, która jest poręczeniem, a więc daje gwarancję nabycia wszelakich dóbr duchowych[23]. To dokonuje się w Chrystusie, który z kolei działa przez Ducha Świętego. W powyższych wypowiedziach należy także zauważyć obecność Trzech Boskich Osób oraz ich pomoc w trudzie zdobywania przez chrześcijanina poszczególnych sprawności moralnych. Ukazanie trynitarnej koncepcji w akcie wyznawania wiary jest ponadto bardzo istotną ideą teologiczną listu.

W innym miejscu tegoż listu Klemens dokonuje wyjaśnienia wyżej przytoczonego stwierdzenia na temat obecności wiary w życiu chrześcijanina, pisząc:

> „Jesteśmy usprawiedliwieni nie sami z siebie ani przez naszą mądrość, ani rozum, ani pobożność, ani przez nasze uczynki, choć wypełniamy je z czystości serca, lecz przez wiarę. To przez nią Bóg Wszechmogący usprawiedliwia wszystkich ludzi od początku świata”[24].

Z łatwością można zauważyć, że Klemens odnosi się do wypowiedzi z listów św. Pawła (zob. Rz 3, 28; Ga 2, 16; Ef 2, 8-9), w których założyciel wspólnoty korynckiej poucza o istocie wiary. Podstawowym założeniem jest to, że wiary nie zdobywa się poprzez uczynki. Tę samą myśl powtarza Klemens, wymieniając ponadto kilka wartości, które także nie wpływają na usprawiedliwienie, jak: mądrość, rozum, pobożność; tym bowiem, który decyduje o usprawiedliwieniu, jest jedynie Bóg.

---

[21] Tamże 21, 8, SCh 167, 138: „Μαθέτωσαν, τί ταπεινοφροσύνη παρὰ θεῷ ἰσχύει, τί, ἀγάπη ἁγνὴ παρὰ θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας”, BOK 10, 61

[22] Tamże 22, 1, SCh 167, 138: „Ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις· καὶ γὰρ αυτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς”, BOK 10, 61.

[23] Szerokie opracowanie tego zagadnienia przedstawił R. Meneghelli, *Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano*, Bologna 1970, 15nn.

[24] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 32, 4, SCh 167, 152: „Οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι᾽ ἧς πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν”, BOK 10, 65.

W jednej z powyższych wypowiedzi Klemens obok wiary wymienił także nadzieję jako warunek osiągnięcia zbawiennych dóbr; do niej kilkakrotnie odwołuje się podczas pisania swego listu, przekonując swych adresatów, że „żyje Bóg, żyje Pan Jezus Chrystus i Duch Święty, wspólna wiara i nadzieja wszystkich wybranych”[25]. To stwierdzenie dowodzi, że po Osobach Trójcy Świętej plasują się wiara i nadzieja. Należy też zauważyć, ze te dwie cnoty teologalne, które Klemens tu stawia obok siebie, są przeznaczone dla wszystkich wybranych, a zatem każdy może się cieszyć ich posiadaniem.

Kolejna myśl jego listu stawia inne zadanie związane z nadzieją:

> „Niechaj więc ta nadzieja sprawi, by dusze nasze przylgnęły do Tego, który jest wierny w swych obietnicach i sprawiedliwy w swoich sądach”[26].

Przytoczone słowa wyrażają życzenie autora listu, by jego adresaci dostąpili takiej nadziei, która połączy ich duchowo z Bogiem. Motywacją dla przyjęcia tej postawy jest Jego wierność w obietnicach i sprawiedliwość w sądach. Złożone przez Niego obietnice są warte dostąpienia, bo są to „błogosławione i cudowne dary Boże [...]: życie w nieśmiertelności, sprawiedliwość w chwale, prawda w wolności, ufność w wierze, wstrzemięźliwość i uświęcenie, a wszystko to dostępne naszemu zrozumieniu”[27]. Tych duchowych dóbr dostąpi jednak ten, kto zaakceptuje wyżej opisane etapy wewnętrznego oczyszczenia. Wśród nich wymienił także „ufność w wierze”, czyli swoiste połączenie wiary i nadziei. Ostatnim darem z wymienionych przez Klemensa jest właśnie uświęcenie, czyli pełna doskonałość duchowa.

Te wymienione wyżej elementy duchowego wyposażenia, a także inne cechy opisane przez Klemensa, zostały przez niego nazwane „drogą”, o czym wspomniano na wstępie tego opracowania. Klemens był przekonany, że przedstawienie wartości duchowych, istotnych dla każdego chrześcijanina, umotywowanych Boskim autorytetem, będzie stanowić dla adresatów szczególne wyzwanie. Ci, którzy podjęli wysiłek wejścia na drogę prowadzącą do świętości, z pewnością stali się dla skłóconej wspólnoty w Koryncie nowym zaczynem dla zaprowadzenia w niej pokoju, zgody i miłości.

---

[25] Tamże 58, 2, SCh 167, 192: „Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν”, BOK 10, 77.

[26] Tamże 27, 1, SCh 167, 144: „Ταύτῃ οὖν τῇ ἐλπίδι προσδεδέσθωσαν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν”, BOK 10, 63.

[27] Tamże 35, 1-2, SCh 167, 156: „μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, [...] ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ”, BOK 10, 66.

THE WAY TO HOLINESS ACCORDING TO CLEMENT OF ROME

(Summary)

The third successor of St. Peter on the see of the Roman ecclesiastic community, Clement of Rome, is the author of a letter addressed to the believers in Corinth. The content of this letter offers an essential witness concerning the problems in the initial stage of the history of the Church, especially in relation to its small particle in Corinth. One of the issues discussed by Clement is encouragement for the effort of inner perfection, i.e. holiness. His offer directed to the Corinthian community contains several stages which a Christian should undergo. The ascent to holiness, according to the Bishop of Rome, starts with acknowledgement of one's guilts. This is a condition and basis for the next stage, i.e. penance and conversion. The final stage is built on the theological virtues of faith and hope. The concept of achieving holiness, offered by Clement of Rome, is close to other witnesses of that epoch: *Didache* and the letters of Ignatius of Antioch.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Renata WIERNA
(Warszawa)

APOKRYFICZNE PRZEDSTAWIENIE MĘCZEŃSTWA ŚW. BARTŁOMIEJA APOSTOŁA NA OBRAZIE Z KOŚCIOŁA PARAFIALNEGO W BURGRABICACH

1. Życie i działalność. W Nowym Testamencie znajduje się niewiele informacji na temat życia św. Bartłomieja. W Ewangelii według św. Jana (J 1, 45-51; J 21, 1-3) występuje on pod imieniem Natanael (hebr. „Bóg dał"), a w innych tekstach określany jest jako Bartłomiej (aram. „syn Tolmaja"), z czego można wnioskować, że właściwe jego imię brzmiało Natanael syn Tolmaja. Pochodził z Kany Galilejskiej[1]. Został powołany na apostoła w niezwykły sposób, przypominający powołanie proroków w Starym Testamencie. Kiedy Jezus ujrzał zbliżającego się Natanaela powiedział do Filipa: „Patrz, to prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu" (J 1, 47). Na pytanie Natanaela – „Skąd mnie znasz?", Jezus odpowiedział – „Widziałem cię, zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym" (J 1, 48).

Stwierdzenie Jezusa „widziałem cię pod drzewem figowym", stanowi jakiś skrót myślowy, zrozumiały dla Natanaela, zawierający bardzo ważną treść, skoro przyszły apostoł odpowiada na nie wyznaniem mesjańskim: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela" (J 1, 49). Drzewo figowe jest charakterystycznym elementem krajobrazu Ziemi Świętej, dlatego w czasach biblijnych uważane było za symbol Izraela. Bóg przez usta proroka Ozeasza mówił: „Jak winne grona na pustyni, tak Izraela znalazłem; jak na pierwszy owoc figowego drzewa na waszych przodków patrzyłem" (Oz 9, 10). Izraelici sadzili drzewa figowe na skraju winnic, aby chroniły plantacje od wiatru. W cieniu drzew figowych odpoczywali i dyskutowali.

Osoba Jezusa, Jego słowa i czyny były tematem wielu dyskusji, zarówno wśród ludzi prostych, jak i wykształconych rabinów: „A wśród słuchających Go tłumów odezwały się głosy: «Ten prawdziwie jest prorokiem». Inni mówili: «To jest Mesjasz». «Ale – mówili drudzy – czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei? [...] Zbadaj, zobacz, że żaden prorok nie powstaje z Galilei»" (J 7, 40-41. 52). Galilejskie pochodzenie Jezusa, zdaniem wielu, było argumentem potwierdzającym, że Jezus nie jest oczekiwanym Mesjaszem, ponieważ

[1] Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986, 154 (Bartłomiej), 417 (Natanael); F. Spadafora, *Bartolomeo apostolo*, BS II 852-862; W. Danielski – K. Kuźmak, *Bartłomiej Apostoł*, EK II 75-76; A. Romeo, *Bartolomeo apostolo*, ECat II 916-920.

prorok Micheasz zapowiedział, że Mesjasz narodzi się w Betlejem Judzkim. Dlatego Natanael, słuchając Filipa mówiącego o Jezusie jako Mesjaszu z Nazaretu, wyraził swoją wątpliwość: „Czy może być co dobrego z Nazaretu?" (J 1, 46), ale pomimo tego, postanowił spotkać się z Jezusem. Jezus przyjmuje wyznanie Natanaela i potwierdza je następującymi słowami: „Zobaczysz jeszcze więcej niż to", a następnie odwołuje się do obrazu drabiny Jakubowej: „Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego" (J 1, 50-51). Ujrzycie, to znaczy przekonacie się, tak jak patriarcha Jakub, który stwierdził: „Prawdziwie Jahwe jest na tym miejscu [...]. Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba" (Rdz 28, 16-17).

Rozmowa Jezusa z Natanaelem, czyli Bartłomiejem, których utożsamiano na Wschodzie od IX, a na Zachodzie od XI wieku, dziś zaś powszechnie się przyjmuje, mimo iż wcześniej św. Augustyn († 430)[2] i św. Grzegorz Wielki († 604)[3] uważali ich za dwie różne postacie, przypomina rozmowę Jezusa z Nikodemem (por. J 3, 1-21) z tą różnicą, że Bartłomiej wykazuje większe zrozumienie niż Nikodem zamysłów Boga względem Izraela. Może dlatego Jezus nazwał go „prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstępu".

Po zmartwychwstaniu Jezusa św. Bartłomiej wraz z innymi apostołami udał się w świat głosić Ewangelię. Tekst św. Jana o połowie ryb na Jeziorze Galilejskim, w sensie duchowym należy interpretować jako alegorię głoszenia Ewangelii: „Potem znowu ukazał się Jezus nad Morzem Tyberiadzkim. A ukazał się w ten sposób. Byli razem Szymon Piotr, Tomasz zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza oraz dwaj inni z Jego uczniów. Szymon Piotr powiedział do nich: «Idę łowić ryby». Odpowiedzieli mu: «Idziemy i my z tobą»" (J 21, 1-3).

Według tradycji, św. Bartłomiej jako jeden z najaktywniejszych apostołów, miał głosić Ewangelię w Indiach, Arabii, Likaonie, Frygii, Poncie, Mezopotamii, Partii i Armenii, choć trudno je dokładnie określić. Starożytny historyk kościelny Euzebiusz z Cezarei opowiada, że Panten znalazł ok. 200 r.

---

[2] Por. Augustinus, *In Joannem tract.* 7, 16-17, CCL 36, 76, lub PL 35, 1445-1446, tłum. W. Szołdrski, PSP 15/1, 125-126: „Wykażemy najpierw kim był Natanael. Posłuchajcie, bo sam Pan daje o nim świadectwo. [...]. Czy on ma być pierwszym wśród apostołów? Nie tylko ani pierwszym, ani średnim ani ostatnim wśród dwunastu apostołów nie jest Natanael, któremu Syn Boży dał tak wielkie świadectwo [...]. Szuka się, jaka tego przyczyna? [...]. Musimy bowiem zrozumieć, iż Natanael był uczony i biegły w Prawie, dlatego Pan nie chciał go wziąć między swoich uczniów, bo wybrał niewykształconych, aby zawstydzić świat (*Intellegere enim debemus ipsum Nathanaelem eruditum et peritum Legis fuisse; propterea noluit illum Dominus inter discipulos ponere; quia idiotas elegit, unde confunderet mundum*)".

[3] Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Hiob* XXXIII 16, 32, PL 76, 693D, lub CCL 143B, 1702, lub SCh 538, 100: „Unde et in evangelio Dominus Nathanaelem laudat (J 1, 47), nec tamen in sorte praedicantium numerat; quia ad praedicandum eum tales venire debuerant, qui de laude propria nihil habebant; ut tanto solius veritatis esse cognosceretur quia ad hoc agendum per se idonei non fuissent"; zob. U. Holzmeister, *Nathanael fuitne idem ac Bartholomaeus Apostolus*?, „Biblica" 21 (1940) 28-39; A. Romeo*, Bartolomeo*, ECat II 916.

w Indiach *Ewangelię* według św. Mateusza, napisaną w języku hebrajskim[4], z czego wnioskował, że została tam zaniesiona, co potwierdza również św. Hieronim[5], przez apostoła Bartłomieja; nie wiadomo jednak, czy przez te Indie rozumiał okolice sąsiadujące z Etiopią, jak sadził Rufin[6]i historyk Sokrates[7], czy też Arabię Szczęśliwą, jak przyjmował pseudo-Hieronim[8]. Przypisywana błędnie Janowi Chryzostomowi *Mowa o dwunastu apostołach* i wylosowanych przez nich terenach do ewangelizowania informuje, że nawracał Lykaończyków[9], inni zaś autorzy i teksty apokryficzne wspominają o jego działalności misyjnej w Azji Mniejszej, gdzie m.in. w Hierapolis miał wiele wycierpieć ze św. Filipem. Stamtąd udał się do Mezopotamii i Partów, aby w końcu dotrzeć do Armenii, gdzie w Albanopolis z rozkazu króla Astiagesa, któremu nawrócił brata Polymniana i wypędził szatana z córki, poniósł śmierć męczeńską.

Najwięcej jednak szczegółowych informacji na temat życia, działalności i męczeństwa św. Bartłomieja dostarczają nam związane z nim apokryfy Nowego Testamentu, wśród których należy wymienić tradycję armeńską, egipską i grecko-rzymską[10]. Spośród nich na uwagę zasługuje tekst łaciński z V/VI wieku *Męczeństwa św. Bartłomieja*, zachowany u Ps-Abdiasza (VIII księga), który oprócz dzieł Apostoła, podaje także jego charakterystykę:

> „Ma on włosy czarne i kędzierzawe. Skórę ma białą, oczy wielkie, nos równy i prosty, oczy przykryte opadającymi z głowy włosami, szeroką brodę mającą

---

[4] Por. Eusebius, HE V 10, 3, PG 20, 456, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 219-220: „Jednym z nich był Pantajnos, a wieść niesie, że dotarł aż do Indii, gdzie go już wyprzedziła Ewangelia Mateusza, którą podobno znalazł u niektórych mieszkańców, znających Chrystusa. Miał ją tam przepowiadać Bartłomiej, jeden z apostołów, i zostawić im dzieło Mateuszowe w hebrajskim spisane języku, które się też aż do owych przechowało czasów".

[5] Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 36, PL 23, 651, tłum. W. Szołdrski, PSP 6, 60: „Pantenus [...] gdy posłowie w Indii o niego prosili [...] stwierdził, że Bartłomiej, jeden z dwunastu Apostołów, głosił przybycie Pana naszego Jezusa Chrystusa według *Ewangelii Mateusza*, napisanej hebrajskimi literami (*Hebraicis litteris scriptum*).

[6] Por. Rufinus, HE I 9, PL 21, 478B: „In ea divisione orbis terrae, quae ad praedicandum verbum Dei sorte per Apostolos celebrata est, [...] Matthaeo Aethiopia, eique adhaerens citerior India Bartholomaeo dicitur sorte decreta".

[7] Por. Socrates, HE I 19, PG 67, 125, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 115: „Tomasz otrzymał apostolstwo kraju Partów, Mateusz – Etiopii; Bartłomiejowi zaś przypadły w udziale graniczące z Etiopią Indie. Jednakże na obszary Indii położone głębiej, na których mieszkają liczne plemiona barbarzyńców, mówiące różnymi językami, do czasów Konstantyna nigdy jeszcze nie padło światło słów nauki Chrystusowej".

[8] Por. Ps-Hieronymus, *De vitis Apostolorum* 4, PL 23, 721AB: „Bartholomaeus apostolus, Indis iis, qui dicuntur Fortunati, praedicavit Evangelium Christi, et Evangelium quod est secundum Matthaeum eis tradidit. Dormivit autem Albanopoli, oppido Maioris Armeniae".

[9] Por. Ps-Joannes Chrysostomus, *Sermo in sanctos duodecim Apostolos* (CPG 4573, BHG 159a i b), PG 59, 495: „Bartłomiej wychowywał do umiarkowania Lykaończyków" (παιδαγωγεῖ σωφρονεῖν τοὺς Λυκαόνας).

[10] Por. M. Starowieyski, *Wstęp ogólny* [do apokryfów św. Bartłomieja], w: ANT II/2, Kraków 2007, 711-715.

kilka siwych włosów, wzrostu średniego – nie można bowiem powiedzieć, aby on był niski lub wysoki. Nosi krótką tunikę bez rękawów, obrębioną purpurą. Nakłada na siebie płaszcz biały mający na swoich rogach drogie purpurowe kamienie. Od dwudziestu sześciu lat nie brudzą się jego szaty. Podobnie i jego sandały mają szerokie rzemienie, od dwudziestu sześciu lat się nie starzeją. Sto razy we dnie modli się i sto razy w nocy, do Boga upadłszy na kolana. Głos jego jest gwałtowny jak trąba. Wraz z nim chodzą aniołowie Boży, którzy nie pozwalają mu się zmęczyć ani łaknąć. Oblicze jego się nie zmienia, zawsze jest taki sam: w każdej chwili jest pogodny i radosny, wszystko przewiduje, wszystko wie, mówi językami wszystkich narodów i rozumie je”[11].

Oprócz działalności misyjnej, tradycja przypisuje Bartłomiejowi autorstwo zaginionych: *Ewangelii Bartłomieja* i *Księgi tajemnic*, oraz zachowanych fragmentarycznie: *Zapytania Bartłomieja* i *Księgi zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*[12], a także pewnych sentencji[13].

2. Męczeństwo i śmierć. Starożytne źródła, zwłaszcza apokryficzne, przekazują nam również wiele szczegółów dotyczących męczeństwa i samej śmierci Bartłomieja Apostoła, które dostarczyły bogatego materiału do jego późniejszej ikonografii[14]. Opisują one barwnie nie tylko męczeństwo, ale i rodzaj samej śmierci, w czym wielokrotnie różnią się w szczegółach. Wydaje się, że najobszerniej i najszczegółowiej czyni to łaciński apokryf, który opisuje gwałtowną reakcję armeńskiego władcy na owocną działalność ewangelizacyjną Bartłomieja w jego kraju::

„Wtedy zebrali się kapłani ze wszystkich świątyń i udali się do króla Astrigesa, jego starszego brata i rzekli: «Brat twój stał się uczniem czarnoksiężnika, zabiera nam świątynie i niszczy naszych bogów». To oni mówili z płaczem, a także kapłani z innych miast o tym samym donosili z płaczem. Na to oburzył się król Astriges i wysłał tysiąc mężów zbrojnych wraz z kapłanami, aby gdziekolwiek znaleźliby Apostoła, przywiedli go związanego do niego. Gdy oni tak uczynili, rzekł do niego król Astriges: «Czy ty jesteś tym, który obalił mojego brata?» Rzekł do niego Apostoł: «Ja nie obaliłem twego brata, ale go nawróciłem». Rzekł doń znowu król: «Czy ty jesteś tym, który rozbił posągi naszych bóstw? » Odpowiedział Apostoł: «Ja dałem moc szatanom,

[11] *Passio S. Bartholomaei* (rec. Latina, CCApNT 259) 4, ed. R.A. Lipsius -H. Bonnet; *Acta Apostolorum Apocrypha,* I 2/1, Leipzig 1884 (ristamp. Hildesheim 1959), 131-132, tłum. M. Starowieyski, ANT II/2, 717-718; T. Philips, *Charakterbild des hl. Apostels Bartholomäus*, „Sanctificatio nostra” 5 (1934) 391-396.

[12] Por. M. Starowieyski, *Utwory związane ze św. Bartłomiejem*, ANT I/2 753-776.

[13] Por. Starowieyski, *Wstęp ogólny*, ANT 11/2 712-713.

[14] O ikonografii św. Bartłomieja zob. K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, II, Freiburg 1928, 116-120; L. Réau, *Iconographie de l’art chrétien*, III, Paris 1958, 180-184; M. Lechner, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, V, Freiburg 1971, 320-334; M.L. Casanova, BS II 862-877; G. Rathe, ECat II 918-919; F. Mąkinia, EK II 76-77.

którzy w nich byli, a oni porozbijali te czcze posągi, w których mieszkali, aby wszyscy ludzie porzuciwszy błędy uwierzyli w Boga wszechmogącego, który mieszka w niebiosach». Rzekł do niego król: «Jak to sprawiłeś, że brat mój opuścił swojego boga i uwierzył w twojego, tak ja sprawię, że ty opuścisz swego Boga i uwierzysz w mojego i jemu złożysz ofiarę». Rzekł do niego Apostoł: «Ja pokazałem boga, którego czcił twój brat skutego i związanego i sprawiłem, że on sam rozbił swój posąg. Jeśli potrafisz to samo zrobić z moim Bogiem, to zmusisz mnie do złożenia ofiary. Jeśli ty jednak tego nie możesz uczynić mojemu Bogu, to ja potrzaskam wszystkich twoich bożków, a ty uwierz w mojego Boga". Gdy on to jeszcze mówił, doniesiono królowi, że bóg jego Vualdath upadł i roztrzaskał się na kawałki. Król oburzony tym, wydarzeniem rozdarł szaty purpurowe, w które był odziany, i kazał natychmiast siec kijami błogosławionego Bartłomieja, a pobitego kazał ściąć. [Gdy o tym się dowiedziano], przybyli mieszkańcy dwunastu miast, którzy dzięki Bartłomiejowi przyjęli wiarę wraz z królem na czele i zabrali bardzo uroczyście jego ciało przy śpiewie hymnów. I zbudowali tam bazylikę przedziwnej wielkości, a w niej złożyli jego ciało. Trzydziestego dnia od złożenia do grobu, król Astriges opętany przez szatana przybył do świątyni, a wraz z nim wszyscy kapłani napełnieni szatanami i wyznawszy jego apostolstwo, umarli. Lęk i trwoga ogarnęły wszystkich niedowiarków. I wszyscy uwierzyli, i zostali ochrzczeni przez kapłanów, których wyświęcił Apostoł Bartłomiej"[15].

Wiele nowych szczegółów, a nawet informacji, dotyczących działalności misyjnej, a zwłaszcza śmierci św. Bartłomieja, dostarcza powstały później, a zachowany jedynie w języku armeńskim, skrócony opis męczeństwa Apostoła:

„Na to król się rozgniewał i wydał rozkaz, aby sprowadzona Apostoła do trybunału, i sześciu ludzi tak długo zadawało mu męki bijąc go świeżymi kijami, aż do chwili, gdy sądząc że jest martwy, wywlekli go i wyrzucili poza miasto. Ale on żył dzięki łasce Chrystusa: leżał tak trzy godziny, a tłum wiernych zgromadził się wokół niego. Ale po trzech godzinach podniósł się, usiadł, wyciągnął ręce ku niebu i rzekł: «Panie Boże, przez wstawiennictwo św. Tadeusza, Judy-Szymona, Tomasza i mojego, Bartłomieja, którzy wzięliśmy pod swoją opiekę te krainę, nie pozwól, aby ten kraj zyskany losem, wymknął się z Twych rąk, nie zaniedbuj tych swoich owiec, ale daj im pasterza i przewodnika, aby się nawróciły ze swego szaleństwa i poznały Ciebie, jedynego i prawdziwego Boga i Tego, którego Ty posłałeś, Jezusa Chrystusa». I podniósłszy się stanął na nogach i zaczął im głosić słowo życia. Ale niewierni go pochwycili, rzucili go odwróciwszy [na plecy], obdarli ze skóry, którą wyprawili i wzięli, aby z niej zrobić bukłak. Ale on pozostawał ciągle żywy dzięki łasce Chrystusa i nie przestawał głosić słowa życia. Po tym wrzucono go do

[15] *Passio S. Bartholomaei apostoli* 21-24, ed. Lipsius – Bonnet, s. 147-149, tłum. M. Starowieyski, ANT II/2 725-726.

więzienia, ale wielu udało się wejść do niego i [dalej] słuchać słów życia. Wtedy nieprzytomny ze złości król Sanatruk wydał rozkaz, aby go ukrzyżować. Ale on nie od razu umarł i pozostawał żywy dzięki mocy Chrystusa. Wtedy wydano rozkaz sześciu ludziom nie znającym co to miłosierdzie, aby go bili kijami używanymi dla bandytów. A oni go tak bili, że wielu mówiło, że już umarł, tak że zostawili go i poszli sobie. Ale wierni pozostawali przy nim; a on po dwóch godzinach wyciągnął ręce, podniósł się i usiadł i zaczął się długo modlić tymi słowami modlitwy, mówiąc: «Przyjmij mnie, Panie, i zachowaj silnymi w wierze tych, którzy w Ciebie uwierzyli». Gdy on to powiedział, ziemia zadrżałaś i łuk świetlisty otoczył świętego, a on podniósł oczy i oddał ducha. I natychmiast wypłynął z niego rozkoszny i słodki zapach, a święty Apostoł Tadeusz, jakby w widzeniu cielesnym wyszedł mu na spotkanie. Gdy to ujrzano, wszyscy byli pełni podziwu, a osiem tysięcy dusz przyjęło wiarę w tym dniu. A wszyscy gorąco chwalili Boga za to, co się dokonało, a słup ognia na kształt łuku wznosił się ponad świętym ciałem przez dwanaście dni [...]. Wierni zaś wzięli ciało świętego Apostoła i pochowali w tym samym miejscu; tak robią również z innymi męczennikami”[16].

Nietrudno jest zauważyć różnicę pomiędzy tym opisem śmierci św. Bartłomieja, a cytowaną wcześniej wersją łacińską. W tekście łacińskim, po przesłuchaniu Apostoła, król armeński Astriges poleca go obić kijami, a następnie ściąć. Z kolei w skróconej wersji armeńskiej, tenże król, ale już imieniem Sanatruk, poleca go również najpierw obić kijami, potem obedrzeć ze skóry i ukrzyżować, a następnie powtórnie obić kijami. W niecytowanej tu wersji etiopskiej Męczeństwa św. Bartłomieja czytamy znów, że armeński król, tym razem imieniem Aqrepos, również rozgniewał się na Apostoła za jego działalność ewangelizacyjną, i jak streszcza ks. M. Starowieyski, „skazał go na śmierć. Przywiązano mu do szyi worek piasku i wrzucono go do morza, morze jednak po kilku dniach wyrzuciło go na brzeg i wierni mogli czcić jego ciało”[17].

W jaki więc sposób umarł św. Bartłomiej? – trudno jest dziś wyczerpująco na to pytanie odpowiedzieć. Wydaje się, że tradycja, zwłaszcza zachodnia, wybrała sposób najokrutniejszy, poświadczony w wersji armeńskiej – obdarcie żywcem ze skóry. Ten rodzaj śmierci św. Bartłomieja przyjął na zakończenie epoki patrystycznej na Zachodzie biskup św. Izydor z Sewilli († 636), pisząc:

„Ten zatem Bartłomiej ewangelizował Lykaonię. Na koniec w mieście Al-

[16] *Martyrium S. Bartholomaei Apostoli abbreviatum* 21-22, transl. L. Leloir, CCAp 4 (Écrits apocryphes sur les Apôtres. Traduction de l’édition arménienne de Venise, Turnhout 1992), 512-513, tłum. z franc. M. Starowieyski, ANT II/2 732-733.

[17] M. Starowieyski, *Etiopskie Przepowiadanie Bartłomieja w mieście Oazy i Męczeństwo Bartłomieja* (omówienie), ANT II/2 736. Teksty tych streszczonych apokryfów w przekładzie A. Bausi-’ego zob. *Écrits apocryphes chrétien*, II, ed. P. Geoltrain – J.D. Kaestli, Paris 2005, 875-899.

bano w Armenii Większej, odarty żywcem przez barbarzyńców ze skóry, na rozkaz króla Astraga został ścięty i ziemi oddany w IX Kalendy września”[18].

Wydaje się, że zdanie św. Izydora z Sewilli, który wywarł wielki wpływ na całą kulturę średniowieczną Zachodu, było decydujące. Jego przekonanie, że św. Bartłomiej poniósł śmierć męczeńską przez obdarcie żywcem ze skóry, przyjęły prawie wszystkie wczesnośredniowieczne zachodnie martyrologia, jak *Martyrologium* Bedy Czcigodnego († 735)[19] czy *Martyrologium* Rabana Maura († 856)[20], a także oparte na wielowiekowej tradycji *Martyrologium Rzymskie*[21]. Na Wschodzie na początku IX wieku opinię tę podzielał kaznodzieja konstantynopolitański św. Teodor Studyta († 826), gdy nauczał:

„Mówią, że wiele on nieznośnych męczarni wycierpiał, przez bezbożnych na sposób liścia odarty ze skóry, potem przez wiernych pochowany, aby i po śmierci okazać się patronem i wielkim apostołem Boga”[22].

Tylko dwa zachodnie wczesnośredniowieczne martyrologia – Adona († 875)[23] i Usuarda († 875)[24] nie wspominają o śmierci Bartłomieja przez obdarcie ze skóry, ale poprzez ścięcie. Godząc te różne tradycje, błogosławiony średniowieczny dominikanin i biskup Genui Jakub de Voragine († 1293), pisał w swej *Złotej legendzie* na zakończenie żywota św. Bartłomieja:

„Różne są zdania o rodzaju męczeństwa św. Bartłomieja; np. św. Doroteusz

---

[18] Isidorus Hispalensis, *Liber de ortu et obitu Patrum* 47, PL 83, 1290C-1291B: „Hic itaque Bartholomaeus Lycaoniam praedicavit. Ad ultimum in Albano maiore Armeniae urbis vivens a barbaris decoriatus atque per iussum regis Astragis decollatus, sicque terrae conditus IX Kal. Septembris”.

[19] Por. Beda Venerabilis, *Martyrologium* (IX Kal. Semptembris), PL 94, 1015A, lub ed. H. Quentin: *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, Paris 1908, 54: „Natale S. Bartholomaei, qui apud Indiam Christi Evangelium praedicans, vivens a barbaris decoriatus et martyrium complevit”.

[20] Por. Rabanus Maurus, *Martyrologium* (IX Kal.), PL 90, 1164: „Natale Bartholomaei apostoli, qui nomen ex Syra lingua suscepit, et interpretatur «filius suspendentis aquas». Lycaoniam praedicavit: ad ultimum in Albano Maioris Armeniae urbe vivens a barbaris decuriatus, atque per iussum regis Astyagis decollatus, sicque terrae conditus, IX Kal. Septembris”.

[21] Por. *Martyrium Romanum* (IX Kal. Septembris: 24 Augusti), tłum. P. Turbak: *Martyrologium Rzymskie*, Kraków 1967, 243: „Świętego Bartłomieja, apostoła. Ewangelię przepowiadał w Indiach, a stamtąd udał się do Armenii Większej, gdzie bardzo wielu pozyskał dla Chrystusa. Tutaj też barbarzyńcy odarli go żywcem ze skóry, a król Astyages rozkazał ściąć go mieczem i tak dopełnił męczeństwa. Ciało jego najpierw przeniesiono na wyspę Lipari, stamtąd do Benewentu, a w końcu do Rzymu na wyspę Tyberyjską, gdzie wierni otaczają ją należną czcią”.

[22] Theodorus Studita, *Oratio* X (In S. Bartholomaeum Apostolum) 5, PG 99, 797B.

[23] Por. Ado, *Martyrologium* (IX Kal. Septembris: 24 Augusti), PL 123, 185BC: „Natalis beati Bartholomaei apostoli; qui apud Indiam Christi Evangelium praedicans, decollatione martyrium complevit. Huius Apostoli sacratissimum corpus primum ad insulam Liparis, quae Siciliae vicina est, deinde Beneventum translatum, pia fidelium veneratione celebratur”.

[24] Usuardus Monachus, *Martyrologium* (IX Kal. 24 Augusti), PL 124, 394B: „Natalis beati Bartholomaei apostoli, qui apud Indiam Christi Evangelium praedicans, decollatione martyrium complevit. Huius apostoli sacratissimum corpus, primum ad insulam Liparis, deinde Beneventum translatum, pia fidelium veneratione honoratur”.

powiada, że został on ukrzyżowany. Mówił bowiem tak: Bartłomiej nauczał Indów i przełożył Ewangelię św. Mateusza na ich własny język. Umarł w mieście Albana w Wielkiej Armenii ukrzyżowany głową ku ziemi. Św. Teodor zaś mówi, że Bartłomiej został obdarty ze skóry. W wielu księgach natomiast czytamy tylko, że został ścięty. Te różne zdania dałyby się pogodzić, gdyby się powiedziało, iż Bartłomiej został najpierw ukrzyżowany, później, zanim jeszcze umarł, dla większej męki zdjęto go z krzyża i obdarto ze skóry, na koniec zaś ścięto mu głowę"[25]

Przekonanie jednak, że św. Bartłomiej poniósł śmierć męczeńską przez obdarcie żywcem ze skóry, wywarło wpływ również na ikonografię tego świętego, który początkowo, podobnie jak inni apostołowie, nie posiadał indywidualnego atrybutu, poza zwojem (lub księgą) wyróżniającą go spośród innych świętych; z czasem atrybutem św. Bartłomieja stał się nóż (kordelas), i skóra trzymana przez niego.

3. Historia obrazu w Burgrabicach. Parafia Burgrabice (dekanat Głuchołazy) leży na terenie diecezji opolskiej. Już na początku XIV wieku w Burgrabicach został zbudowany kościół, a mieszkańcy podjęli starania o utworzenie parafii, która została erygowana w 1418 roku. Zbudowany wcześniej kościół otrzymał wezwania świętych: Bartłomieja Apostoła, Barbary i Jadwigi Śląskiej. Wybór Bartłomieja i Jadwigi za patronów nowej parafii, został zapewne podyktowany żywym kultem tych świętych na Śląsku, natomiast św. Barbary wynikał z rozwijającego się na terenie parafii kopalnictwa marmuru i złota. Do 1914 r. kościół w Burgrabicach nie posiadał obrazu ołtarzowego, poświeconego św. Bartłomiejowi. Prawdopodobnie jedynym przedstawieniem Świętego była (zachowana do czasów obecnych) drewniana rzeźba, ukazująca go jako apostoła z księgą. Potwierdza to notatka z wizytacji duszpasterskiej z 1733 r., która wymienia obrazy znajdujące się w trzech ołtarzach kościoła; wszystkie były poświęcone Matce Bożej[26].

W 1914 r. zakończono przebudowę kościoła. Fakt umieszczenia w ołtarzu głównym obrazu „Męczeństwo św. Bartłomieja Apostoła" sugeruje, że nowy program ikonograficzny świątyni zakładał wyeksponowanie osoby patrona. Obraz ten namalował w 1914 r. w Rzymie Max Günther (Guenther), wzorując się na płótnie sycylijskiego malarza Francesca Manni (1752-1831), które znajduje się w rzymskiej Bazylice św. Bartłomieja na Wyspie Tyberyjskiej. Pisze o tym ks. Leon Jakowski: „Obraz w ołtarzu głównym przedstawiający męczeństwo św. Bartłomieja, został namalowany w Rzymie i jest kopią

[25] Jacobus Voragicensis, *Legenda aurea*, tłum. J. Pleziowa: *Złota legenda* (Wybór), Warszawa 2000, 394.

[26] Por. *Chronik Gross-Kunzendorf Schlesien*, Hannover 1995, 68: „Es sind drei Altäre in der Kirche, ein Hochaltar und zwei Seitenaltäre. Auf jedem befindet sich Hauptbild die Muttergottes. Der Hochaltar stellt Maria mit dem Jesuskind dar, der zweite Altar zeigt Maria als Rosenkranzkönigin und der dritte die schmerzhafte Mutter mit dem Corpus Christi auf dem Schass".

obrazu z bazyliki tego Świętego na wyspie na Tybrze. Namalował go Max Günther"[27]. Informację tę potwierdza adnotacja w dolnym lewym rogu obrazu: „nach Manno/ M. Guenther/ Roma 1914".

Max Günther urodził się 4 sierpnia 1887 r. w Wojnowicach k. Wrocławia. Lata młodości spędził w Burgrabicach, gdzie jego ojciec w latach 1905-1925 był kierownikiem miejscowej szkoły parafialnej[28]. Max Günther ukończył Szkołę Sztuki i Rzemiosła Artystycznego we Wrocławiu. W 1914 r. wyjechał do Rzymu na stypendium ufundowane przez parafię Burgrabice[29]. W dowód wdzięczności, namalował w Rzymie do kościoła parafialnego w Burgrabicach obraz przedstawiający męczeństwo św. Bartłomieja[30]. Po 1918 r. Max Günther wyjechał z Burgrabic do Srebrnej Góry[31]. Zmarł w Gummersbach 26 czerwca 1961 roku. Namalowany przez niego obraz „Męczeństwo św. Bartłomieja Apostoła" został umieszczony w ołtarzu głównym kościoła, gdzie znajduje się do czasów obecnych.

4. Opis i próba analizy. Omawiany obraz został wykonany techniką olejną na płótnie. Ma wymiary 250 x 145 cm; jest to kompozycja pionowa. W centrum przedstawienia znajduje się scena męczeństwa św. Bartłomieja, który jest przywiązany za ręce powrozami do krzyża w kształcie litery T. Ciężar ciała Apostoła opiera się na postumencie z kamieni. Zdjęta biała szata spoczywa na jego biodrach i kolanach. Jest boso.

Malarz przedstawił go jako mężczyznę raczej wysokiego, dobrze zbudowanego, w sile wieku, na co wskazuje szpakowaty zarost. Tak też Bartłomieja charakteryzuje cytowany wyżej, łaciński apokryf *Męczeństwa św. Bartłomieja*:

> „Ma on włosy czarne i kędzierzawe. Skórę ma białą, oczy wielkie, nos równy i prosty, oczy przykryte opadającymi z głowy włosami, szeroką brodę mającą kilka siwych włosów, wzrostu średniego – nie można bowiem powiedzieć, aby on był niski lub wysoki"[32].

Z prawej strony św. Bartłomieja stoi oprawca. W zębach trzyma nóż, lewą

---

[27] Por. *500 JahrePfarrgemeindeBorkendorf*, Borkendorf 1938, 7. Ks. Leon Jakowski [Jackowski] był proboszczem Burgrabic w latach 1925-1937. Urodzony w 1884 r. w Gdańsku, ukończył gimnazjum w Berlinie i Chełmnie oraz Uniwersytet Wrocławski. Po opuszczeniu Burgrabic wyjechał do Berlina, gdzie podjął obowiązki kapelana sióstr zakonnych. Zmarł w czerwcu 1948 roku.

[28] Mieszkał w domu, który obecnie stanowi zaplecze Publicznej Szkoły Podstawowej.

[29] Proboszczem parafii był wówczas ks. Juliusz Malich (1867-1933).

[30] Takie informacje przekazali obecnemu Ks. Proboszczowi najstarsi mieszkańcy Burgrabic. Z relacji ks. Jana Kęska, proboszcza parafii Burgrabice (4 listopada 2006 roku).

[31] Okres srebrnogórski twórczości M. Günthera omawia K. Stanicka-Brzezicka w artykule: *Malarz Max Günther – życie i twórczość w okresie srebnogórskim*, w: *Twierdza srebrnogórska*, III: *Miasteczko i fortyfikacje*, red. T. Przerwa – G. Podruczny, Wrocław 2010, 75, a okres burgrabicki w: *Maxa Gunthera obrazy w kościele parafialnym w Burgrabicach*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka" 67 (2012) nr 3, 99-107.

[32] *Passio S. Bartholomaei* 4, ANT II/2 717, zob. wyżej n. 11.

ręką podtrzymuje głowę Apostoła, a prawą zrywa jego pokrwawioną skórę z karku i pleców. Podobne ujęcie prezentuje XV-wieczna miniatura Gianfrancesca Maineriego z *Mszału kardynała Domenica Della Rovere* (Turyn, Museo Civico).

Obok oprawcy stoi mężczyzna w sile wieku, w niebieskim płaszczu, z wieńcem laurowym na głowie. Lewą rękę ma wzniesioną na wysokość czoła, z wyciągniętym palcem wskazującym, a prawą podtrzymuje poły płaszcza. Postawą ciała i gestykulacją zwraca się w kierunku Apostoła, jakby szydząc z niego. Po lewej stronie św. Bartłomieja malarz umieścił także postacie dwóch mężczyzn, o twarzach zwróconych w prawym kierunku. Młodszy z nich, ustawiony plecami do widza, klęczy tuż obok kamienia do ostrzenia noży. Obok niego leżą trzy noże, a przed kamieniem stoi misa z wodą. Starszy mężczyzna w prawej ręce trzyma berło.

Stroje postaci przepasane pasami z tkaniny, przez swoją wielobarwność mogą wskazywać na Armenię; z kolei szerokie spodnie i turban nasuwają skojarzenie z Indiami. Zapewne jest to próba nawiązania do czasu i miejsca śmierci św. Bartłomieja.

Scena męczeństwa rozgrywa się jakby na skraju lasu sosnowego (widocznego po prawej stronie obrazu), ale w tle roztacza się starożytna architektura miasta. Leżące na pierwszym planie przewrócone popiersie bóstwa, płaskie kamienie porosłe trawą, mogą wskazywać na pogańskie miejsce kultu. W cytowanym bowiem apokryfie, szatan przedstawiając Apostoła Bartłomieja czcicielom bożków stwierdza:

> „Jest to przyjaciel Boga wszechmogącego, i dlatego przybył tu, do tego kraju, by unicestwić bóstwa, które są czczone w Indiach”[33].

W dalszej narracji apokryfu, Bartłomiej zmusza szatana do zniszczenia znaków kultu pogańskiego:

> „A on [szatan] natychmiast wyszedł, porozbijał wszelkiego rodzaju posągi, nie tylko ten wielki, ale gdziekolwiek, nawet dla ozdoby postawiono znaki, porozbijał je tak, że nawet zniszczył wszelkiego rodzaju malowidła”[34].

Podczas męczeństwa, na omawianym obrazie, św. Bartłomiej ma zamknięte oczy. Jego twarz jest skupiona, jakby pogrążona w modlitwie, przez co sprawia wrażenie nieczułej na cierpienie. Tradycja apokryficzna przekazała nam następującą modlitwę św. Bartłomieja:

> „Panie Jezu Chryste, imię wielkie i chwalebne, wszystkie chóry anielskie wysławiają Ciebie, o Panie! [...] Wysłuchaj mnie, Twojego sługę, Ty, który mnie wybrałeś z cła i nie pozwoliłeś mi trwać w moich dawnych uczynkach aż do końca. Panie Jezu, wysłuchaj mnie i zmiłuj się nad grzesznikami”[35].

[33] Tamże 3, ANT II/2 717.

[34] Tamże 17, ANT II/2 723.

[35] *Quaestiones Bartholomaei* 49, tłum. M. Starowieyski: *Zapytania Bartłomieja*, ANT I/2

Głowa Apostoła jest otoczona poświatą, wskazująca na jego świętość. Z lewej strony obrazu, z gęstwiny chmur wyłaniają się oblicza dwóch aniołów, pełne smutku. Jeden z nich trzyma gałąź palmy – atrybut męczeństwa. Z prawej strony obrazu, nad miastem unoszą się ciężkie, burzowe chmury.

W przedstawieniu sceny męczeństwa św. Bartłomieja zauważa się wyraźne tendencje, do ukazania jej na podobieństwo męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Wskazują na to następujące elementy przedstawienia: miejsce męczeństwa poza miastem, przywiązanie do krzyża, nadciągająca burza, przerażenie i zaniepokojenie oprawców oraz szydzenie. Prototypem takiego ujęcia może być tradycja armeńska, wyrażona w armeńskim skrócie jego *Męczeństwa*:

> „[Bartłomiej] podniósł się, usiadł i zaczął się długo modlić tymi słowami modlitwy mówiąc: «Przyjmij mnie, Panie, i zachowaj silnymi w wierze tych, którzy w Ciebie uwierzyli». Gdy on to powiedział, ziemia zadrżała i łuk świetlisty otoczył świętego, a on podniósł oczy i oddał ducha”[36].

W omawianym obrazie artysta zastosował ciekawe rozwiązanie kompozycyjne: z jednej strony obraz posiada cechy kompozycji zamkniętej, ale z drugiej strony odnosi się wrażenie, że przedstawiona na obrazie scena stanowi fragment większej. Świadczą o tym zatrwożone oblicza oprawców, spoglądających w lewym kierunku oraz fragment liny przeciągniętej od krzyża św. Bartłomieja, której nie widać drugiego końca. Malarz nie ukazał, co się dzieje po lewej stronie sceny męczeństwa św. Bartłomieja. Być może jest to świadomy zabieg, mający na celu pobudzenie wyobraźni widza.

Według armeńskiej legendy, w momencie śmierci św. Bartłomieja miał się ukazać Apostoł Tadeusz, który był pierwszym głosicielem Ewangelii w Armenii; Bartłomiej przybył do Armenii na jego prośbę. Armeński skrót *Męczeństwa* przedstawia to w następujący sposób:

> „W dwudziestym siódmym roku królowania Sanatruka, święty Apostoł Bartłomiej wszedł do Armenii na prośbę Apostoła Tomasza, który napisał do niego jeszcze wtedy, gdy on przebywał w Khorasan. Głosił on Ewangelię Chrystusa na miejscu Tadeusza, brata Tomasza, który był jednym z siedmiu diakonów”[37].

W chwili śmierci Bartłomieja przybył do niego Apostoł Tadeusz, którego cudowne pojawienie się przyczyniło się do przyjęcia Ewangelii przez osiem tysięcy dusz[38].

W 1914 r. została ukończona przebudowa kościoła w Burgrabicach, polegająca na wyburzeniu dotychczasowej romańskiej wieży, a postawieniu w jej

---

770-771.

[36] *Martyrium S. Bartholomaei abbreviatum* 21-22, CCAp 4, 513, tłum. M. Starowieyski, ANT II/2 733.

[37] Tamże 19, CCAp 4, 510, ANT II/2 731.

[38] Por. tamże 22, CCAp 4, 513, ANT II/2 733.

miejsce rotundy, dzięki której wnętrze świątyni zostało znacznie powiększone. Przy okazji tej przebudowy nad portalem zachodnim umieszczono medalion z reliefem przedstawiającym obdarcie ze skóry św. Bartłomieja. Scena ta nawiązuje do popularnej w Italii ryciny[39]. Zadziwiające podobieństwo pomiędzy burgrabickim reliefem a wspomnianą odbitką dowodzą, że wzór został przywieziony bezpośrednio z Italii, prawdopodobnie przez Maxa Günthera. Św. Bartłomiej jest przywiązany do drzewa za ręce (w nadgarstkach). Jego ciężar ciała opada na postument kamienny i tworzy pozycję półklęczącą. Z prawej strony stoi oprawca. W zębach trzyma nóż, a rękami zdziera skórę z przedramienia Apostoła. Artysta burgrabickiego reliefu przejął schemat kompozycji ze wspomnianej ryciny, ale nadał scenie wyraz dramatyzmu, poprzez ukazanie wygiętego w bólu ciała i twarzy wyrażającej krzyk.

***

Obraz z kościoła parafialnego w Burgrabicach „Męczeństwo św. Bartłomieja Apostoła", omawiany w niniejszym artykule, pochodzi z początku XX wieku. Poprzedza go więc kilkuwiekowa tradycja realizacji tego tematu przez różnych artystów. U podstaw tej tradycji leży przekaz apokryficzny, obecny także w prezentowanym obrazie.

THE PRESENTATION OF THE APOSTLE BARTHOLOMEW'S DEATH IN A PICTURE FROM BURGRABICE'S CHURCH

(Summary)

In the Burgrabice's town church (diocese Opole) there is a painting by Max Günther (1887-1961), a local painter living in Burgrabice. It describes the death of the saint Apostle Bartholomew. Max Günther is said to paint it during his journey to Rome in 1914. The picture is a copy of Francesco Manno's (1752-1831) work, exposed in saint Bartholomew's Basilica in Rome (all'Isola Tiberina).

[39] Por. *Bartolomeo Apostolo*, BS II 855-856 (Martirio di B. Stampa popolare).

ANEKS

Il. 1. M. Günther, *Męczeństwo św. Bartłomieja*, kościół parafialny w Burgrabicach

Il. 2. Ołtarz główny, kościół parafialny w Burgrabicach

Il. 3. *Męczeństwo św. Bartłomieja*, kościół parafialny w Burgrabicach, portal zachodni

Justyna E. WRÓBLEWSKA*
(Gdańsk)

ŚW. JUSTYN – „SPRAWIEDLIWY POŚRÓD NARODÓW"

Św. Justyn apologeta – sprawiedliwy mąż z Samarii żył i działał w II wieku naszej ery, zmagając się zarówno z wrogością władz Cesarstwa Rzymskiego[1], jak i oporem mentalności semicko-greckiej[2]; za prawe życie i wierność swoim chrześcijańskim przekonaniom zapłacił najwyższą cenę – oddał życie. W owym czasie ataki na chrześcijan wychodziły tak od strony pogańskiego pospólstwa, wyszydzającego ich styl życia, jak i ze strony inteligencji wyśmiewającej ich ewangeliczne dezyderaty. Św. Paweł nie bez podstaw napisał, iż krzyż jest „głupstwem dla pogan" (1Kor 1, 23a). Inny atak pochodził ze strony kancelarii cesarstwa, która chrześcijaństwo postrzegała jako niebezpieczny ruch, zagrażający istniejącemu układowi społecznemu, gdyż, według Arystydesa apologety, wyznawcy Chrystusa tworzyli jakby „trzecią rasę" ludzkości (τρίτον γένος)[3]. Ponieważ Chrystusa skazali Rzymianie jako rewolucjonistę i buntownika, to jeśli ktokolwiek zjawiał się z tym imieniem na ustach, był od razu traktowany jako niebezpieczny wywrotowiec. Inną grupę, niechętną chrześcijanom, stanowili ortodoksyjni Żydzi, którzy po upadku powstania Bar Kochby, w roku 130, czyli w epoce Justyna, odnosili się do nich z jeszcze większą wrogością. Dla Żydów, jak powiada Paweł, „krzyż był zgorszeniem" (1Kor 1, 23b).

---

* Doktorantka Studium Doktoranckiego Historii Uniwersytetu Gdańskiego, przygotowująca dysertację w oparciu o twórczość Justyna Męczennika.

[1] Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003, 13-14: „Poganie zwalczali chrześcijan w imię całościowo pojmowanego światopoglądu, w którym gest oddawania czci bóstwom, zwłaszcza bóstwu opiekuńczemu cesarza, oznaczać miał przyznawanie się do wspólnoty państwowej, kulturalnej i religijnej. Od tego gestu zwolnieni byli jedynie Żydzi. Wyznawcy Chrystusa powstrzymywaniem się od udziału w uroczystościach państwowych, połączonych ze składaniem ofiar, ściągali na siebie oskarżenie o bezbożnictwo i bunt przeciwko władzy. W okresie nasilenia prześladowań ten zarzut o podwójną zbrodnię stawał się dostatecznym powodem wytoczenia procesu przez administracyjne władze cesarstwa".

[2] W II wieku na głowy chrześcijan posypały się liczne oskarżenia i pomówienia: o ateizm, rozpustę i związki kazirodcze, kanibalizm, burzenie rzymskiego porządku społecznego. Pojawiły się także pisma filozofów i retorów ośmieszające i oskarżające chrześcijan. Do najbardziej znanych przeciwników chrześcijaństwa w tym czasie należeli: Fronton z Cyrty, Lukian z Samosaty oraz Celsus.

[3] Por. *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 1: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé – J. Wolinski, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 37-38.

1. Justyn – początek drogi. Justyn żył w II wieku po Chrystusie, w rodzinie pogańskiej[4]. Imiona jego przodków brzmią „z grecka" (Bakchus, Pryskus), a ta okoliczność pozwala przypuszczać, że został wychowany w kulturze hellenistycznej, do której, w pewnym zakresie, trzeba zaliczyć także pisma Nowego Testamentu i Ojców Apostolskich. „Wraz z językiem greckim [*koine*] do chrześcijańskiej myśli wkroczył cały świat koncepcji, kategorii myślowych, utrwalonych metafor i subtelnych konotacji zwyczajowych"[5]. Nic więc dziwnego, że chrześcijaństwo rozwijać się będzie dynamicznie w obszarze kultury hellenistycznej[6]. Nasz bohater posiada jednak imię łacińskie[7], może z tej racji, że przodkowie jego uzyskali obywatelstwo rzymskie[8].

W pochodzeniu Justyna krzyżują się więc wpływy dwóch starożytnych kultur: łacińskiej oraz panhelleńskiej, obejmujących swym zasięgiem nawet dawne terytoria Persji[9]. Justyn pochodził z terenów Palestyny, czyli z obszaru kultury semickiej, ale wychował się w Samarii, która była mocno zhellenizowana[10]; pisał po grecku[11] – w języku antycznych filozofów. Samaria tworzyła wielokulturowe środowisko, w którym jako młodzieniec miał zapewne kontakty, tak z Samarytanami (z racji urodzenia), jak i z Żydami (na co wskazuje rozmowa z Żydem Tryfonem w Efezie, którą możemy śledzić w jego apologii *Dialog z Żydem Tryfonem*[12]).

---

[4] Urodził się w pogańskiej rodzinie osadników greckich. Innego zdania jest A. Hamman (*Portrety Ojców Kościoła: praktyczny przewodnik po patrologii*, tłum. zbiorowe, Warszawa, 1978, 23): „Rodzice Justyna należeli do zamożnych osadników pochodzenia raczej łacińskiego niż greckiego, za czym przemawia szlachetność jego charakteru, zamiłowanie do ścisłości historycznej, luki w argumentacji".

[5] W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1977, 26-27.

[6] Por.. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, 185-186.

[7] Od *iustus* – sprawiedliwy, prawy, por. *Cicero, De officiis* II 42: „Iusto et bono viro"; *Słownik łacińsko-polski*, III, red. M. Plezia, Warszawa, 2007, 290. *Iustinus* to imię łacińskie utworzone od imienia *Iust (Iustus)* za pomocą przyrostka – *inus*, zob. *Księga imion świętych*, t. 3, Kraków 1998, 388.

[8] Por. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, s. 21: „W czasach Justyna filozofowie uzyskali już prawo obywatelstwa w Rzymie".

[9] Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tłum. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990, 93-94.

[10] Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, 18-19 i 193.

[11] W zhellenizowanych miastach mówiło się po grecku używając *koiné*, który stał się językiem kupców, por. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 170-171. Początkowo apologie redagowane były tylko po grecku, dopiero później także po łacinie, zob. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej* (= ALP), I, Warszawa 1975, 84.

[12] Ostateczną formę nadał Justyn swemu *Dialogowi z Żydem Tryfonem* w Rzymie w latach 150-155. *Dialog* ten relacjonuje kilkudniową rozmowę, którą Justyn odbył w Efezie z Tryfonem między 132 a 135 rokiem. Broni w niej chrześcijaństwa przed zarzutami, jakie stawiali Żydzi chrześcijanom, por. Mirewicz, *Współtwórcy Europy*, s. 17-18.

Później przebywał w środowisku typowo greckim (w różnych szkołach filozoficznych[13]), a w końcu udał się do Rzymu, gdzie za swą chrześcijańską działalność był sądzony przez cesarskiego prefekta miasta Rzymu Juniusa Rustyka[14]. Przed sądem cesarskim stanął wraz z sześcioma swoimi towarzyszami – z donosu prawdopodobnie Krescensa, filozofa – cynika, osobistego wroga[15], oskarżającego go o to, że jest chrześcijaninem. Fakt, że cynik Krescens był jego osobistym wrogiem, potwierdza Euzebiusz z Cezarei[16].

2. Justyn – jako filozof. „Najsłynniejszym i najwybitniejszym z wszystkich filozofów chrześcijańskich II wieku był Justyn [...]. Ten świecki intelektualista nawiązuje dialog z Żydami i poganami”[17]. Wciąż niespokojny i poszukujący prawdy, był człowiekiem nauki, rzetelnie badającym i rozsądzającym fakty, procesy i przyczyny[18]. Po swoim nawróceniu nie zrezygnował z noszenia *palium* – płaszcza, który nosili filozofowie greccy, i nauczał jako wędrowny profesor[19]. Jego uczniem był sławny Tacjan Syryjczyk[20], późniejszy apologeta, który popadł w herezję.

Wobec filozofii Justyn zachowuje pozytywną i wielkoduszną postawę. Stoików uważał za znakomitych w dziedzinie etyki, a platoników oceniał

---

[13] Por. *Dialog* 2-8. Filozoficznego wyjaśnienia świata Justyn poszukiwał w kręgu stoików, perypatetyków, pitagorejczyków i platończyków, zob. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 17.

[14] Przewodniczącym sądu był prefekt Rzymu, Kwintus Junius Rusticus (163-167), filozof stoik, który był nauczycielem przyszłego cesarza Marka Aureliusza (*Ad se ipsum* 1, 7, tłum. M. Reiter: Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, Warszawa 1937, 52). Wiedzę o procesie Justyna czerpiemy z *Akt męczeńskich św. Justyna i towarzyszy (Martyrium S. Justini et sociorum)*, skazanych na śmierć z rozkazu prefekta Rzymu, Rustyka, około 165 r., za cesarza Marka Aureliusza.. Treść tego dokumentu znamy w przekładzie polskim A. Lisieckiego: *Męczeństwo świętych męczenników Justyna, Charytona, Charyty, Euelpistosa, Hieraxa, Pajona i Liberiana, umęczonych w Rzymie*, POK 4, s. XXIII-XXV; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 22; E. Wipszycka – M. Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ IX, Kraków 1991, 209.

[15] Justyn relacjonuje (*Apologia* II 8) „jak osobiście wyzwał filozofa – cynika Krescensa, który zaatakował chrześcijan, i jak mu udowodnił jego kompletną ignorancję”, por. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 17.

[16] Por. Eusebius, HK IV 16, 1, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 171: „Justyn pokonał go kilkakrotnie w dysputach, jakie z nim toczył wobec świadków”; Justyn charakteryzuje Krescensa w swej *Apologii* (II 8).

[17] Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, s. 21.

[18] Por. Justinus, *Apologia* I 2, 1, tłum. w: Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 19: „Ale kto naprawdę myśli pobożnie i filozoficznie, temu rozum nakazuje jedynie prawdę czcić i miłować; ten odrzuci utarte zapatrywania, jeśli są one przewrotne”.

[19] Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 128: „W palium, w płaszczu przywdziewanym przez greckich filozofów, przemierzał jako nauczyciel wędrowny różne kraje, w końcu w Rzymie założył szkołę”.

[20] Tacjan Syryjczyk (ok. 130-200) urodzony w Syrii, uczeń Justyna w Rzymie. Napisał *Mowę przeciw Grekom* i ułożył *Diatessaron*, w którym spisał wszystko, co zawierają cztery Ewangelie w jednej koherentnej opowieści o Jezusie.

jako stojących najbliżej prawdy chrześcijańskiej. Sokrates, oddający życie za prawdę, był dla niego poniekąd prekursorem chrześcijańskich męczenników[21], a Platon – filozoficznym „plagiatorem" prawdy zawartej w Torze[22], że Bóg jest transcendentny, a dusza ma podobieństwo do Boga i posiada wolną wolę. Justyn, postrzegając obecność elementów prawdy u filozofów greckich, jednocześnie nie hołduje synkretyzmowi religijnemu, który dążył do zlania się chrześcijaństwa z greckimi legendami i mitami.[23] W filozofii antycznej dostrzegał ziarna prawdy (σπέρματα τοῦ λόγου)[24] i Bożej mądrości. Z drugiej strony chciał pogodzić wiarę z racjami rozumowymi. Z zaciętością też broni Justyn „swojej wiary jako zgodnego z rozsądkiem poznania umysłowego, które oświeca każdego człowieka"[25].

Justynowi zawdzięczamy prezentację prawd chrześcijańskiej wiary z wykorzystaniem po raz pierwszy filozofii pogańskiej[26], do której dotąd chrześcijanie odnosili się z rezerwą. Jak zauważa ks. J. Górny w swoim opracowaniu literatury patrystycznej, Justyn „był pierwszym i zapisanym jest do najznakomitszych Ojców, którzy próbowali wprowadzić zjednoczenie – zgodę między filozofią antyczną a chrześcijaństwem"[27]. Podkreślając pozytywną wartość filozofii, Justyn zwraca uwagę na fakt, że wszystkie istoty mają w sobie powszechny *Logos*, którym jest Chrystus. Dla Justyna chrześcijaństwo jest „jedyną prawdziwą filozofią". *Novum* zaś tej filozofii polega na tym, iż skierowana jest ona do wszystkich – nie tylko do filozofów czy elit, a to stanowi o jej sile i doskonałości. Z tego też względu zaangażował się w przekaz tej prawdy, dla niego „być filozofem – to znaczy mieć misję i jej służyć"[28].

---

[21] Por. Justinus, *Apologia* I 5; II 10. O szacunku do Sokratesa we wczesnym Kościele zob. A. Harnack, *Reden und Aufsätze*, I 1, Giessen 1904, 29-30.

[22] Klemens Aleksandryjski ukazuje w swych *Kobiercach* (V 93, 5 - 94, 2) jak Platon podkradł Mojżeszowi koncepcję prawzorów istot żywych. Teoria zaś plagiatu Greków pochodzi od Arystobula – żydowskiego uczonego z II wieku prz. Chr., z Aleksandrii. Te idee poświadczają również: Euzebiusz z Cezarei (*Praeparatio evangelica* XIII 11, 3 – 12, 2; 12, 4; 12, 13) oraz Filon z Aleksandrii w *De vita Mosis* (II 20-21). Wśród autorów chrześcijańskich pierwszym, który tę myśl czyni swoją, jest św. Justyn – *Apologia* I 44, 8-9, por. S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, 36-37.

[23] Por. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 17-19.

[24] Por. Justinus, *Apologia* II 13, 5-6; zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin, 1998, 70: „Nasiona *Logosu* zostały rozsiane na całą ludzkość; z tej racji każdy człowiek posiada w swym umyśle nasienie Logosu; prorocy Starego Testamentu oraz niektórzy filozofowie pogańscy posiadali nasienia Logosu zdolne do szczególnego wzrostu, dzięki czemu byli obdarzeni nadzwyczajną zdolnością poznania prawdy i żyli według zasad Słowa Bożego, będąc poniekąd chrześcijanami przed narodzeniem Chrystusa, jak na przykład: Heraklit, Sokrates, czy Muzoniusz; stąd zbieżność niektórych tez filozofii greckiej z nauką chrześcijańską, w której zawarta jest cała prawda".

[25] Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 16.

[26] Por. Drączkowski, *Patrologia*, s. 67.

[27] J.J. Górny, *Patrologia (Literatura patrystyczna w zarysie)*, Olsztyn 2002, 49.

[28] Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 18.

3. Justyn – jako teolog. Chrześcijaństwo było różnorako postrzegane przez ówczesny świat: „Aż do połowy II wieku mała grupka chrześcijan budziła obojętność. Uważano ich za subkulturę i jako taka znalazła w ówczesnej literaturze pogańskiej tylko skromne wzmianki”[29]. Z czasem dostrzeżono w tej nowej religii siłę, która zdolna jest podważyć sam fundament gmachu Cesarstwa. Justyn, który poświęcił życie szukaniu prawdy i próbom przerzucania mostów łączących chrześcijaństwo ze światem pogańskim[30], mógł być postrzegany przez władzę jako niebezpieczny filozof, umiejący wpływać na mentalność ówczesnych ludzi.

Oprócz adwersarzy zewnętrznych do głosu doszedł tymczasem adwersarz wewnętrzny, jakim były różnego rodzaju herezje. Od poł. II wieku literatura chrześcijańska zmienia nieco swój charakter, bo do głosu dochodzi twórczość apologetyczna[31].

Ważną kwestią dla ówczesnej teologii było też popularne od II wieku chiliastyczne stanowisko w odniesieniu do zapowiedzi Księgi Apokalipsy[32], dotyczącej tysiącletniego królestwa na ziemi (Ap 20), a to stanowisko podzielał również Justyn[33]. On sam nazywał zwolenników tej teorii „chrześcijanami zupełnie prawowiernymi”[34]. Z drugiej strony, również tych, którzy odrzucali koncepcję tysiącletniego panowania i opowiadali się za duchowym sensem tej obietnicy, nazywał „chrześcijanami o nauce czystej i bogobojnej”[35].

Do połowy II wieku herezje były jedynie pewnymi rozbieżnościami w kwestiach wiary, ale z czasem zaczęły zmierzać do tworzenia nowych teorii. Justyn, chociaż traktował je jako różne kierunki myślenia (αἱρέσεις)[36] – analogicznie do kierunków myślenia szkół filozoficznych, to jednak oskarżał heretyków o niedochowanie wierności doktrynie i odmawiał im miana chrześcijan. Zapoczątkował on nowy typ literackiej polemiki z herezjami w niezachowanym dziele *Zbiór rozpraw przeciwko wszystkim herezjom*[37].

Jako teolog głosił w swej *Apologii*, że apostołowie przekazali proroctwa i propagowali to, co w Starym Testamencie zapowiadało Chrystusa[38]. Odwoływanie się do Starego Testamentu, które ma miejsce głównie w *Dialogu*, staje

[29] Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 24.

[30] Por. Wipszycka – Starowieyski, *Męczennicy*, s. 210.

[31] Por. Sesboüé – Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 36-37.

[32] Por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 406-407.

[33] Por. np. *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 80, 5.

[34] Tamże 80, 5, PG 6, 668A: „ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοὶ”, tłum. A. Lisiecki, POK 4, 248.

[35] Tamże 80, 2, PG 6, 664B „τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης”, POK 4, 246.

[36] Por. *Apologia* I 26, 6; *Dialogus* 35, 6.

[37] Por. *Apologia* I 26, 8; Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 384-386.

[38] Por. *Apologia* I 49, 5, PG 6, 401A, POK 4, 56.

się dla niego ważnym argumentem teologicznym. Jak zaznaczył ks. J. Górny, Justyn „nauczał tego, co było dobre i prawdziwe w myśli greckiej, wyprowadzając to często ze Starego Testamentu”[39], podkreślając tym samym związki kultury pogańskiej z judeochrześcijańską. Z drugiej strony istotną funkcję w jego dociekaniach teologicznych spełnia paralela Sokrates – Chrystus, która przenika całą jego *Apologię*.

Tego greckiego filozofa stawia na równi z męczennikami; ponieważ poniósł śmierć za czystą ideę Bóstwa, stał się jakby prototypem cierpiącego dla sprawiedliwości:

> „Logos, w którym po części Sokrates miał udział, przyjął ludzki kształt w Chrystusie, jak mówią cztery Ewangelie, bowiem Chrystus jawi się tam jako stwórcza siła Słowa, przez które świat został stworzony”[40].

Tym samym Justyn przekonuje, że Sokrates zademonstrował wśród Greków to samo, czego nauczał Chrystus wśród barbarzyńców[41]. Trafnie konkluduje to H. Chadwick: „Ze wszystkich wczesnochrześcijańskich teologów, Justyn pozostaje najbardziej optymistycznym autorem, przekonanym o możliwości harmonii między chrześcijaństwem a filozofią grecką. Dobra Nowina i najlepsze fragmenty z Platona i stoików są dla niego prawie identycznymi sposobami ujęcia tej samej prawdy”[42].

Justyn pozostawił nam nie tylko najstarsze opisy chrztu[43] i Eucharystii[44] – ale i nowatorski sposób uprawiania teologii. Jak zaznacza Hans von Campenhausen – „niemal wszyscy greccy Ojcowie Kościoła, świadomie lub nieświadomie, są jego spadkobiercami”[45]. Za swój wkład w rozwój i obronę *doctrina christiana* zaliczony został do grona *Ojców Kościoła*, a tym zaszczytnym mianem obdarza się starożytnych pisarzy chrześcijańskich ze względu na ich wyjątkową pozycję w gronie nauczycieli Kościoła powszechnego.

4. Justyn – jako apologeta. Justyn był jednym z pierwszych apologetów chrześcijańskich: oddany wierze chrześcijańskiej, bronił jej jako prawdy życia, domagając się zarazem sprawiedliwego jej uznania i potraktowania[46]. Apologie chrześcijańskie miały różne formy: jedne – manifestów zwracających się do społeczeństwa pogańskiego, inne – mów obrończych, wzorowanych na mowach sądowych, jeszcze inne były konstruowane na zasadzie dialogów. Apologie kierowano także do Żydów, którzy choć nie atakowali chrześcijaństwa

---

[39] Górny, *Patrologia*, s. 49.

[40] *Apologia* II 10, PG 6, 461A, tłum. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 49.

[41] Por. *Apologia* I 5, 4; Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 51.

[42] Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 17.

[43] Por. *Apologia* I 65.

[44] Por. *Apologia* I 67.

[45] Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 20.

[46] Por. *Apologia* I 2, 1.

na sposób pogański, to jednak zwalczali go jako sektę schizmatycką w łonie własnej religii. W apologiach domagano się głównie równouprawnienia z innymi religiami i filozofiami. Uwzględniając czytelników niechrześcijańskich, autorzy apologii niekiedy „hellenizują chrześcijaństwo”[47], usiłując w ten sposób dotrzeć do najszerszego kręgu ówczesnej, hellenistycznej inteligencji[48].

Justyn pisze w obronie swych braci chrześcijan dwie *Apologie*, skierowane do cesarza i do Senatu[49]. Miał odwagę zwrócić się do najwyższych władz Cesarstwa, aby przedstawić swoją obronę wiary chrześcijańskiej, którą rozwijał, odwołując się do racji rozumowych. Chciał przedstawić uniwersalną prawdę w racjonalnym dyskursie, zestawiając jednocześnie chrześcijaństwo z niektórymi filozoficznymi i mitologicznymi motywami, w których dostrzegał obecne „ziarna Logosu”[50]. W swych apologiach stosował metodę przeciągania adwersarza na swoją stronę. Widząc, że człowiek jest wartościowy, że czegoś szuka, jak on sam w przeszłości, usiłował pozyskać przeciwnika dla tej samej sprawy, dla której on żył i poniósł śmierć[51].

5. Justyn – jako sprawiedliwy. Dlaczego Justyn zasługuje na miano sprawiedliwego? Dlatego że w swoim życiu szukał prawdy, prawdziwej nauki, i w tym celu zmieniał szkoły filozoficzne, które jednak nie dały mu odpowiedzi na jego pytania. Wytrwale poszukiwał, aż w końcu natrafił na „drogocenną perłę”. Nieznajomy starzec na brzegu morza ukazał poszukującemu Justynowi nową naukę, „prawdziwą filozofię” – jak to określił sam poszukiwacz[52]. Starzec przekonuje go, „iż żadna z filozofii, której się oddawał, nie zdoła pociągnąć jego serca”[53]. Czerpiąc ze spuścizny żydowskiej, wytłumaczył mu wypełnienie się tego, co było zapowiadane – przyjście i objawienie się Mesjasza. Mówił mu o prorokach Starego Testamentu, „którzy jako jedyni poznali prawdę i oznajmili ją ludziom”[54].

Justyn sercem przylgnął do tej nauki i stał się jej żarliwym orędownikiem, stwierdzając w *Dialogu*:

---

[47] Altaner – Stuiber, *Patrologia*, s. 87.

[48] Szersze ujęcie aspektu apologetyki II wieku w kontekście historycznym por. L. Misiarczyk, *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, BOK 24, Kraków 2004, 5-91.

[49] *Apologia* I napisana ok. 150/155 r., zaadresowana została do Antonina Piusa, *Apologia II* skierowana została do Senatu Rzymskiego, a napisana została po skazaniu trzech chrześcijan na śmierć przez prefekta Rzymu Urbikusa, za sam fakt wyznania wiary w Chrystusa; niektórzy uważają ją za dodatek do *Apologii I* czy też jej uzupełnienie. Apologie wiary chrześcijańskiej od początku, tj. od połowy II wieku, pojawiły się „tak masowo, że swą ilością przesłoniły aż do początków III stulecia całą resztę dorobku piśmiennictwa chrześcijańskiego”, por. Michalski, ALP I 84.

[50] Por. Sesboüé – Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 37-38.

[51] Por. E. Staniek, *Aktualność katechezy Ojców Kościoła*, Kraków 2006, 47-49.

[52] Por. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 17.

[53] B. Czyżewski, *Śladami Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 25.

[54] Tamże.

„to właśnie ona jest tą jedyną pewną i pożyteczną filozofią. W duszy zaś mojej w tej chwili rozpalił się ogień, i miłość mnie ogarnęła do owych proroków i mężów, przyjaciół Chrystusowych”[55].

W Rzymie otworzył szkołę filozoficzną[56], gdzie nauczał, a jako prawdziwy filozof nie brał za to pieniędzy; postępował nader sprawiedliwie. Nasz bohater przeszedł długi szlak sprawiedliwości, który był i jest pewną wytyczną dla innych. Sam mówi o sobie:

„Nie mam potrzeby odwoływać się do jakiejkolwiek sofistycznej pomysłowości, pragnę jedynie pozostać uczciwy i szczery”[57].

Taki pozostaje w swych pismach, które cechuje zawsze szczera otwartość[58]. W swoich pismach broni wiary, którą sam wybrał i wyraża własne doświadczenie[59].

Ta postawa prawości wynikała może z dewizy zawartej w samym jego imieniu: *Justyn* pochodzi bowiem od łacińskiego przymiotnika *iustus* i znaczy: sprawiedliwy, uczciwy, słuszny, właściwy, prawidłowy, należyty[60]. Takie imię zobowiązywało więc do czegoś. Podobnie jak na całym Bliskim Wschodzie, tak samo w środowisku żydowskim, imię wytyczało człowiekowi drogę i cel życia[61]. Nie było więc ono tylko zwykłym określeniem osoby lub rzeczy, ale wskazywało również rolę, jaką dany byt ma do spełnienia we wszechświecie.

6. Justyn – jako męczennik i święty. Justyn był gotowy ponieść śmierć za prawdę, za swoją wiarę[62], i za – jak określił chrześcijaństwo – „jedyną prawdziwą filozofię”[63]. Oddany tej filozofii do końca[64], poddał się niesprawiedliwemu wyrokowi[65]. W obliczu kary śmierci nie złamał się i nie uznał pogańskich

[55] *Dialogus* 8, 1, PG 6, 492D, POK 4, 109.

[56] Ok. 140/150 r. „obok łaźni tymjotyńskich u niejakiego Marcina” (*Martyrium S. Justini* 3, 3, POK 4, s. XXIV) zakłada szkołę filozoficzną, por. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, s. 24.

[57] *Dialogus* 125, 1, tłum. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 23 (cytowany przez Chadwicka passus różni się nieco od polskiego przekładu *Dialogu* ks. A. Lisieckiego; zob. też *Dialogus* 80, 2; 120, 6; 125, 1.

[58] Por. Altaner – Stuiber, *Patrologia*, s. 128.

[59] Por. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, s. 22.

[60] Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, s. 290.

[61] *Imię* w Starym Testamencie nie jest tylko etykietką, ale mówi o prawdziwej osobowości tego, kto je nosi, por. *The illustrated Bible Dictionary*, ed. J.D. Douglas, I, Leicester 1998, 572.

[62] Por. *Dialogus* 46, 7; 110, 4.

[63] *Dialogus* 8, 1, zob. wyżej n. 55.

[64] Por. *Apologia* II 13, 1, PG 6, 465B, POK 4, 93: „Tak, wyznaję, jestem chrześcijaninem, i szczycę się z tego, i jestem gotów do wszelkich o nie zapasów”.

[65] Opis jego męczeństwa podaje *Martyrium S. Iustini et sociorum*, PG 6, 1566-1572, lub ed. H. Musurillo, *The Acts of Christian martyrs*, Oxford 1972, 42-61, tłum. A. Lisiecki, POK 4, s. XXIIII-XXV, lub OŻ 9, 211-216. Razem z Justynem zginęło sześciu innych, prawdopodobnie jego uczniów: Charyton, Charyta, Euelpistos, Hieraks, Pajon i Liberian.

bóstw oraz nie podporządkował się cesarzowi, a na namowy i słowa oskarżenia prefekta Rustyka, odważnie odpowiedział:

> „Jestem chrześcijaninem [...]. Żaden człowiek, który ma zdrowy rozum, nie przerzuca się z pobożności w bezbożność”[66].

W zasadzie najlepszą apologią chrześcijaństwa była postawa chrześcijan i ich gotowość na męczeństwo za wiarę. Ta gotowość pozostawiała u widzów efekt emocjonalny. Justyn wspomina w *Dialogu*, iż pierwszym motywem skłaniającym go do zainteresowania się chrześcijaństwem był właśnie podziw dla męczenników chrześcijańskich. I w ten sam sposób zaświadczył on o prawdziwości wybranej przez siebie „filozofii”. Z tego względu określany jest w literaturze jako *Justyn filozof* oraz jako *Justyn Męczennik*, „ponieważ jako filozof chrześcijański zamknął i przypieczętował swoje życie świadectwem krwi przelanej za Chrystusa”[67].

Justyn, nawrócony na chrześcijaństwo prawdopodobnie po 130 r., uznany został przez Kościół – świętym, czyli wzorem wiary dla chrześcijan[68]. Jak za życia prowadził uczniów w szkole filozoficznej do Bożej Prawdy, tak po śmierci wyznacza drogę do świętości. Ten człowiek zasługuje na miano sprawiedliwego nie tylko z racji *nomen Christianum*, ale również ze względu na swe przymioty i postawę.

***

Ten wczesny świadek Tradycji stał się jednym z pierwszych, którzy podjęli próbę zbliżenia chrześcijańskiej nauki z filozofią grecką, głównie ze złagodzonym platonizmem. Podchodząc rozumowo do kwestii filozoficznych i adaptując to słownictwo do przybliżenia i wyjaśnienia nowej religii, stał się Justyn zwornikiem łączącym antyczny świat z nowością chrześcijaństwa. Obracał się w wielonarodowościowych obszarach Cesarstwa Rzymskiego basenu Morza Śródziemnego, jako wędrowny filozof i apologeta broniący prawdy. Sprawiedliwym był nie tylko z racji – można powiedzieć – *nomen gentile*[69], ale z racji przekonań i czynów. Otwarty, pełen prostoty i optymizmu, stał się mężem gorącej wiary i żarliwym jej obrońcą. Ojcowie Kościoła zatem, choć odlegli w czasie, są aktualni i w naszych czasach. Justyn, będąc jednym z nich, jest też człowiekiem sprawiedliwym obracającym się pośród licznych nacji ówczesnego świata, dzięki otwartości umysłu, gotowości do słuchania innych i umiejętności prowadzenia dialogu.

---

[66] *Martyrium S. Justini* 3-4, ed. Musurillo, s. 45-46, POK 4, s. XXV lub OŻ 9, 213.

[67] Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 13.

[68] Por. *Martyrium S. Justini* 3-4.

[69] Dosłownie to jest nazwisko rodowe, choć w przypadku Justyna jest to *praenomen* – imię.

ST. JUSTIN – A RIGHTEOUS MAN AMONG THE NATIONS

(Summary)

This article refers to St. Justin, who was one of the Church Fathers, one of the first Christian philosophers and Greek apologists and also a martyr for the Christian faith when this was spreading throughout the Roman Empire.

In the preface, it is shown that a hostile attitude existed at the time of both the Roman Empire and the Jews towards Christianity at its very beginning. Christians were being stultified and sentenced to death.

Each part of the article shows Justin in a different cultural role. First, we can see the beginnings of his life. Justin lived in the second century after Christ. He was born in Samaria, which was firmly hellenised and that is why he was well prepared to live in a multinational empire in those times. As a Christian philosopher Justin was entering into relations with the Jews and pagans, always seeking the truth.

The next part is about Justin – as a philosopher. He was also the most popular and the most outstanding Christian philosopher of the second century after Christ. He kept a positive attitude towards philosophy. He valued Stoics, Platonics, Socrates and Plato in some areas, so that he could notice elements of truth in the teachings of Greek philosophers. But Justin was against religious syncretism. We owe to Justin the demonstration of Christian true faith through pagan philosophical concepts. He was looking for dialogue between Christianity and pagan philosophy and used its terms to show others the only true wisdom which he had got to know by himself.

Since the mid-second century the pastoral purpose of patristic literature was changing to become a means of defence of Christianity against attacks from outside and inside – meaning heretics. He also started the new type of discussion with heretics**.** Then Justin as a theologian – he refers many times to the Old Testament and Prophets announcing the coming of Jesus – Logos, whose grain of truth Justin noticed in every ancient teaching. Justin also refers to the parallel between Socrates and Christ, something we can find everywhere in the Apology of Justin. He also left us the oldest descriptions of the sacrament of Baptism and the Eucharist. He is the person who created the dialogue between faith and intellect.

Another part speaks about apologies which first of all were to demand equality with other religions and philosophies. Then as an apologist – he defended Christianity from unfounded accusations by Roman emperors and cultural elites**.** He defended the Christian faith through the use of rational arguments. He wanted to show universal truth via rational discourse.

Finally Justin as the righteous man , which we can say he was called because of his name (Lat. *iustinus* – righteous) and which was the way he acted in his life. He was searching for the truth in his life, the true knowledge. He founded a philosophical school in Rome in which he taught one true wisdom and as a true philosopher he did this free of charge.

He was accused of being a Christian and brought before the judge**,** because he did not accept the pagan gods, and did not obey the Emperor. The best apology for

Christians was their readiness for martyrdom. As a Christian philosopher he ended his life and sealed it by shedding his blood shed for Christ. He is regarded as one of the early Church Fathers.

This early witness of Tradition became one of the first who tried to bring Christian thinking closer to Greek philosophy; Justin became a something of a keystone which linked antiquity with the novelty of Christianity. In conclusion, Justin brought Christianity closer to philosophy by explaining it using philosophical language.

Ks. Paweł WYGRALAK
(Poznań, UAM)

POSTAWA UBOGIEGO WOBEC OFIARODAWCY I JEGO DARU W NAUCZANIU STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA (I-III WIEK)

Nierówny podział dóbr materialnych jest charakterystyczny nie tylko dla świata w XXI wieku. Również w starożytności, co poświadczają dostępne źródła, widoczny był wyraźny podział na ludzi bogatych, stanowiących niewielki procent ludności, i na całą rzeszę biedaków, którzy nie mieli możliwości, aby zaspokoić podstawowe potrzeby życiowe[1]. Rodzące się chrześcijaństwo nadaje działalności charytatywnej motywację religijną, mającą swe podstawy w nauczaniu Jezusa, który utożsamił się ze wszystkim potrzebującymi: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Młody Kościół wypełnia to ewangeliczne przesłanie i otacza pomocą materialną ludzi ubogich, wpisując się tym samym także w starotestamentalną praktykę podejścia do ubogich, opartą na argumentacji religijnej[2]. Tak funkcjonuje pierwsza wspólnota jerozolimska, której członkowie oddają swój majątek do dyspozycji gminy; dzięki temu nikt nie cierpi tam biedy. Św. Łukasz napisał: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne" (Dz 4, 32). Nie znaczy to, że wspólnota była idealna. Wystarczy wspomnieć postawę Ananiasza i Safiry (Dz 5, 1-10)[3].

Ojcowie Kościoła podejmując temat pomocy ubogim kierują swoje pouczenia przede wszystkim do ludzi bogatych. Tematyka ta była już wielokrotnie podejmowana w różnych opracowaniach[4]. Przedmiotem niniejszego artykułu

---

[1] Por. A. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku,* Lublin 1960, 24.

[2] Por. D. Musiał, *Asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 57-63; J. Homerski, *Caritas w Starym Testamencie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 65-74.

[3] Por. A. Rodziński, *Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 86.

[4] Por. J. Gliściński, *Zagadnienia społeczne w pismach Ojców Kościoła*, CT 63 (1993) 53-65; J. Grzywaczewski, *Postawa dojrzałego chrześcijanina wobec skomplikowanych kwestii społecznych według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 10 (1990) t. 19, 651-657; J. Jundziłł, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli patrystycznej,* w: *Patrystyczne*

jest natomiast przedstawienie i omówienie nauczania starożytnych duszpasterzy, skierowanego przede wszystkim do ludzi ubogich.

1. Odpowiedzialność ubogiego za otrzymany dar. Autorzy starochrześcijańscy dostrzegali problem zachowania ubogich wobec bogatych i ofiarowanego im daru. Już autor *Didache* przedstawił swoją refleksję na temat postawy ludzi proszących o jałmużnę. Według niego „szczęśliwy, kto daje zgodnie z przykazaniem, gdyż jest bez winy. Biada temu, kto bierze”[5]. Owo *biada,* które powtarza się również w *Didaskaliach*[6]*,* jest zwróceniem uwagi biorącemu jałmużnę, iż to on odpowiada za *wyciągniętą rękę* i za otrzymany dar. Nic mu nie grozi, jeśli wziął, ponieważ znajdował się w prawdziwej potrzebie. W takim przypadku ma prawo do wsparcia ze strony ludzi bogatych, czy też wspólnoty wierzących. Jeśli jednak nie cierpi niedostatku, a mimo to wyciągał rękę po wsparcie i przyjął je, odpowie przed sądem za swoje oszustwo. Będzie musiał nie tylko przyznać się do winy i wytłumaczyć się ze swojego czynu, ale nadto czeka go kara więzienia. Zostanie też zobowiązany do zwrotu wszystkiego, co niesłusznie sobie przywłaszczył, żerując na ludzkiej dobroci[7]. Autor *Didache* nie wyjaśnia, czy mówiąc o karze więzienia ma na myśli ziemski wymiar sprawiedliwości, czy też używa przenośni i mówi o karze czekającej oszusta w życiu wiecznym. Można sądzić, mając na uwadze kontekst wypowiedzi, przedstawiający zasady kroczenia „drogą życia”, że najpewniej chodzi mu jednak o sąd Boży. Wniosek taki jest tym bardziej uzasadniony, że w dalszej części dzieła postawy chciwości i pożądliwości, które uzewnętrzniły się w wyciągniętych rękach oszusta, zostały umieszczone w katalogu grzechów prowadzących człowieka „drogą śmierci”[8]. Tym niemniej nie można wykluczyć dosłownej interpretacji tego fragmentu *Didache.*

Także w *Didaskaliach* odnajdziemy przemyślenia dotyczące nieusprawiedliwionego wyciągania rąk po wsparcie. Autor tego zbioru podkreśla, iż zło takiej postawy polega nie tylko na wyłudzaniu datków. Oszuści biorąc to, co im się nie należy, uszczuplają w ten sposób „zasoby przeznaczone dla wiernych naprawdę potrzebujących”[9]. Są zatem złodziejami, gdyż przywłaszczyli sobie dobra przeznaczone dla prawdziwie ubogich. W dniu sądu odpowiedzą nie tylko za lenistwo, nieuczciwość i kradzieże, ale także za niewiarę. Wyłu-

---

dziedzictwo społecznej nauki Kościoła, red. T. Makowski, Gniezno 1996, 31-40; W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo*, Warszawa 1999-2000, 233-244.

[5] *Didache* 1, 5, cytowane w: *Constitutiones Apostolorum* VII 2, 4, tłum. A. Baron, ŹMT 42, Kraków 2007, 175*.

[6] Por. *Didascalia* IV 3, ed. F.X Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 220.

[7] Por. *Didache* 1, 5; *Constitutiones Apostolorum* VII 2, 4, ŹMT 42, 175.

[8] Por. *Didache* 5, 2; *Constitutiones Apostolorum* VII 18, 1, ŹMT 42, 183.

[9] *Didascalia* IV 3, ed. Funk I 220, tłum. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1975, 328.

dzając bowiem jałmużnę i gromadząc sobie dobra, do których nie mają prawa, poświadczają, że nie potrafią zaufać Bogu[10].

Takie nieuczciwe postawy ludzi, którzy wyłudzali jałmużnę, mogły budzić w ofiarodawcach zniechęcenie i poczucie człowieka oszukanego i wykorzystanego. Z tego powodu autor *Didache* zaleca wiernym, aby jałmużna spociła się w ręku ofiarodawcy, zanim pozna, komu ją dać[11]; a zatem człowiek, który jest pełen szczerego współodczuwania z biednymi, nie może zapominać o roztropności i przezorności w udzielaniu jałmużny[12]. Trzeba jednak przyznać, iż taka postawa, wydawałoby się usprawiedliwionej ostrożności ofiarodawcy, może mieć też negatywne skutki i prowadzić do zbyt pochopnego osądzania ludzi proszących o wsparcie. Z pewnością dlatego Hermas zachęcając wiernych do postawy prostoty prosi, aby dzielili się owocami swojej pracy ze wszystkim potrzebującymi „nie roztrząsając, komu dać, a komu nie dawać”[13]. Należy bowiem być przekonanym, że wolą samego Boga jest pomoc biednym. Dobroczyńca musi sobie zdawać sprawę, że ostatecznie nie daje ze swojego, ale dzieli się Bożymi darami[14]. Również Klemens Aleksandryjski uważa, że ofiarodawcy nie powinni zajmować się osądzaniem intencji proszących o jałmużnę. Aleksandryjczyk zachęca więc swoich słuchaczy:

> „Nie rozstrzygaj, kto jest godny, a kto niegodziwy: możesz się bowiem w sądzie swym pomylić. W tej niepewności płynącej z niewiedzy lepiej jest nawet ludziom niegodnym czynić dobrze pamiętając o tych, którzy są godni, niż wystrzegając się mniej cnotliwych pominąć ludzi zacnych”[15].

To bardzo cenna i ciekawa propozycja. Aleksandryjczyk zdaje sobie sprawę, iż ludzie w swoich sądach nie bywają obiektywni i najczęściej kierują się pierwszym wrażeniem oraz emocjami. Jest więc możliwa pomyłka i błędna ocena prowadząca niejednokrotnie do błędnego osądu nawet „przyjaciół Boga”. Klemens radzi zatem, aby rozdawać dobra wszystkim proszącym, gdyż wśród nich są najpewniej również ci, którzy prawdziwie potrzebują wsparcia[16]. Również Tertulian ukazując w *Apologetyku* charytatywną postawę chrześcijan zapewnia, że ofiarują oni pomoc każdemu, kto prosi[17]. W ten sposób prezentuje poganom *caritas* chrześcijan, która jest wrażliwa na potrzeby każdego człowieka.

---

[10] Por. *Didascalia* IV 3, ed. Funk I 220.

[11] Por. *Didache* 1, 6; *Constitutiones Apostolorum* VII 2, 12, ŹMT 42, 176.

[12] Por. Rodziński, *Bogactwo i ubóstwo*, s. 88; tenże, *Sprawiedliwość chrześcijańska*, s. 110.

[13] Hermas, *Pastor.* Mand. II 27, 4, SCh 53bis, 146-148, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 229.

[14] Por. tamże.

[15] Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 33, 2, GCS 17, 181, tłum. J. Czuj, MBOK 2, Kraków 2012, 98-99; por. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska*, s. 110-111.

[16] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 33, 2, GCS 17, 181, MBOK 2, 99.

[17] Por. Tertullianus, *Apologeticus* 42, CSEL 69, 100-102, tłum. J. Sajdak, POK 20, 174; por. K. Obrycki, *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 94.

Autorzy starochrześcijańscy nie mieli wątpliwości, komu należy pomagać. W *Didaskaliach* wymienia się osoby, które mają prawo do jałmużny[18], a są to: dzieci – sieroty, niedołężni starcy, ludzie ciężko chorzy oraz wielodzietne rodziny: wszyscy oni są godni wsparcia, gdyż jako prawdziwie ubodzy stanowią jakby ołtarz, na którym bogaty składa Bogu swoją ofiarę[19]. Jest to bardzo piękne, a w swej treści wiele mówiące i głęboko teologiczne porównanie. Metafora ta znana już wcześniej używana była m.in. przez Polikarpa ze Smyrny w odniesieniu do wdów, które otaczane były szczególnym wsparciem przez wspólnotę wierzących[20]. Przyjęcie takiej terminologii wyraźnie podkreśla nadprzyrodzony charakter jałmużny. Wsparcie ubogiego jest więc aktem miłości ofiarowanej samemu Bogu. Jednocześnie ubogi, często poniżany, poniewierany w społeczeństwie i obdzierany z ludzkiej godności, zostaje tu ukazany jako człowiek szczególnie wybrany: jest ołtarzem, na którym można złożyć ofiarę samemu Bogu. Myśl ta dowodzi, jak bardzo Kościół od samego początku swego istnienia akcentował godność każdego człowieka, niezależnie od jego statusu majątkowego. Była to w Imperium nowa kategoria podejścia do człowieka. Z zasady bowiem liczono się przede wszystkim z ludźmi majętnymi, spychając biednych na margines życia społecznego.

Ofiarodawca nie powinien też dociekać, co przyjmujący jałmużnę człowiek z nią zrobi. Wszak, jak zauważa to Hermas, dobroczyńca wypełnia jedynie posługę zleconą przez Boga. Bogaty dając z prostoty serca, nawet jeśli da się oszukać, nie zaciąga żadnej winy i nie będzie nigdy z tego sądzony. Przeciwnie, czyn taki będzie mu policzony jako chwalebny. Natomiast „ci, którzy oszukiwali po to, aby brać, poniosą karę”[21]. Zgodnie bowiem z powszechnym przekonaniem, odpowiedzą oni przed Panem za popełnioną nieuczciwość.

Obawy przed oszustwem, jak również troska, aby pomoc dotarła do osób najbardziej potrzebujących, zaowocowały wypracowaniem przez Kościół praktyki wspierania ubogich za pośrednictwem przewodniczącego gminy. To do jego obowiązków, jak pisze Justyn czy też *Didaskalia,* należała opieka nad wszystkimi potrzebującymi[22]. To on ma rozdzielać dary ofiarowane przez wspólnotę ludziom, o których jako pasterz wie, że są w prawdziwej potrzebie. A. Rodziński zauważa ponadto, że ten sposób rozdzielania jałmużny chronił ubogich przed poniżeniem i poczuciem zależności od bogatych, a ofiarodawców tak przed nieuczciwością biorących, jak i pokusą pychy i samozadowolenia[23].

---

[18] Św. Justyn w swojej *Apologii* przedstawił również listę osób mających prawo do opieki ze strony wspólnoty wierzących. Lista ta obejmuje także wdowy, więźniów, obcych, gości oraz wszystkich cierpiących niedostatek, por. Justinus, *Apologia* I 67, 6, PG 6, 429-430.

[19] Por. *Didascalia* IV 3, ed. Funk I 220.

[20] Por. Policarpus, *Epistula ad Philippenses* 4, 3, SCh 10, 182; zob. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tłum. A. Guryn – U. Suchodolska, Warszawa 1990, 201.

[21] Hermas, *Pastor*. Mand. II 27, 5-6, SCh 53bis, 148. BOK 10, 229.

[22] Por. Justinus, *Apologia* I 67, PG 6, 429-430; *Didascalia* IV 5, ed. Funk I 222.

[23] Por. Rodziński, *Bogactwo i ubóstwo*, s. 88; tenże, *Sprawiedliwość chrześcijańska*, s. 111.

Autorzy starochrześcijańscy zwracają również uwagę na bardzo istotny wymóg stawiany ludziom potrzebującym: nie wolno im przyjmować wsparcia od każdego człowieka. W *Didaskaliach* przestrzega się więc przed przyjmowaniem darów od ludzi niegodnych:

> „Gdy bowiem wdowa żywi się suchym chlebem z daru uczciwości, wyjdzie jej na pożytek: gdy zaś wiele jej dadzą z dzieł niegodziwości, będzie jej ku szkodzie”[24].

Lepiej więc mieć mało, ale z uczciwego źródła, aniżeli wiele, od niegodnego dawcy. Tylko dar z godziwego źródła przynosi biedakowi prawdziwy pożytek. Wydaje się więc, że domagano się od biednych sprawdzenia, czy wspierający ich ludzie są prawymi członkami Kościoła. Taka weryfikacja ofiarodawców była możliwa jedynie w małych gminach, w których wierni wzajemnie się znali.

Także biskup, organizujący pomoc dla ubogich swojej wspólnoty, został zobowiązany do bardzo skrupulatnego zwracania uwagi „nie tylko na to, co ktoś daje, ale również na to, kim jest sam dający lub dająca”[25]. Nie mógł zatem pasterz gminy przyjmować darów od publicznych grzeszników, to znaczy:

> „od bogaczy, którzy bliźnich zamykają w więzieniu, źle traktują niewolników, tyranię stosują w swych miastach, gnębią biedaków; od nikczemników i ludzi co ciała swe haniebnie nadużywają; od przestępców, wreszcie do fałszerzy, od nieuczciwych adwokatów, kłamliwych oskarżycieli, stronniczych sędziów, malarzy i rzeźbiarzy bożków pogańskich, złodziejskich jubilerów, niesumiennych celników, jasnowidzów, fałszerzy wag i miar, szynkarzy dolewających wody, żołnierzy wywołujących burdy, morderców sądowych, a także wszystkich urzędników rzymskich, splamionych wojnami i przelewających bez sądu krew niewinną [...] od bałwochwalców, od nieczystych, od takich, co wymuszają opłaty i uprawiają lichwę”[26].

Przedstawiona lista obejmuje szeroki krąg ludzi, wśród których są nie tylko ludzie nieuczciwi, wiodący życie niemoralne, ale również odstępcy od wiary, oddający cześć bóstwom pogańskim.

W Kościele starożytnym obowiązywał także całkowity zakaz przyjmowania pomocy od wiernych, którzy nie są w pełnej jedności z Kościołem[27]. Zakaz ten stał się powszechną praktyką Kościoła usankcjonowaną przez uchwały synodalne. Przykładem takich postanowień jest treść kanonu 28 przyjętego przez uczestników synodu w Elwirze (ok. 306), którzy uchwalili, że:

---

[24] *Didascalia* IV 6, ed. Funk I 226, ALP I 329; por. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska*, s. 72.

[25] *Didascalia* IV 3, ed. Funk I 220, ALP I 329.

[26] Tamże IV 6, ed. Funk I 226, ALP I 329.

[27] Por. tamże IV 8, ed. Funk I 228.

„biskup nie powinien przyjmować darów od tych, którzy nie przystępują do komunii”[28].

Także *Konstytucje Apostolskie* poświęciły tej kwestii sporo miejsca. Zapisane w nich zasady są bardzo radykalne:

„Lepiej nawet zginąć, niż przyjąć cokolwiek od wrogów Boga”[29].

Trzeba przyznać, że tak surowe i wymagające stanowisko Kościoła wymagało od biedaków postaw być może nawet heroicznych, tym bardziej gdy chodziło o wsparcie dla licznej rodziny. Należy jednak rozumieć tak radykalną postawę ówczesnych duszpasterzy, którzy przyjmując tak jednoznaczne reguły, wypływające z ducha Ewangelii, chcieli uczyć wiernych, jak ważna jest wierność słowu Bożemu oraz uczciwość i prostota w życiu chrześcijanina.

Należy jeszcze wspomnieć o omówionym w *Didaskaliach* przypadku zmuszania ubogiego lub też biskupa do przyjęcia jałmużny od człowieka nieuczciwego. W tej sytuacji rodził się problem, co zrobić z taką ofiarą. Zaproponowane rozwiązanie może zadziwić współczesnego czytelnika: otóż w omawianym przypadku biskup powinien wszystkie otrzymane z nieuczciwego źródła środki przeznaczyć na opał mieszkań wdów i sierot. W ten sposób pieniądze pochodzące z nieuczciwości były pośrednio spalone. Jednocześnie kategorycznie zabraniano przeznaczania takich środków na jakikolwiek inny cel, np. na jedzenie[30]. Jak zauważa A. Hamman, Kościół odrzuca w ten sposób wszelkie ofiary pochodzące czy to z nieuczciwego zarobku, czy też z dochodów uzyskanych z wykonywania niegodziwego zawodu[31]. Taka czytelna postawa Kościoła była ważna w wychowywaniu społeczeństwa do uczciwości i kształtowania w wiernych właściwej hierarchii wartości. Ludzie bogaci, którzy zdobyli swój majątek w sposób nieuczciwy, lub żerując na ludzkiej krzywdzie, doświadczając takiej postawy Kościoła musieli przyjąć prawdę, że za pieniądze nie można kupić wszystkiego, a z całą pewnością zbawienia. Aby je osiągnąć, konieczne jest najpierw nawrócenie i wypełnienie przypisanej pokuty. Ubodzy zaś, dzięki tak jednoznacznej nauce Kościoła o konieczności zachowania uczciwości w każdej sytuacji życiowej, mieli nadzieję, że będą wysłuchani w modlitwie. Byli bowiem przekonani, że człowiek – *Didaskalia* mówią o wdowach – wiedząc o nieuczciwym pochodzeniu otrzymanych dóbr, nie mógł z czystym sercem zanosić prośby do Boga. Modlitwa w intencji nieuczciwego ofiarodawcy z pewnością nie będzie wysłuchana; co najwyżej Bóg przyjmie modlitwę we własnej intencji[32]. Przewodniczący gminy i wszyscy zajmujący się realizacją *caritas* chrześcijańskiej przyjmując tak radykalną po-

[28] Por. *Concilium Eliberitanum* can. 28, ŹMT 37 (= *Synody i Kolekcje Praw* I), 54.
[29] *Constitutiones Apostolorum* IV 8, 2, ŹMT 42 (= *Synody i Kolekcje Praw* II), 102.
[30] Por. *Didascalia* IV 10, ed. Funk I 230.
[31] Por. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 216.
[32] Por. *Didascalia* IV 7, ed. Funk I 226.

stawę wobec podejrzanych ofiarodawców sami unikali uwikłania się w grzechy nieuczciwości[33].

2. Wzajemna zależność darczyńcy i obdarowanego. Ojcowie Kościoła uświadamiają swoim słuchaczom i czytelnikom, że ubogi przyjmując dar od bogatego, nigdy nie pozostaje jego dłużnikiem. Jak to możliwe, bardzo dokładnie wyjaśnia Hermas w przypowieści o wiązie i winorośli[34]. Wiąz, jak niekiedy uważano w starożytności, jest drzewem bezpłodnym, ponieważ nie rodzi żadnych owoców. Jest więc drzewem całkowicie bezużytecznym. Zupełnie inaczej ma się rzecz z winoroślą, która rodzi owoce. Aby jednak grona były dorodne, winorośl musi się po czymś wspinać. Za podporę do wzrostu winorośli może służyć wiąz. Dzięki temu – konkluduje Hermas – „kiedy winorośl połączy się z wiązem, wydaje owoce i za wiąz i za siebie samą"[35]. Przypowieść o wiązie i winorośli oraz o ich symbiozie jest metaforą, która mówi o bogatych i biednych. W ten sposób Hermas pragnie zachęcić wiernych, aby żyli w symbiozie pomagając sobie wzajemnie. Bogaci, którzy są zabiegani w sprawach tego świata, nie poświęcają modlitwie tyle czasu i uwagi, ile powinni. Ich modlitwy są „krótkie, słabe i pozbawione jakiekolwiek mocy"[36]; są zatem duchowo ubodzy, ale bogaci materialnie. Biedacy natomiast, choć są ubodzy materialnie, to jednak równocześnie są bogaci duchowo. Ich bogactwo duchowe jest owocem rozwiniętego życia wiary. A zatem, kiedy bogaci wspierają biednych swoimi jałmużnami, dbając, aby mieli wszystko, co do życia jest koniecznie potrzebne, w zamian otrzymują dar modlitwy wstawienniczej[37]:

> „Biedak obdarzony przez bogatego dziękując Bogu modli się do Niego za swego dobroczyńcę, a tamten coraz gorliwiej troszczy się o biedaka"[38].

W ten sposób pomiędzy zamożnym ofiarodawcą i obdarowanym biedakiem wytwarza się relacja wymiany dóbr – materialnych i duchowych. Przy czym bogaty powinien być świadomy, że nie daje ze swojego, gdyż posiadane przez niego bogactwo jest Bożym darem, danym mu do zarządzania i umiejętnego dysponowania[39]. W tej wzajemnej wymianie, bogaty zyskuje więcej. Przekonuje o tym swoich słuchaczy Klemens Aleksandryjski:

> „O jakiż to zysk piękny! Jakaż boska zamiana! Za mienie swoje możesz

[33] Por. tamże IV 10, ed. Funk I 230.

[34] Klemens Aleksandryjski przytacza również tę przypowieść, ale objaśnia ją inaczej aniżeli Hermas, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 15, GCS 52, 490-491.

[35] Hermas, *Pastor.* Sim. II 51, 1-4, SCh 53bis, 214-217, BOK 10, 249.

[36] Tamże Sim. II 51, 5, SCh 53bis, 216-217, BOK 10, 249-250.

[37] Por. tamże Sim. V 56, 7, SCh 53bis, 232, BOK 10, 254.

[38] Tamże Sim. IV 53, 6, SCh 53bis, 222, BOK 10, 250.

[39] Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 14, GCS 17, 168-169.

> nabyć nieśmiertelność, a oddając znikome dobra światowe otrzymać za nie w zamian wieczne mieszkanie w niebie”[40].

Zatem to, co nietrwałe i przemijające, można zamienić na dobra wieczne. Jest to możliwe, ponieważ biedny wyobraża samego Boga. Aleksandryjczyk zachęca w związku z tym swoich bogatych słuchaczy, aby wzbudzili w sobie pragnienie Królestwa Bożego. Jeśli motywowani tak pięknym pragnieniem będą wspierali biednych, to każdy obdarowany biedak, który „tu na ziemi niewiele [...] weźmie, [...] sprawi, że tam przez całą wieczność z Nim razem będziesz mieszkać”[41]. Dalsza część wypowiedzi Aleksandryjczyka brzmi wręcz paradoksalnie, gdyż zaprzecza powszechnemu przekonaniu, że pozycję proszącego zajmuje zawsze biedak. Okazuje się, że według Klemensa proszącym jest bogaty. Jest to zrozumiałe, ponieważ dobra wieczne są nieporównywalnie bardziej wartościowe aniżeli dobra doczesne. Zatem to bogacz musi prosić ubogiego, aby ten zechciał od niego wziąć. Aleksandryjczyk zachęca bogatych:

> „Błagaj, by wziął, staraj się i trudź, lękaj się, by ci nie odmówił przyjęcia. Chrystus bowiem nikomu brać nie nakazał, ale tobie polecił dawać”[42].

W ten sposób przyjęte powszechnie w porządku światowym role biedaka i bogatego – biedak prosi bogatego – odwracają się. Bowiem w kategoriach wartości duchowych, to bogaty musi prosić biednego, aby ten wziął od niego dar materialny i w ten sposób otworzył mu drogę do królestwa Bożego. Należy podkreślić, że przedstawiona przez Klemensa myśl, ma szansę na realizację w codziennym życiu tylko wówczas, kiedy i bogaty i biedny będą wolni od pożądania dóbr materialnych, i jeśli królestwo Boże będzie dla nich najwyższą wartością. Byłaby to sytuacja idealna, która w codziennej szarości życia jest niestety trudna do osiągnięcia. Warto jednak zauważyć, że w ten sposób w Kościele starożytnym powstaje tradycja wzajemnej wymiany dóbr pomiędzy bogatymi i biednymi, która jest realizowana aż po dzień dzisiejszy.

We wzajemnej wymianie dóbr biedni obdarzają swoich ofiarodawców modlitwą wstawienniczą. Klemens Rzymski zalecając wiernym z Koryntu, aby wzajemnie się wspomagali, biedni i bogaci, zaprasza ubogich członków tamtejszej gminy do dziękowania Bogu, że „dał mu kogoś, kto może zaspokoić jego potrzeby”[43]. W ten sposób biskup Rzymu precyzuje intencję modlitwy biedaków. Ma to być modlitwa dziękczynna, skierowana do Boga. On bowiem jest sprawcą wszelkiego dobra, On więc zatroszczył się o ubogiego poprzez dary bogatego. Z drugiej strony bogaci czytając te słowa, mogli uświadomić

---

[40] Tamże 32, GCS 17, 181, MBOK 2, 97.

[41] Hermas, *Pastor.* Sim. II 51, 7, SCh 53bis, 216, BOK 10, 250.

[42] Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 32, GCS 17, 181, MBOK 2, 97.

[43] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 38, 2, SCh 167, 162, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 68.

sobie, że dzieląc się posiadanym przez siebie majątkiem, zostają obdarzeni wyjątkową godnością - stają się narzędziem w rękach samego Boga.

Należy jeszcze zauważyć, że wdzięczność biednych wykracza poza czas życia wspierających ich ludzi bogatych. Przykładem takiej postawy, jak zauważa to św. Cyprian, jest opisane w Dziejach Apostolskich zachowanie wdów po śmierci Tabity (por. Dz 9, 36-41). Kobiety te zrozpaczone śmiercią swojej dobrodziejki pokazywały Piotrowi jak wiele dla nich zrobiła. I choć św. Łukasz nie wspomina ani słowem o modlitwie wdów, to biskup Kartaginy z przekonaniem napisał, „że wdowom błagającym nie braknie pomocy Chrystusa, skoro on sam otaczał wdowy opieką”[44]. Poproszony o modlitwę Piotr prosi Boga w imię Jezusa Chrystusa za Tabitą. Modlitwa została wysłuchana i Tabita wróciła do życia. Wskrzeszenie dobrodziejki tak wielu osób było zdaniem biskupa Kartaginy możliwe przede wszystkim dzięki jej pięknemu życiu, gdyż „tak wiele mogły zasługi miłosierdzia, tak wiele znaczyły sprawiedliwe uczynki”[45]. Zauważa jednak Cyprian, że ważne były również modlitwy wdów:

> „Ta, która wdowom w biedzie będącym, hojnie dawała środki do życia, zasłużyła przy pomocy wdowich próśb na powrót do życia”[46].

Modlitwa wdów była więc wyrazem wdzięczności wobec Tabity, ale i znakiem głębokiej wiary w Boże miłosierdzie. Modlitwa biednych w intencji ofiarodawców wyrasta zatem z wiary w potęgę Bożej Opatrzności, która objawiła się dobrocią bogatych ludzi, a także z poczucia wdzięczności za wszelkie otrzymane dobra.

***

W podsumowaniu powyższych rozważań trzeba stwierdzić:

1. Każdy ubogi proszący bogatych o wsparcie, jest odpowiedzialny przed Bogiem za otrzymany dar. Wszyscy, którzy wykorzystują dobroć ludzi bogatych i wyłudzają od nich pomoc będą odpowiadali przed Bożym sądem.

2. Ubogi znajdujący się w prawdziwej potrzebie stanowi ołtarz Boży. Podarowana mu jałmużna jest ofiarą, którą bogaty składa na ołtarzu samego Boga. Dzięki temu jałmużna otrzymuje wymiar nadprzyrodzony.

3. Pomiędzy ofiarodawcą i obdarowanym tworzy się relacja wzajemnej wymiany dóbr. Ubogi wspierany dobrami materialnymi przez bogatego odwzajemnia się darami duchowymi: modlitwą wstawienniczą i wdzięcznością trwającą także po śmierci dobroczyńcy.

4. Bogaty obdarowany dobrami duchowymi zyskuje więcej, aniżeli ubogi,

---

[44] Cyprianus Carthaginiensis, *De opere et eleemosynis* 6, CSEL 3/1, 378, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, 331.

[45] Tamże.

[46] Tamże 6, CSEL 3/1, 378, POK 19, 331-332.

gdyż za nietrwałe dobra materialne, które otrzymał w zarząd od Boga, otrzymuje dobra wieczne, czyli udział w Królestwie niebieskim.

THE ATTITUDE OF A POOR PERSON TO THE BENEFACTOR AND HIS GIFT IN THE TEACHING OF THE ANCIENT CHURCH (1ST-3RD CENTURY)

(Summary)

The article deals with the problem of the responsibility of a poor person for the received gift. Analysis of selected writings of Christian antiquity reveals that every poor person who asks the rich for assistance is responsible to God for the received gift. All those who appeal to the benevolence of the rich and extort their help will answer at God's judgment. In turn a poor person who is in real need is God's altar. The alms given to the poor are a sacrifice that the rich offer on the altar of God himself. This confers a supernatural dimension upon alms. Moreover, between the benefactor and the recipient the relation of a reciprocal exchange of goods is established. The poor person who is supported with material goods by a rich person reciprocates with spiritual gifts: intercessory prayer and gratitude that continue even after the benefactor's death. Thus, the rich person who receives the spiritual gifts benefits more than the poor person because in return for perishable material goods he is given eternal life.

Ks. Marian ZAJĄC
(Lublin, KUL)

EUCHARYSTIA JAKO CENTRUM CELEBRACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU KATECHETYCZNEJ SZKOŁY ALEKSANDRYJSKIEJ

W swojej pierwszej encyklice o wierze *Lumen fidei* Ojciec Święty Franciszek przywołuje na początku św. Justyna Męczennika oraz św. Klemensa Aleksandryjskiego. Aby wprowadzić człowieka w wielki temat wiary, posługuje się wypowiedzią św. Klemensa stwierdzając: „Chrześcijanie, świadomi, jak wielki horyzont otwiera przed nimi wiara, nazwali Chrystusa prawdziwym słońcem, «którego promienie dają życie»„[1]. Tym samym kontynuuje dzieło swojego poprzednika, który w dokumencie na *Rok wiary* napisał: „*Rok Wiary* «będzie też dobrą okazją, by z większym zaangażowaniem celebrować wiarę w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii»”[2]. Papież zachęca wszystkich wiernych do brania udziału w Eucharystii świadomie, aktywnie i owocnie, aby stawać się autentycznymi świadkami Pana. Wyraził także pragnienie, aby rok poświęcony celebrowaniu wiary „rozbudził w każdym wierzącym aspirację do wyznawania wiary w pełni i z odnowionym przekonaniem, z ufnością i nadzieją”[3]. Nawiązując do soborowej konstytucji o liturgii[4] nakazał, „by z większym zaangażowaniem celebrować wiarę w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii, która «jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc»”[5].

Poszukując źródła inspiracji dla obecnie realizowanego katechetycznego przygotowania dzieci do rozumienia i celebrowania Eucharystii, które odbywa się w publicznych szkołach, chcemy zaczerpnąć z nauczycielskiego potencjału

---

[1] Franciscus Pontifex, *Litterae encyclicae „Lumen fidei”* 1, tłum. pol.: Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”. O wierze do biskupów prezbiterów i diakonów do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*, Kraków 2013, Wydawnictwo „M”; por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 9, 84, 2, GCS 12, 63.

[2] Benedictus XVI, *Litterae Apostolicae „Porta fidei”* 9, tłum. pol.: Benedykt XVI, *List Apostolski w formie Motu Proprio „Porta fidei” ogłaszający Rok Wiary*, Tarnów 2013, Wydawnictwo „Biblos”.

[3] Tamże.

[4] Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Sacrosanctum Concilium”* (4 XII 1963) 10, tłum. pol.: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 52.

[5] Benedictus XVI, *Litterae Apostolicae „Porta fidei”* 9.

starożytnej Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej[6]. Istnieje bowiem pilna potrzeba powrotu do źródeł, w obliczu wielu współczesnych zagrożeń dla inicjacji chrześcijańskiej.

Na początku można jednak zadać pytanie o sens sięgania do przeszłości w epoce multimediów i elektroniki? Odpowiedzi na to pytanie udzielił katechetom Benedykt XVI stwierdzając: „W liturgii jaśnieje tajemnica paschalna, poprzez którą sam Chrystus pociąga nas do siebie i wzywa do komunii. W Jezusie, jak miał zwyczaj mówić św. Bonawentura, kontemplujemy «piękno i blask początków»”[7]. W czasie, kiedy istnieje bezkrytyczny kult postępu, chcemy zaczerpnąć z duchowego źródła początków chrześcijaństwa i nauki o Eucharystii[8].

I. EUCHARYSTIA – TAJEMNICA CELEBROWANA

W starożytności chrześcijańskiej Eucharystia stanowiła najwspanialszą wizję życia osób wierzących w Chrystusa. Księga Dziejów Apostolskich świadczy o tym, że wśród pierwszych chrześcijan, którzy przyjęli sakrament chrztu, wszyscy trwali potem na łamaniu chleba i na modlitwie dziękczynnej. Przy eucharystycznych ceremoniach były obecne całe rodziny, w tym także małe dzieci. Setnik Korneliusz i strażnik więzienia w Filippi przyjmowali chrzest wraz z całym swym domem (zob. Dz 16, 33).

---

[6] Na ten temat por. m.in. Th. Camelot, *L'Eucharistie dans l'École d'Alexandrie*, „Divinitas” 1 (1957) 71-92; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1, Freiburg 1955, 95-96, 283-284; tenże, HDG IV 4a, 68-69; G. Bareille, *Eucharistie d'après les Pères*, DThC V 1135-1141, 1162-1172; *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice – Ząbki 2005, 29-31 (Orygenes), 54-61 (Cyryl Aleksandryjski).

[7] Benedictus XVI, *Messaggio ai partecipanti al II Congresso Mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove communità* (22 V 2006), AAS 98 (2006) 463, lub *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/1, 663, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Przesłanie do uczestników II Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych i Nowych Wspólnot*, OsRomPol 2006, nr 6(285), 7.

[8] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 106; o Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej zob. m.in.: J. Solano, *Textos Eucaristicos primitivos*, I-II, Madrid 1954; *Ojcowie Kościoła Wschodniego i Zachodniego o Eucharystii*, I-II, oprac. M. Starowieyski, Katowice – Ząbki 2005; Pokarm *nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987; *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. Starowieyski, OŻ VII, Kraków 1987; J. Gliściński, *Eucharystia w nauczaniu Ojców Kościoła*, HD 56 (1987) z. 2, 88-94; E. Hebda, *Życie eucharystyczne w pierwszych wiekach Kościoła*, „Głos Karmelu” 20 (1951) 49-55; J. Kopeć, *Eucharystia w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich*, „Premislia Christiana” 6 (1993-1995) 16-32; S. Longosz, *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki – M. Cisło, Lublin 1997, 61-80; A. Młotek, *Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, 179-198; E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, AK 75 (1983) t. 101, 197-212; M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, OŻ VII, Kraków 1987, 9-30; J. Miazek, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, tamże, s. 31-51; S. Longosz, *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 525-532.

Na duszpasterskie przygotowanie do pełnego przeżywania świętej Eucharystii miała później wpływ także Reformacja i polemiki religijne z protestantami. Wtedy to zrodził się zwyczaj urządzania oddzielnej uroczystości pierwszokomunijnej dla podkreślenia znaczenia Eucharystii w życiu wierzącego człowieka. Po Soborze Trydenckim zaczyna się dominacja *Katechizmu Rzymskiego* oraz opartych na nim zaleceń, a wśród nich – trudny egzamin ze znajomości prawd wiary przed I Komunią świętą. Trudności ze zdawaniem tych egzaminów doprowadziły do przesunięcia inicjacji eucharystycznej na 14 rok życia, a nawet lata późniejsze[9]. W XVII stuleciu na przesunięcie wieku przyjęcia I Komunii świętej miał także wpływ jansenizm, który Eucharystię traktował jako nagrodę za święte życie; stała się więc ona dostępna tylko dla wybranych, a nie dla wszystkich, jak tego pragnął Zbawiciel[10].

Wydaje się, że kluczowe znaczenie posiada kształtowanie wspólnotowej świadomości eucharystycznej, tak ze względu na istotę Eucharystii, jak również na uczestnictwo w niej, stanowiące centrum życia Kościoła i każdego chrześcijanina. Ciągle jednak przeważa wśród dzieci i młodzieży mentalność nieomal wyłącznie osobistego spotkania z Panem z zagubieniem wymiaru wspólnotowego. Tymczasem w Eucharystii Kościół urzeczywistnia się w dzisiejszym świecie, a jej sprawowanie przyczynia się do tego, że wierni mogą swym życiem wyrażać umiłowanie tej tajemnicy; w niej dokonuje się i ujawnia prawdziwa jedność ludu Bożego. Zadaniem zatem duszpasterzy jest podkreślanie, że „przez pamiątkę Pana, sprawowaną według Jego woli, wyraża się i sprawuje jedność wszystkich w Niego wierzących”[11]. Sprawowaniu Eucharystii winien towarzyszyć ból z powodu odejścia od uczestnictwa wielu ochrzczonych, a także modlitwa „ażeby wszyscy uczniowie Chrystusa z każdym dniem coraz głębiej pojmowali tajemnicę Eucharystii i tak ją sprawowali, by stawszy się uczestnikami Ciała Chrystusa, tworzyli jedno ciało (1Kor 10, 17) połączone takimi więzami, którymi On sam chciał je połączyć”[12]. Wspólna Eucharystia ukazuje się jako cel dążeń katechetycznych. Przez katechizowanych powinien być bardziej w Eucharystii zauważony wymiar pojednania z Bogiem i braćmi[13], jako owoc uobecnienia Ofiary Krzyża, źródła zbawienia i pojednania dla wszystkich ludzi.

---

[9] Por. M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996, 31.

[10] Por. W. Pawlik. *Katechizmy w Rzeczpospolitej od XVI do XVIII wieku,* Lublin 2010, 7.

[11] Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Lumen gentium”* (21 XI 1964) 3, tłum. pol.: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 105; zob. H. Pietras, *Jedność wspólnoty kościelnej jako owoc Eucharystii w nauczaniu pierwszych Ojców*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 5-12; E. Staniek, *Wspólnotowy charakter Eucharystii według „Didache”*, w: *Eucharystia źródłem życia*, Kraków 1987, 169-176.

[12] Por. L. Bouyer, *Eucharist, theology and spirituality of the Eucharistic Prayer*. Notre Dame, Indiana, 1968, 84-85.

[13] Por. Joannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica „Reconciliatio et poenitentia”* (2 XII 1984) 7, tłum. pol.: Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym*

Również w naszych czasach istnieje wiele faktycznych przeszkód w prowadzeniu pełnej inicjacji do tego sakramentu i jego godnej celebracji. Szukając właściwych inspiracji w tym obszarze warto się odwołać do pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdzie nauczanie o znaczeniu Eucharystii posiadało również walor bliskości naocznych świadków Chrystusa.

II. KATECHETYCZNA SZKOŁA ALEKSANDRYJSKA W SŁUŻBIE WSPÓŁCZESNEJ SZKOŁY EUCHARYSTII

Celebrowanie Eucharystii było dla uczniów Chrystusa zupełnie nowym i niespodziewanym darem. Chcąc go godnie przyjąć musieli się nauczyć korzystać z niego, a następnie za niego dziękować w myśl znaczenia słowa εὐχαριστία (*dziękczynienie*). Pierwsze pokolenia chrześcijan przyswajały sobie najpierw tę tajemnicę, a potem wypracowywały sposoby korzystania z jej duchowego potencjału. Kościół starożytny stworzył nową tradycję przepowiadania, kultu i życia[14]. Zerwał więzy ze wspólnotą synagogalną, a zorganizował własny kult oparty na Eucharystii (stół Słowa Bożego i stół łamania chleba). Zdecydowanie również odciął się od podstawowych hebrajskich zwyczajów jak np. obrzezania, a rozpoczął praktykowanie bratniej miłości. Oddzielenie nowego stylu celebracji od istniejącego wcześniej w synagodze, bez zagubienia jego istoty, było zadaniem pilnym i nieodzownym. Stopniowo przeobrażał się też sposób pojmowania daru Eucharystii oraz mozolnie dojrzewał sposób uczestniczenia w niej[15].

Wiele nowego do nauki na temat Eucharystii wniosła tzw. Katechetyczna Szkoła Aleksandryjska[16]. Twórcami szkół teologicznych w starożytności byli przeważnie wybitniejsi chrześcijańscy katecheci i nauczyciele, którzy w ten sposób chcieli przyczynić się do ewangelizacji świata. Roman Murawski stwierdza, że temat szkoły aleksandryjskiej prowadzonej „najpierw przez Pantena, potem przez Klemensa, a następnie już z mandatu biskupa Demetriusza przez Orygenesa, wzbudzał i nadal wzbudza wielkie zainteresowanie i dyskusje”[17]. Pominiemy tu dyskusje na jej temat, a skupimy się na jej przekazie teologicznym o Eucharystii. Właściwe zaś zrozumienie znaczenia Eucharystii i jej celebracji w ujęciu tej szkoły, zdaniem Marino Qualizzy, ma swój początek w teologicznej myśli jej założycieli i jej najwybitniejszych przedstawicieli w osobach Klemensa († 212) i Orygenesa († 254) oraz św. Atanazego († 373)

---

posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et poenitentia”, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, 191-267.

[14] Por. H. Waledns fels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, 434.

[15] Por. A. Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „Currenda” 155 (2005) 331-339.

[16] Por. Camelot, *L'Eucharistie dans l'École d'Alexandrie*, s. 71-92.

[17] R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, 178.

i św. Cyryla Aleksandryjskiego († 444), u którego teologia eucharystyczna Aleksandryjczyków osiągnęła szczyt. Twórcy tej szkoły utrzymywali, że „chrześcijaństwo polega na uczestnictwie w Boskim *Logosie*. Zbliżyć się zaś do Niego można za pośrednictwem człowieczeństwa Jezusa, poprzez główną drogę Eucharystii”[18]. Zasadniczą uwagę Aleksandryjczycy poświęcali zawsze odwiecznemu Słowu, ponieważ do Niego, ich zdaniem, zdąża cała historia: Ono jest punktem docelowym każdego ludzkiego oczekiwania i pragnienia, będąc także początkiem bytu. Aby zaś przybliżyć ich poglądy o Eucharystii, przytoczymy po kilka ich konkretnych wypowiedzi na jej temat.

Klemens Aleksandryjski wskazywał, że w rozumieniu Eucharystii przewodnikiem jest Jezus Chrystus, który najpierw zachęca do jej zgłębienia, potem wychowuje, aby w końcu o niej uczyć[19]. Choć w swoich wielu wypowiedziach zdaje się odrzucać wszelkie ofiary, w tym domyślnie i ofiarę eucharystyczną, jako niepotrzebne Bogu[20], to jednak ma on w nich na myśli krwawe ofiary pogańskie, w czym zgadza się z chrześcijańskimi apologetami; mówi jednak o „ofierze Kościoła, którą jest mowa wznosząca się, od dusz świętych, jak dym ofiarny ku niebu”[21]. Gdzie indziej krytykując heretyków, że wbrew regule Kościoła, który w liturgii [eucharystycznej] tak jak ongiś Melchizedek używa chleba i wina, używają samej wody, uznaje w Eucharystii ofiarę, ale widzi w niej również pokarm dla tych, którzy mają wiarę:

> „Melchizedek, król Salemu, kapłan Boga Najwyższego (Rdz 14, 18), który ofiaruje wino i chleb, uświęcony pokarm, co stanowi prawzór dla Eucharystii”[22].

Logos, jak troskliwa matka lub wychowawca, zachęca nas, byśmy spożywali w Eucharystii Jego Ciało:

> „Logos jest dla niemowlęcia wszystkim, bo Ojcem, Matką, Wychowawcą i Żywicielem. «Jedzcie moje Ciało i pijcie moją Krew». Nam, małym dzieciom, nie brakuje więc niczego koniecznego do wzrostu. O niezwykła tajemnico! Pan poleca, byśmy się wyzbyli dawnego, cielesnego zepsucia, podobnie jak dawnego pożywienia. Przyjmując nowy tryb życia w Chrystusie mamy, na ile to możliwe, przyjąć Zbawiciela i umieścić Go w swoim sercu ,

[18] M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, tłum. M. Stewart, Kraków 2002, 127.

[19] Por. S. Łucarz, *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. B. Górka, Gdańsk 2005, 107-109. Syntezę jego nauki o Eucharystii zob. Bareille, DThC V 1135-1136.

[20] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 14, 5, GCS 17, 11, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 227: „Z tej przyczyny słusznie ofiar nie składamy Bogu, który przecież niczego sam nie potrzebuje, a wszystkiego wszystkim użyczał, ale sławimy Tego, który sam siebie złożył na ofiarę, oraz sami siebie składamy w ofierze, aby osiągnąć coraz doskonalszy stan nieodczuwania potrzeb i namiętności”.

[21] Tamże VII 6, 32, 4, GCS 17, 24, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, II 242.

[22] Tamże IV 25, 161, 3, GCS 52, 319, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, I 387.

> byśmy pokonywali swoje cielesne namiętności. Jeśli tego nie pojmujesz, to może wolisz bardziej prosto? Posłuchaj więc. Duch Święty wskazuje nam alegorycznie ciało, gdyż przez Niego zostało ono stworzone. Krew to Logos rozlany na nasze życie. Pan jako połączenie tych dwojga jest pokarmem niemowląt jako Duch i Logos, pokarm, którym jest Pan Jezus. Jest On Logosem pochodzącym od Boga, Duchem, który przyjął ciało. Jest to uświęcone ciało z nieba"[23].

W pierwszej części powyższej wypowiedzi Klemens prezentuje Eucharystię jako nowy pokarm, który pozwala nam z czystym sercem przyjmować Chrystusa i spowodować, by zamieszkał w naszych sercach. W drugiej zaś daje jej alegoryczne wyjaśnienie tym, którzy nie zrozumieli poprzedniej literalnej interpretacji.

Gdzie indziej znów Klemens rozróżnia między krwią ludzką a krwią eucharystyczną Chrystusa, nazywając tę drugą mieszaninę napoju i Logosu Eucharystią. W ciele i w duszy człowieka, który ją pije, ta krew eucharystyczna ożywia wiarę oraz uświęca i prowadzi do nieśmiertelności:

> „Jest to podwójnie krew Pana, gdyż z jednej strony krew z Jego ciała, którą jesteśmy wykupieni ze zguby, z drugiej duchowa, którą zostaliśmy namaszczeni. Na tym polega picie krwi Chrystusa, by uczestniczyć w nieśmiertelności Pana. Jak siłą Logosu jest Duch, tak krew jest siłą ciała. Tak jak wino miesza się z wodą, tak duch z człowiekiem. Jak mieszanina wina z wodą żywi wiarę, tak ta z duchem prowadzi do nieśmiertelności. Połączenie obu, a więc napoju i Logosu nazywa się Eucharystią sławioną jako piękny dar łaski. Uczestniczący w niej uświęcają zgodnie z wiarą ciało i duszę"[24].

W powyższej wypowiedzi Klemensa dostrzegamy też jego potwierdzenie prawdziwej obecności Chrystusa we Krwi eucharystycznej oraz wyraźne stwierdzenie, że materią Eucharystii jest woda i wino, a jej owocami – uświęcenie cielesne i duchowe oraz udział w nieśmiertelności Chrystusa.

Już z powyższych wypowiedzi Klemensa widać, że używa on często terminu „eucharystia" (εὐχαριστία); w swoich pismach użył go, jak zauważa ks. F. Drączkowski, 21 razy i to głównie w dwóch grupach znaczeniowych: 1. na oznaczenie: modlitwy dziękczynnej, postawy dziękczynienia, wdzięczności względem Boga lub człowieka – 17 razy; 2. na oznaczenie pokarmu eucharystycznego, czyli Ciała i Krwi Chrystusa oraz ofiary Nowego Testamentu, której figurą jest ofiara Melchizedeka – 4 razy, co stanowi zaledwie 19% jego całościowego użycia[25]. Pokarm [chleb] eucharystyczny nazywany był przez

---

[23] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 6, 42, 3 - 42, 2, GCS 12, 115, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, 43-44.

[24] Tamże II 2, 19, 4 - 20, 2, GCS 12, 167-168, tłum. M. Szarmach, s. 95-96.

[25] Por. F. Drączkowski, *Termin „eucharystia" w pismach Klemensa AleAleksandryjskiego*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 73-86, spec. s. 76.

niego także: „chlebem niebian", „mlekiem niebiańskim", „mlekiem miłości", „pokarmem niemowląt", „chlebem Bożym", „pokarmem Pańskim", czy „winnym gronem"[26]. Nie trudno zauważyć, że termin „eucharystia" używany był przez niego najczęściej w podstawowym jego znaczeniu[27] – na oznaczenie wdzięczności i postawy dziękczynnej jako stałej dyspozycji psychicznej, zapewne też pod wpływem św. Pawła, który w tym znaczeniu użył go 8 razy[28].

O wiele pełniej o Eucharystii i jej celebracji uczył najwybitniejszy przedstawiciel Szkoły Aleksandryjskiej oraz największy egzegeta i katecheta III wieku – **Orygenes**[29]. Naukę o Eucharystii uważał on, jak stwierdza S. Kalinkowski, za najgłębszą tajemnicę, i to w dwojakim sensie: jako naukę ezoteryczną dostępną wyłącznie dla wtajemniczonych[30] oraz jako naukę, trudną do zrozumienia i wyjaśnienia[31]. Przy takiej postawie nie dziwi nas, że mimo wielkości swego umysłu nie pozostawił nam w swoich pismach zwartego i jednolitego wykładu nauki o niej, choć z rozrzuconych na jej temat jego wypowiedzi wynika jasno, że przyjmował on rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, ofiarny charakter Eucharystii i jej uświęcające działanie. Jeśli chodzi o rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, to m.in. w nawiązaniu do J 6, 53-55 stwierdza wyraźnie:

> „«Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem» (J 6, 55). Ponieważ zatem Jezus cały jest czysty pod każdym względem, przeto całe Jego ciało jest pokarmem, a cała Jego krew jest napojem, bo wszelkie Jego dzieło jest święte, a każde Jego słowo prawdziwe. A więc dlatego Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a krew Jego prawdziwym napojem. Albowiem ciałem i krwią swojego Słowa poi On i karmi cały rodzaj ludzki jak czystym pokarmem i napojem"[32].

---

[26] Por. tamże, s. 73.

[27] Por. S. Longosz, *Nazwa „eucharystia". Okres przedchrześcijański*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 349-363.

[28] Por. F. Drączkowski, *Eucharystia – nieustanne dziękczynienie według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie = Homo Meditans* IX, red. W. Słomka – A.J. Nowak, Lublin 1992, 43-51.

[29] Por. S. Kalinkowski, *Orygenes o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, s. 64-75; Th. Camelot, *Eucharistie dans l'Ecole d'Alexandrie*, s. 73-85; A. Struckmann, *Eucharistische Texte griechischer Väter aus der Zeit vor dem Konzil von Nicea*, Paderborn 1926, 15-24; G. Bareille, DThC V 1137- 1139; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1, Freiburg 1955, 93-95, 118-120, 279-281; tenże, HDG IV/4a, 47-52; J.M. Szymusiak, SWP 482-483. 30.

[30] Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 9, 10, PG 12, 523C.

[31] Por. *In Numeros hom.* 5, 1, PG 12, 603C, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/1, 54: „Gdy chodzi o Eucharystię, o wyjaśnienie jej rytuału albo o słowa, gesty porządek, pytania i odpowiedzi związane z obrządkiem chrztu: któż może łatwo wyjaśnić ich znaczenie?", por. S. Kalinkowski, *Orygenes o Eucharystii*, s. 64.

[32] *In Leviticum hom.* 7, 5, PG 12, 486D-487A, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/2, 96.

Zestawiając zaś Paschę z Eucharystią stwierdza:

> „Jeśli zaś wstąpisz wraz z Nim [do górnej komnaty], aby świętować Paschę, [Jezus] daje ci kielich Nowego Przymierza, daje ci chleb błogosławieństwa, udziela ci swego ciała i swojej krwi”[33]

Podobnie też uczy w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*:

> „Chrystus staje się wszystkim dla poszczególnych zmysłów ich duszy. Oto nazywa się «prawdziwą światłością» (1J 2, 8), aby oczy duszy mogły zostać czymś oświecone; nazywa się «Słowem» (J 1, 1), aby uszy miały czego słuchać; nazywa się «chlebem życia» (J 6, 35), aby smak duszy miał co kosztować”[34].

Orygenes mówi tu wprawdzie, że Chrystus tylko „zwie się” chlebem żywym, a nie – że nim „jest”, ale kilka linijek wcześniej nawiązując do J 6, 55 stwierdza wyraźnie: „Chrystus [...] jest chlebem i udziela życia”[35].

Chrystus, według Orygenesa, jest rzeczywiście obecny w chlebie eucharystycznym, który staje sie Jego ciałem, dzięki modlitwie kapłańskiej:

> „Chleby ofiarne [...] przez modlitwę stają się ciałem świętym i uświęcającym tych, którzy go spożywają w stosownym celu”[36].

Orygenes, jak zauważa S. Kalinkowski, nie nazywa nigdy wprost Eucharystii ofiarą (*thysia*), choć z kontekstu kilku jego wypowiedzi wynika, że ją uważał również za ofiarę. Wynika to m.in. z jego tłumaczenia nazwy Betlejem jako Domu Chleba i traktowania go za symbol Kościoła, w którym codziennie sprawuje się ofiarę eucharystyczną:

> „Otóż «Betlejem» znaczy «Dom Chleba», a dokąd mieli spieszyć pasterze po ogłoszeniu pokoju, jeśli nie do duchowego domu niebiańskiego chleba Chrystusowego, to znaczy do Kościoła, gdzie codziennie w mistyczny sposób ofiarowywany jest «chleb, który zstąpił z nieba» (J 6, 51) i daje życie światu? To Chrystus jest «chlebem żywym, który zstąpił z nieba i został dany za życie świata», jak On sam mówi w Ewangeliach”[37].

Podobnie nawiązując do terminu „eucharystia”, oznaczającego wdzięczność, mówi w swej apologii *Przeciw Celsusowi* o chlebie eucharystycznym jako o ofierze dziękczynnej, odpowiadając na jego zarzut, że chrześcijanie nie

---

[33] *In Jeremiam hom.* 19, 13, PG 13, 489C, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, 167.

[34] *Commentarius in Cantica canticorum* II 9, 12, SCh 375, 442, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 117.

[35] Tamże, s. 116; Kalinkowski, *Orygenes o Eucharystii*, s. 65.

[36] Origenes, *Contra Celsum* VIII 55, SCh 150, 246, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, wyd. 2, Warszawa 1986, 401.

[37] Origenes, *In Lucam* frag. 40(60), SCh 87, 490-492, tłum. S. Kalinkowski, PSP 56, 158; zob. S. Kalinkowski, *Orygenes o Eucharystii*, s. 67.

znają i nie składają swoim bogom ofiar dziękczynnych:

> „Niech więc Celsus, który nie zna Boga, składa ofiary dziękczynne demonom; my zaś dzięki składając Stworzycielowi wszystkich rzeczy za to, co otrzymaliśmy, z dziękczynieniem i modlitwą spożywamy chleby ofiarne, które przez modlitwę stają się ciałem świętym i uświęcającym”[38].

> „Wymaga więc od nas Celsus wdzięczności wobec ziemskich demonów sądząc, że naszym obowiązkiem jest składanie im ofiar dziękczynnych. My wiemy dobrze, na czym polega wdzięczność [...]. Staramy się natomiast być wdzięczni wobec Boga, od którego «otrzymujemy wiele dobrodziejstw, zostaliśmy przez Niego stworzeni, cieszymy się Jego opieką» [...]. Posiadamy zresztą widzialny symbol naszej wdzięczności wobec Boga – chleb zwany Eucharystią”[39].

Orygenes wierzy zatem w ofiarny i ekspiacyjny charakter Eucharystii oraz wspomina o ołtarzu ofiarnym, skrapianym drogocenną Krwią Chrystusa[40]. Aleksandryjski Katecheta przestrzega, że ponieważ w konsekrowanym modlitwą kapłańską chlebie eucharystycznym jest rzeczywiście obecny sam Chrystus, że jest to Jego ciało, winniśmy go przyjmować z jak największą czcią i szacunkiem oraz czystą, uświęconą i przygotowaną duszą, podobnie oczyszczeni, jak do słuchania słowa Bożego, po którym następuje celebrowanie Eucharystii:

> „Nikt nie może słuchać Słowa Bożego, jeśli wpierw nie zostanie uświęcony, to znaczy jeśli nie będzie «święty ciałem i duchem» (1Kor 7, 34) i jeśli nie upierze swoich szat. Przecież niebawem zasiądzie do uczty weselnej, będzie spożywał ciało Baranka i pił kielich zbawienia. Niechaj nikt nie przychodzi na tę ucztę w brudnych szatach”[41].

> „Również tobie nadano owo Prawo, abyś przyjąwszy chleb mistyczny spożywał go «w czystym miejscu», to znaczy, abyś nie przyjmował tajemnic ciała Pańskiego do duszy splamionej i zbrukanej grzechami; powiedziano bowiem: «Ktokolwiek spożyje chleb lub wypije kielich Pański niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej»”[42]

Zachęca też, by Eucharystię przyjmować uważnie i z troską, by żadna jej

---

[38] Origenes, *Contra Celsum* VIII 33, SCh 150, 246, tłum. S. Kalinkowski, s. 401.

[39] Tamże VIII 57, SCh 150, 304, S. Kalinkowski, s. 415.

[40] Por. Origenes*, In Jesu Nave hom*. 2, 1, SCh 415, 56, PSP 34/2, 12: „Gdy zobaczysz, że buduje się kościoły, że ołtarze nie są skrapiane krwią zwierząt, lecz «drogocenną krwią Chrystusa» (1P 1, 19)”.

[41] Origenes, *In Exodum hom.* 11, 7, SCh 321, 350, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 262.

[42] Origenes, *In Leviticum hom.* 13, 5, SCh 287, 220, PSP 31/2, 176; zob. też: *In Ps*. 37 hom. 2, 6, PG 12, 1386: „Czy się nie obawiasz mieć udziału w Ciele Chrystusa, przystępując do Jego Eucharystii jakoby będąc czysty i niewinny, jakoby w tobie nie było nic niegodnego, i z tym wszystkim czy sądzisz, że unikniesz sądu Bożego?”.

cząsta nie upadła i nie uległa zniszczeniu, podobnie jak przy słuchaniu słowa Bożego, by żaden jego szczegół nie uległ zapomnieniu:

> „Wy, którzy macie zwyczaj uczestniczyć w boskich sakramentach, wiecie, że przyjmując Ciało Pańskie przechowujecie je z całą troską i czcią, aby nawet cząstka nie upadła, aby odrobina poświęconej ofiary nie uległa uszkodzeniu. Uważacie się za winnych, i słusznie, jeśli na skutek waszego niedbalstwa jakaś jej odrobina ulegnie zniszczeniu. Jeśli zaś dla zachowania Jego Ciała okazujecie tyle troski, i słusznie je okazujecie, to czyż sądzicie, że na mniejszą karę zasługuje lekceważenie Słowa Bożego niż Jego Ciała?”[43].

Zaznacza wreszcie i zapewnia, że Eucharystia przyjęta z nieskalanym umysłem i czystym sumieniem przynosi wielkie korzyści duchowe:

> „Gdy zatem idzie o Chleb Pański, kto go spożywa, odnosi korzyść, jeśli nieskalanym umysłem i z czystym sumieniem bierze z tego chleba”[44].

Najpierw przynosi owoce wielkiego przebłagania oraz sprowadza życzliwość i przychylność Boga:

> „Jeśli jednak odniesiemy to do wielkiej tajemnicy, to stwierdzisz, ze owa «pamiątka» przynosi skutek wielkiego przebłagania. Jeśli wrócisz do owego «chleba, który zstępuje z nieba i daje życie temu światu» (J 6, 33), do owego chleba pokładnego, «który Bóg ustanowił narzędziem przebłagania przez wiarę w Jego krwi» (Rz 3, 25), i jeśli zwrócisz uwagę na ową «pamiątkę», o której mówi Pan: «To czyńcie na moją pamiątkę» (Łk 22, 19), stwierdzisz, że jest to jedyna «pamiątka», która zyskuje ludziom przychylność Boga”[45].

Zapewnia życie wieczne i wzrost duchowy:

> „Kto zaś spożyje te pierwociny oraz skosztuje «chleba, który zstąpił z nieba» (J 6, 51), ten nie umrze, lecz będzie żył na wieki. Ten chleb bowiem, choć jest spożywany, trwa nieustannie, a nawet się powiększa. Jest więc wedle słów Apostoła «pokarmem duchowym» (1Kor 10, 3), który im bardziej jest spożywany, tym bardziej rośnie”[46].

Gwarantuje też uświęcenie i łaski[47]. Jeżeli zaś ktoś gardzi Eucharystią, nie przyjmuje jej lub czyni to niegodnie, naraża się na surową karę Bożą, a nawet na potępienie, jak Judasz:

> „Jeśli nie przyjmujemy ochoczo wielkich bogactw Pana naszego, jeśli nie

---

[43] Origenes, *In Exodum hom.* 13, 3, SCh 321, 384-386, PSP 31/1, 273.

[44] Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XI 14, SCh 162, 342, tłum. K. Augustyniak, ŹMT 10, 97.

[45] Origenes, *In Leviticum hom.* 13, 3, SCh 387, 208, PSP 31/2, 171.

[46] Origenes, *In Numeros hom.* 11, 6, SCh 442, 52, PSP 34/1, 110-111.

[47] Por. wyżej n. 36 i 38; zob. Origenes, *In Matthaeum commmentarius*, series 85, PG 13, 1735.

spożywamy «chleba życia» (J 6, 35), jeśli nie spożywamy ciała Jezusa i nie pijemy Jego krwi, jeśli gardzimy ucztą naszego Zbawiciela, winniśmy wiedzieć, że Bóg ma «dobroć i surowość» (Rz 11, 22)”[48].

„Kto niegodnie spożywa chleb Pana i pije jego kielich, ten sobie potępienie je i pije (1Kor 11, 27-29), bo jedna i ta sama moc znajdująca się w chlebie i w kielichu czyni dobro dla ustalonego dobrego usposobienia, dla złego zaś czyni zło [...]. Pozostałym uczniom chleb został dany dla zbawienia, Judaszowi zaś dla potępienia, ponieważ «po kromce» szatan w niego wstąpił”[49].

Orygenes rozróżniał też w nauczaniu o Eucharystii dwa sposoby przyjmowania komunii eucharystycznej: komunii sakramentalnej (*sacramentorum ritu*), związanej z chlebem i winem, oraz komunii duchowej, która tych postaci nie potrzebowała[50]. „Pierwszą rezerwowano dla chrześcijan bez roszczeń kulturowych […], dla intelektualistów zaś «duchowych» rezerwowano komunię «w Duchu», ponieważ jest bardziej wzniosła i bezpośrednio nastawiona na ową prawdziwą komunię duchową, która stanowi cel każdego żyjącego”[51].

Celowo przytoczyliśmy więcej wypowiedzi Orygenesa, bo znajdują się w nich najstarsze przejawy systematycznej teologii Eucharystii; charakteryzują je zaś trzy cechy: typologiczna interpretacja Starego Testamentu – niektóre jego przedmioty lub wydarzenia (np. manna czy ofiara Melchizedeka) są figurami Eucharystii; odnosi się je na równi (jeśli nie więcej) do sakramentu słowa Bożego i do Eucharystii; przejawia się w nich ogólnie mentalność platońska, dostrzegająca w rytach sakramentalnych realizacje rzeczywistości duchowych[52].

Dwaj późniejsi przedstawiciele Szkoły Aleksandryjskiej – św. Atanazy i Cyryl Aleksandryjski w nieco innej perspektywie głosili katechezę o Eucharystii: w związku z toczącymi się wówczas sporami chrystologicznymi – z Chrystusem wcielonym Słowem, prawdziwym Bogiem i człowiekiem oraz z Chrystusem posiadającym w jednej hipostazie dwie natury – boską i ludzką, mniej eksponując nie kwestionowaną wówczas przez nikogo rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych; rzecz ciekawa, że żaden z nich nie użył terminu „eucharystia” na oznaczenie Mszy św. lub Ciała i Krwi Pańskiej.

---

[48] Origenes, *In Lucam hom.* 38, 6, SCh 87, 448, PSP 36, 142.

[49] Origenes, *Commentarius in Joannem* XXXII 309, SCh 385, 318-320, tłum. S. Kalinkowski, PSP 28, 166.

[50] Por. Origenes, *In Numeros hom.* 16, 9, SCh 442, 262, PSP 34/1, 170: „Mówimy o sobie, że «pijemy krew Chrystusa» nie tylko w obrządku sakramentalnym, ale i wówczas, gdy przyjmujemy Jego słowa, w których jest życie – zgodnie z tym, co On sam mówi: «Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem» (J 6, 63).

[51] Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 128.

[52] Por. Camelot, *L'Eucharistie dans l'Ecole d'Alexandrie*, s. 84.

Św. Atanazy Aleksandryjski – główny protagonista i obrońca bóstwa Chrystusa w sporach ariańskich, choć szedł śladami eucharystycznej tradycji aleksandryjskiej Klemensa i Orygenesa, to nie wypowiedział się nigdzie szerzej w specjalnym traktacie, a nawet katechezie, na temat Eucharystii, ale tylko przygodnie w swoich pismach polemicznych, a zwłaszcza w swoich pasterskich listach wielkanocnych[53]. Terminu „eucharystia" użył tylko dwukrotnie na oznaczenie składanego Bogu dziękczynienia[54], zaś Mszę św. nazywał „tajemnicami" (*mysteria*) lub *synaksą*, a postacie eucharystyczne – „Ciałem Pańskim", „Ciałem i Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa", „Chlebem Anielskim" , „Chlebem Niebieskim", „Niebieskim Pokarmem" itd. Zgodnie z tradycją aleksandryjską przyjmował rzeczywistą obecność Chrystusa w chlebie i winie po konsekracyjnych słowach (*epiklezie*) kapłana, ale nie zajmował się bliżej wyjaśnianiem samej transsubstancjacji, relacji Mszy św. do Ofiary krzyżowej, czy też ukazywaniem ich ofiarnego charakteru. Na jego wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w chlebie i winie po konsekracji wskazuje m.in. następującą wypowiedź:

> „Zobaczysz Lewitów niosących chleby oraz kielich wina, i składających je na ołtarzu. Dopóki jednak nie wygłosi się [nad nimi] modlitw i wezwań, dopóty nie ma tam nic innego, jak tylko chleb i kielich. Kiedy zaś zostaną [nad nimi] wygłoszone wielkie i cudowne modlitwy, wtedy chleb staje się Ciałem, a kielich Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa [...]. Przystąpmy zatem do celebrowania Tajemnic. Ten chleb i kielich przed modlitwami i wezwaniami są czymś zwyczajnym, ale kiedy zostaną [nad nimi] wygłoszone wielkie modlitwy i święte wezwania, Słowo zstępuje na chleb i kielich, te stają się Jego Ciałem i Krwią"[55].

Jest to fragment jakiejś niezachowanej, a cytowanej przez Eutychiusza (VI w.) atanazjańskiej katechezy mistagogicznej do neofitów. Ostatnie jego zdanie, zaczerpnięte niemal dosłownie z *Euchologionu* Serapiona z Thmuis, nawiązuje do starej, rozpowszechnionej również w Egipcie, tzw. *Logosepiklese*, przypisującej dominującą rolę przy przeistoczeniu, podobnie jak wcześniej przy wcieleniu, Logosowi (Słowu)[56]. W związku z tak pojmowaną epiklezą

---

[53] Por. S. Longosz, *Święty Atanazy o Eucharystii*, w: *Pokarm* nieśmiertelności, s. 77-88; Camelot, *L'Eucharistie dans l'Ecole d'Alexandrie*, s. 85-86; P. Batiffol, *L'Eucharistie: la présence réelle et la transsubstantation*, Paris 1905, 318-325; Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, s. 88, 95-96, 121-124, 283-284, 291-292; tenże, HDG IV/4a 68-69; G. Bareille, DThC V 1140-1141.

[54] Por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 7 i *Historia Arianorum* 39, PG 25, 262B i 704A; zob. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, 581-582; Longosz, *Św. Atanazy o Eucharystii*, s. 77.

[55] Athanasius, *Ad nuper baptizatos*, PG 26, 1325 – wszystkie teksty Atanazego tłum. S. Longosz; zob. Eutychius, *Sermo de sancta Eucharistia*, PG 86, 2401.

[56] Por. *Euchologium Serapionis* 13, 15, ed. Funk II 174-175: „Niech zstąpi Duch Prawdy, Święte Twoje Słowo [*Logos*] na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem Słowa oraz na ten kielich, aby kielich stał się Krwią Prawdy".

i przekonaniem, Atanazy przypomina swoim wiernym, że podczas Eucharystii spożywają Ciało Logosu i piją drogocenną Krew Logosu, że w odróżnieniu od starotestamentalnej Paschy, kiedy spożywano baranka, teraz spożywają Ciało samego Logosu Ojca, a mogą to czynić nawet codziennie. Ciało eucharystyczne jest ciałem „duchowym" Chrystusa Zmartwychwstałego, i z tej racji jest też pokarmem duchowym i zadatkiem nieśmiertelności:

> „Wtedy świętowali nierozumnie przez spożywanie mięsa baranka i namaszczenie jego krwią progów, teraz zaś spożywamy Słowo Ojca (*Patris Verbum comedimus*) i znaczymy wargi naszych serc Krwią Nowego Testamentu, wyznając, że dostąpiliśmy łaski przez Zbawiciela [...]. Sam bowiem nasz Zbawiciel, przechodząc od tego, co było w figurze, do tego, co jest duchowe, obieca! im (Apostołom), że nie będą już spożywać mięsa baranka, ale Jego samego, aby mówił: «Bierzcie, jedzcie i pijcie: to jest ciało moje i krew moja» (Mt 26, 26-28)[57] [...]. Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus jest chlebem anielskim oraz staje się pokarmem świętych, jak sam mówił: «Jeśli nie będziecie spożywać mego ciała i nie będziecie pić mojej krwi [...]» (J 6, 54)"[58].

> „[...] jesteśmy karmieni pokarmem życia i orzeźwiamy naszą duszę Jego drogocenną Krwią, jakoby wodą z jakiegoś źródła [...]. I nie tylko teraz (Wielkanoc) ktoś gasi swoje pragnienie, gdy się do niej zbliża, ale także,. ilekroć ktoś chce, pozwala mu się chętnie, by się zbliżył do Zbawiciela"[59].

> „Również i teraz, moi ukochani, obchodzimy święta wielkanocne, ale zbliżmy się do nich nie jak do dnia smutku lecz raczej radości w Chrystusie, którym się codziennie karmimy (*in Christo quo quotidie vescimur*)"[60].

Charakter ofiarny Eucharystii we Mszy św. starał się Atanazy zaznaczyć m.in. w następujących słowach:

> „Teraz ofiarujemy nie zwyczajnego materialnego baranka, ale Tego prawdziwego, który się za nas ofiarował, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który prowadzony jak owca na zabicie i niemy jak baranek wobec strzygącego (Iz 53, 7), oczyszcza nas swoją drogocenną Krwią, przemawiającą o wiele mocniej niż krew Abla (Hbr 12, 24)"[61].

Zachęcając wiernych w swoich *Listach świątecznych* do przyjmowania Eucharystii w Komunii Świętej Atanazy wskazywał na jej skutki i owoce, wśród których najczęściej wymieniana jest obietnica zmartwychwstania i życia wiecznego oraz wspólna z aniołami i świętymi uczta niebiańska:

---

[57] Athanasius, *Epistula festalis* 4, 3 i 4, PG 26, 1377 i 1379.
[58] Tamże 1, 5, PG 26, 1363.
[59] Tamże 5, 1, PG 26, 1379-1380.
[60] Tamże 13, 7, PG 26, 1418.
[61] Tamże 1, 9, PG 26, 1365.

„Chleb ten, Bracia moi, jest nie tylko pokarmem sprawiedliwych, i nie tylko święci na ziemi żywią się takim chlebem i krwią *(tali pane vescuntur et sanguine*), lecz będziemy go spożywać również w niebie: On jest bowiem w równy sposób pokarmem, jak i Panem wszystkich duchów niebieskich i aniołów, rozkoszą wszystkich władz niebieskich; będzie wszystkim dla wszystkich, a ze swej łaskawości będzie się litował nad wszystkimi. Pan najpierw nam dał chleb aniołów, teraz zaś obiecuje go tym, którzy razem z Nim cierpieli doświadczenia, mówiąc: «Obiecuję wam, jak Mi obiecał mój Ojciec, Królestwo, abyście w Królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz żebyście zasiadali na 12 tronach, sądząc 12 pokoleń Izraela» (Łk 22, 29-30). Z racji godności owej uczty (*cenae*), Bracia moi, jaka będzie zgodność i radość tych, którzy będą jeść przy owym stole. Będą oczywiście spożywać potrawy, ale nie takie, które organizm musi wydalać, ale takie, które dają życie wieczne. Kto będzie tak szczęśliwy, by sobie zasłużyć na zaproszenie na ową boską ucztę? Szczęśliwy zaś ten, kto będzie spożywał chleb w Królestwie Twoim (Łk 14, 15)”[62].

Kilka wreszcie cennych szczegółów dotyczących sprawowania Eucharystii w poł. IV wieku w Aleksandrii i jej okolicach przekazał nam Atanazy przy tłumaczeniu się z oskarżenia przez arian[63], że nakazał napaść na Ischyrasa celebrującego Mszę św. w prywatnym domu w Mareocie, wywrócić jego ołtarz, zniszczyć kielich ofiarny i spalić księgi liturgiczne, za co został deponowany w 355 r. przez synod w Tyrze.

Czwartym wreszcie przedstawicielem Szkoły Aleksandryjskiej, w którego nauczaniu teologia Eucharystii, według badaczy, miała osiągnąć swój szczyt, był **Cyryl Aleksandryjski**[64]. I on nie napisał jednak żadnego traktatu o Eucharystii, ale uczył o niej tylko przygodnie w swoich komentarzach biblijnych oraz w pismach dogmatycznych i polemicznych. Nie nazywał jej jednak nigdy „eucharystią”, ale zgodnie z późniejszą tradycją aleksandryjską – „eulogią” lub „eulogią mistyczną”, a uczestnicząc w sporach chrystologicznych

[62] Tamże 7, 8, PG 26, 1395; zob. także tamże 7, 5, PG 26, 1393; *Epistula ad Serapionem* 4, 19, PG 26, 665C-668A.

[63] Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 11-12 i 17 oraz 83, PG 25, 265-269 i 276 oraz 396-397, tłum. J. Ożóg, PSP 21, 104-105 i 108 oraz 161.

[64] O Eucharystii u Cyryla Aleksandryjskiego zob.: M. Michaud, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie*, „Revue Internationale de Théologie” 10 (1902) 599-614, 675-692; J. Mahé, *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, RHE 8 (1907) 677-696; A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn 1910; H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, 185-218; Batiffol, *L'Eucharistie: la présence réelle et la transsubstantiation*, s. 454-480; Camelot, *L'Eucharistie dans l'Ecole d'Alexandrie*, s. 86-91; Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, s. 313-317; tenże, HDG IV/4a 112-115; G. Bareille, DThC V 1162-1165; J.M. Szymusiak, SWP 488-489; Starowieyski, *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, s. 54-61; S. Longosz, *Mistyczna Eulogia w nauczaniu Cyryla Aleksandryjskiego*, w druku.

i w polemice z Nestoriuszem, uściślił jej teologię, podkreślając mocno, że jest ona Ciałem i Krwią Słowa (*Logosu*) pochodzącego od Ojca.

Podobnie, jak jego aleksandryjscy poprzednicy, przyjmował rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, ucząc, że następuje ona po tajemniczej przemianie (*metapoiein*) chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, której dokonuje Wszechmocny Bóg, czego dowodem są słowa Zbawiciela: „To jest Ciało moje, to jest Krew moja". Chleb i wino nie są już po niej tylko zewnętrznymi figurami (*typoi*), ale zostały przemienione w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. Ciało bowiem Chrystusa zostało uświęcone mocą Słowa, z którym się zjednoczyło, a w następstwie sprawiło, że uświęca ono i jednoczy się z tymi, którzy je przyjmują. Chrystus jest obecny pod każdą cząstką Eulogii i to trwale, dlatego też dzieląc ją nie dzielimy bynajmniej Chrystusa, ale jest On cały w każdej z nich; ta Jego obecność w Eulogii nie jest tylko chwilowa, w momencie przyjmowania, ale permanentna; nie dostrzegamy jej zmysłami, ale tylko w sposób mistyczny[65]:

> „Jezus jest bowiem z natury życiem jako zrodzony z żyjącego Ojca. A w nie mniejszym stopniu życiodajne jest także święte Jego Ciało, złączone i w pewien niewysłowiony sposób zjednoczone ze Słowem, dzięki któremu wszystko żyje. Dlatego uważamy, że jest to Ciało Słowa i że ze Słowem stanowi jedno. Są bowiem nierozłączne po wcieleniu, oprócz tego jednego tylko, że, jak wiemy, Słowo, które pochodzi od Ojca, i świątynia (ukształtowana w łonie) Dziewicy nie są tym samym z natury. Ciało nie jest współistotne ze Słowem Bożym, jest z Nim wszakże jednym przez współbycie i niewysłowione zjednoczenie. A skoro ciało Zbawiciela stało się życiodajne jako zjednoczone z Tym, który jest z natury życiem, to znaczy ze Słowem Bożym, to i my, gdy Je spożywamy, mamy w sobie życie, gdyż i my jesteśmy zjednoczeni z tym Ciałem tak, jak On z mieszkającym w nim Słowem"[66].

> „Jeśli ktoś nie wyznaje, że ciało Pana jest ciałem dającym życie i własnym ciałem samego Słowa z Boga Ojca, ale ciałem kogoś innego niż On, jakby złączonym ze Słowem godnością, albo mówi, że jest ono jedynie jakby Bożym mieszkaniem, a nie raczej, jak powiedzieliśmy, ciałem dającym życie, ponieważ stało się ono ciałem własnym Słowa mogącego wszystko ożywiać – niech będzie wyklęty"[67].

Ciałem zatem Słowa (*Logosu*) oznacza Cyryl Jego człowieczeństwo; to Ono jest przekazicielem życia, i dlatego człowieczeństwo Słowa jest

---

[65] Por. Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* XI, PG 74, 528B; XII, PG 74, 660BC; *In Matthaeum* 26, PG 72, 452; *In Lucam* 19, PG 72, 912; *Epistula ad Calosyrium*, PG 76, 1076A; *Adversus Nestorium* 4-7, PG 76, 189-208; *De adoratione* 7, PG 68, 501.

[66] Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* IV 2, PG 73, 577-580, tłum. K. Augustyniak, w: Starowieyski, *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, s. 56-57.

[67] Cyrillus Alexandrinus, *Anathematismi* 11, tłum. A. Baron, ŹMT 24 (DSP 1), 157.

człowieczeństwem Syna Bożego, jest z Nim „istotowo" zjednoczone. A więc komunia z ciałem Chrystusa w Eucharystii jest uczestnictwem w samym życiu Słowa; Jego człowieczeństwo jest „narzędziem" bóstwa. Tajemnice wcielenia i tożsamość Słowa stanowią moc Eucharystii[68].

Cyryl Aleksandryjski przypomina również, że Eucharystia jest czystą i bezkrwawą ofiarą, w której ofiarowany jest Chrystus. Ofiarę tę składa się każdego dnia po całym świecie i trwać będzie aż do skończenia świata, heretycy jednak nie mają prawa do jej składania:

> „Wszędzie kościoły, pasterze, nauczyciele, wykładowcy, wprowadzają w tajemnice i święte ołtarze, i Baranek składany jest w sposób rozumny przez świętych kapłanów w Indiach i w Etiopii"[69].

> „Malachiasz mówi o pojawieniu się naszego Zbawiciela i o tym, że będzie wtedy złożona Bogu ofiara czysta i bezkrwawa. Ustaną wtedy występki wszystkich, grzech zostanie zniesiony, a mieszkańcy ziemi zostaną wtedy przekształceni do nowego życia"[70].

Cyryl Aleksandryjski często również wskazywał na liczne owoce, jakimi Eulogia Mistyczna obdarza tych, którzy ją przyjmują[71]. Oprócz tych tradycyjnie wymienianych, jak uświęcenie i gwarantowanie życia wiecznego, Cyryl bardzo mocno podkreślał uczestnictwo i zjednoczenie z Chrystusem, i to nie tylko w sposób duchowy *(pneumatikos*), ale i fizyczny, cielesny (*somaticos*), na podobieństwo dwóch kawałków wosku, które rozgrzane na ogniu, stapiają się w jedno fizycznie (*physike henotes*), lub na podobieństwo zaczynu, który zakwasza całe ciasto, sprawiając, że Chrystus jest w nas, a my w Chrystusie:

> „«Kto spożywa moje Ciało – mówi – i Krew moją pije, trwa we mnie, a ja w nim». Kiedy ktoś stopi razem dwa kawałki wosku, ujrzy, że jeden kawałek jest całkowicie w drugim. W podobny sposób, sądzę, i ten, kto przyjmuje Ciało Chrystusa, naszego Zbawiciela, i kto pije cenną Krew Jego, stanie się, jak On sam to mówi, jednym z Nim, tak z Nim zlany i złączony przez to uczestnictwo, że sam będzie w Chrystusie, a Chrystus będzie w nim. Mniej więcej tej samej nauki udzielił nam Chrystus także w Ewangelii według Mateusza, gdzie powiada: «Królestwo niebieskie podobne jest do zaczynu, który pewna kobieta wzięła i włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasiło»

---

[68] Por. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 128.

[69] Cyrillus Alexandrinus, *In Sophoniam* 2, 39, PG 71, 1008, tłum. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła Wschodniego*, s. 61.

[70] Cyrillus Alexandrinus, *In Malachiam* 12, PG 72, 297, tłum. M. Starowieyski, jak wyżej, s. 60; zob. też: *In Lucam* 5, 14, PG 72, 905; *Glaphyra in Leviticum*, PG 69, 552; *Adversus anthropomorphistas* 12, PG 76, 1097; *De adoratione* 10, PG 68, 725.

[71] Por. np. Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* XI 11, PG 74, 556-577; XII, PG 74, 677; *In Matthaeum* 26, PG 72, 452; *In Lucam* 22, PG 72, 905; *Adversus Nestorium* 4, PG 76, 189-208; *Anathematismi* 2, PG 77, 121; *Apologeticus contra Orientales* II, PG 77, 373, itd.

(Mt 13, 3) [...]. Jak mówi św. Paweł, «że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza» (1Kor 5, 6), tak i najmniejsza cząstka Eulogii łączy ze sobą całe nasze ciało i napełnia je własną mocą. W ten to sposób Chrystus jest w nas, a my w Nim, bo prawdziwie można powiedzieć, że zaczyn jest w całym cieście, a – stosując te same słowa – także i ciasto jest w całym zaczynie"[72].

„«Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba» (1Kor 10, 16-17). Ciało człowieka, jeśli chodzi o własną naturę, nie może być ożywicielem. Również zwyczajna krew ludzka sama przez się i według siebie nie ma siły ożywienia. Ożywia natomiast Ciało Chrystusa i droga Krew, bo Bóg tylko może dawać życie temu, co życia potrzebuje. A więc Bogiem jest Chrystus, bo Ciało Jego daje życie"[73].

„«Chlebem, który Ja dam, jest moje Ciało za życie świata» (J 6, 51). Pan nasz, Jezus Chrystus, bowiem żywi nas na życie bez końca przykazaniami pobożności i błogosławieństwem uczty mistycznej. On bowiem sam z siebie jest ową boską manną, prawdziwie dającą życie. A ten, kto ją pożywa, wolny jest od zepsucia i ominie go śmierć, której nie uniknęli ci, którzy jedli mannę widzialną. Nie jest to bowiem tylko figura zbawienna, ale stanowi wyraz prawdy"[74].

Nie bez celu przytoczyliśmy wyżej wiele konkretnych wypowiedzi na temat Eucharystii czterech głównych przedstawicieli Szkoły Aleksandryjskiej, aby jak najlepiej przybliżyć, jak w niej ją przy inicjacji rozumiano, celebrowano, przyjmowano, i jakie owoce jej przypisywano. Ujmuje to syntetycznie Marino Qualizza: „Wkład Szkoły Aleksandryjskiej, rozciągnięty na przestrzeni kilku wieków, jest znaczący, ponieważ dostarczył przynajmniej dwa możliwe wyjaśnienia problemu. Wymiar „duchowy" Eucharystii powinien zawsze pozostawać na pierwszym planie, zgodnie z tym, co zostało powiedziane w J 6, 63: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda [...]. Drugie wyjaśnienie jest nie mniej ważne. Uwydatniona w nim została moc zbawcza Eucharystii na fundamencie wcielenia i prawdziwości człowieczeństwa Jezusa, zawsze widzianego w jedności osobowej Słowa, początku każdego zbawienia i ubóstwienia"[75].

Z tej krótkiej prezentacji dociera do nas cenny wizerunek Eucharystii. I chociaż o Eucharystii twórcy Szkoły Aleksandryjskiej nie wszystko powiedzieli, to została zbudowana przez nich nośna struktura, pozostająca

[72] Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* IV 2, PG 73, 584BD, tłum. K. Augustyniak, w: Starowieyski, *Ojcowie Kościoła Wschodniego*, s.57-58.

[73] Cyrillus Alexandrinus, *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas*, PG 76, 1281, tłum. W. Kania, PSP 18, 125.

[74] Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 465, tłum. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła Wschodniego*, s. 60.

[75] Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 129.

w harmonii z Objawieniem i może być ona inspiracją w działalności katechetycznej i ewangelizacyjnej.

III. EUCHARYSTIA A MISJA KATECHETYCZNA

Z ideowej spuścizny katechetycznej Szkoły Aleksandryjskiej płyną dla dzisiejszej praktyki katechetycznej ważne wskazania. Po pierwsze, jej wkład jest znaczący dlatego, ponieważ, jak zauważa Marino Qualizza, dostarczył ważnego wyjaśnienia problemu Eucharystii, zwłaszcza jej wymiaru duchowego. Jednakże znaczenie duchowe Eucharystii nie może prowadzić jedynie do zwyczajnego uduchowienia człowieka, ale do sakramentalnego uwypuklenia tej największej tajemnicy[76]. Bezcenne jest ponadto uwrażliwienie na moc zbawczą Eucharystii, dla której sprawą prymarną było wcielenie i prawdziwość człowieczeństwa Jezusa, widzianego zawsze w jedności osobowej Słowa. Ważnym było także zainicjowanie praktyki, że najlepszym dniem celebrowania Eucharystii jest niedziela, choć z upływem czasu sprawowano ją również w dni powszednie. Kluczem organizacyjnym do tego były początkowo wyjątkowe okoliczności, jak rocznica męczeństwa, później wybrane dni tygodnia, by u schyłku starożytności chrześcijańskiej uczynić z tego praktykę codzienną[77]. Po czwarte można potwierdzić na podstawie zachowanych źródeł, że uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii było od samego początku traktowane jako nieodzowny element chrześcijańskiego życia[78], a uczestnictwo w Eucharystii wiązało się z jej przyjmowaniem, co wymagało właściwego przygotowania duchowego[79]. Za świętego uznawano chrześcijanina, który nie był w kolizji z dyscypliną gminy chrześcijańskiej oraz nie ciążyła na nim żadna dyscyplinarna kara. Z czasem „do Komunii świętej mógł z czystym sumieniem przystąpić ortodoksyjny chrześcijanin, żyjący według moralności wynikającej z Ewangelii”[80].

Przekaz Aleksandryjskiej Szkoły katechetycznej na temat Eucharystii winien trwać w edukacji religijnej we współczesnych szkołach, posiłkując się nauczaniem Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 roku: „To, co dokonało się na terenach starożytnej chrystianizacji w dziedzinie sztuki kościelnej i dyscypliny liturgicznej, rozwija się […], dostosowując się do zmieniających się warunków czasu i przestrzeni. Eucharystia zapewnia pokarm nie tylko pojedynczym osobom, lecz całym ludom, i kształtuje kultury inspirujące się chrześcijaństwem”[81]. Znacząca jest jednak przestroga: „Potrze-

[76] Por. tamże.

[77] Por. Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, s. 332.

[78] Tamże.

[79] Już najstarsze pismo chrześcijańskie *Didache* (10, 6) stwierdza krótko: „Kto święty niech przystąpi, kto nim nie jest, niech czyni pokutę”.

[80] Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, s. 333.

[81] Joannes Paulus II, *Litterae encyclicae „Ecclesia de Eucharistia”* 51, tłum. pol.: Jan Paweł II,

ba jednak, aby to ważne dzieło przystosowania było spełniane z nieustanną świadomością niewypowiedzianej tajemnicy, wobec której staje każde pokolenie. «Skarb» jest zbyt wielki i cenny, żeby ryzykować jego zubożenie czy też narażenie na szwank przez eksperymenty, bądź praktyki wprowadzane bez uważnej oceny ze strony kompetentnych władz kościelnych"[82].

Co z tej nauki zostało w dzisiejszej posłudze katechetycznej? Wydaje się, że w warstwie deklaratywnej bardzo dużo, niestety nieco mniej, w codziennej praktyce. Na synodzie biskupów, dotyczącym Eucharystii ustalono w 2007 r., że należy ją przeżywać jako tajemnicę wiary autentycznie celebrowaną, w pełnej świadomości, że *intellectus fidei* w Kościele pozostaje w pierwotnym związku z czynnością liturgiczną. W tym zaś zakresie refleksja teologiczna nie może nigdy abstrahować od porządku sakramentalnego, ustanowionego przez samego Chrystusa[83]. Jest to bardzo ważna informacja dla dzisiejszego przekazu katechetycznego, który ulegając czasem modnym tendencjom pedagogicznym, zmaga się z pokusą porzucenia kontekstu liturgicznego w nauczaniu o Eucharystii. Z drugiej zaś strony akcja liturgiczna nigdy nie może być rozważana powierzchownie, w oderwaniu od tajemnicy wiary. Źródłem naszej wiary i liturgii eucharystycznej jest bowiem samo wydarzenie: dar, jaki Chrystus uczynił z samego siebie w tajemnicy paschalnej[84].

Do Boga możemy prowadzić katechizowanych jedynie dlatego, że On jako pierwszy wyszedł szukać człowieka; pozwala się także nieustannie odnajdywać w Eucharystii. Na tym właśnie odcinku katecheza ma wiele do zrobienia. Często przemilczając najważniejsze jej konsekwencje, mimo iż jest powołana do budowania wspólnoty wierzących, szkodzi intencji Zbawiciela. Samo sprawowanie sakramentu Eucharystii bardzo często utwierdza świadomość jego absolutnie indywidualnego charakteru, z zagubieniem wymiaru eklezjalnego, pojednania się z Kościołem, jako znaku jednoczącej misji Kościoła wobec świata. Kształtowanie wrażliwości na celebrację Eucharystii, w stylu przekazanym przez aleksandryjską starożytną szkołę katechetyczną, może również kształtować świadomość eklezjalną i prowadzić do jej rozwoju.

Mówiąc o drogach wychowania świadomości eucharystycznej nie można jednak ograniczyć się do katechezy sakramentów, z których wypływa i wokół których kształtuje się życie chrześcijańskie. Oczywiście, wychowanie takie zakłada przekaz dotyczący całokształtu Objawienia, szczególnie w oparciu o Pismo Święte, oraz informację o elementach doktrynalnych, kontestowanych

---

Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia", Tarnów 2003, Wydawnictwo „Biblos".

[82] Tamże.

[83] Por. Benedictus XVI, *Adhortatio Apostolica postsynodalis „Sacramentum caritatis"* (22 II 2007) 34, AAS 99 (2007) 133, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis" do biskupów do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic oraz wszystkich wiernych o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Watykan 2007.

[84] Tamże.

obecnie przez laickie środowiska. Ten też wymiar powinien być szeroko uwzględniony w kolejnych publikacjach.

Artykuł omawiający Eucharystię jako centrum celebracji chrześcijańskiej skupił się na jednym z naczelnych celów całej katechezy – na kształtowaniu świadomości wspólnotowej. W procesie wychowawczym chodzi o dostrzeżenie przez uczniów wewnętrznego związku między przeżywaną coraz częściej przez młodych pustką duchową, a istotą i misją Kościoła, jako znaku i narzędzia jedności oraz wzorcowej wspólnoty ludzkiej, zarówno w wymiarze wertykalnym jak i horyzontalnym. Brak poczucia ważności Eucharystii oraz niewłaściwy sposób jej celebrowania w Kościele Chrystusowym, musi być dostrzeżony jako sprzeczny z jego istotą i misją ewangelizacji jako służby światu na wzór Chrystusa Sługi.

***

Życie ludzkie jest ciągłym poszukiwaniem piękna wiary, która prowadzi do Boga w Eucharystii. Rozjaśnianie znaczenia Eucharystii posiada aktualnie wielkie znaczenie dla osób, które tracą żywy kontakt z Bogiem. Dziedzictwo nauczania o Eucharystii z początków chrześcijaństwa do dziś jest bezcenne, ponieważ pozwala nadal tak wielu ludziom poszukującym Boga znaleźć właściwą ścieżkę, aby dojść do wiary.

THE EUCHARIST AS A CENTER OF CHRISTIAN CELEBRATION IN THE SPIN OF THE ALEXANDRIAN CATECHETICAL SCHOOL

(Summary)

In connection with noticed today decrease of meaning and number of participants of the Eucharistic celebration and disappearance its common and conscious experiences, author of the article in searching inspirations to solve this situation appeals to the Early Christian tradition of the Alexandrian Catechetical School of the III-V century. In this, exactly, school belief in real presence of Christ in the celebration of the Holy Eucharist and awareness of its consequences was a key value. The faced problem is figured out at the three chapters: 1. Eucharist – a celebrated mystery. 2. The Alexandrian Catechetical School in work for modern school of Eucharist (talked through multiple statements, science about Eucharist of aspect of real presence, sacrifice and fruits of experience four most famous its leaders: Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, Athanasius of Alexandria and Cyril of Alexandria); 3. The Eucharist and catechetical mission.

Translated by Sylwia Patyra-Pytka

Ks. Dariusz ZALEWSKI
(Ełk, WSD)

IDEA *CONTEMPTUS MUNDI* U EUCHERIUSZA Z LYONU

Literatura zajmująca się doktryną *contemptus mundi* lub *fuga mundi* jest bardzo obszerna. Już w epoce patrystycznej zajmowali się nią Ambroży, Hieronim, Augustyn, Eucheriusz z Lyonu, Piotr Chryzolog, Fulgencjusz z Ruspe, Leander z Sewilli, Grzegorz Wielki, Kolumban, Izydor z Sewilli czy Eugeniusz z Toledo. Największy jednak rozwój piśmiennictwa poświęconego tematowi *pogardy dla świata* przypada na XI i XII wiek, kiedy to miała miejsce reforma życia monastycznego. Powstały w tym czasie jedne z najsurowszych zakonów jak kameduli, kartuzi i cystersi. Najbardziej znanym pismem z tego okresu, które wywarło wpływ na następne pokolenia, jest dzieło papieża Innocentego III pt. *De miseria humanae conditionis*. Od XIII wieku obserwuje się stopniowe zmniejszanie się zainteresowania tematem *contemptus mundi*, który zostanie podjęty z nową siłą dopiero po Soborze Watykańskim II[1].

Nasze rozważania na temat *contemptus mundi* ograniczymy do twórczości Eucheriusza z Lyonu († 450), u którego ucieczka i wyrzeczenie się świata jest, obok nieustannej kontemplacji Boga na pustyni oraz stałej medytacji Pisma Świętego, podstawą duchowości[2]. Ponieważ *contemptus mundi* nie jest ideą wyizolowaną od otoczenia i świata, dlatego też w celu pełniejszego oglądu i lepszego uchwycenia rozumienia tejże idei u Eucheriusza należy prześledzić kontekst historyczny, w którym żył oraz sytuacje, które mogły ukierunkować jego myślenie.

Nie znamy dokładnej daty i miejsca narodzin Eucheriusza; wnioskując jednak z daty jego śmierci, która miała miejsce ok. 450 r.[3], musiał przyjść na świat w 2. poł. IV wieku[4]. Ożenił się z Gallą, z którą miał dwóch synów: Saloniusza – późniejszego biskupa Genewy i Werana – biskupa Vence[5]. Między 412 a 420 r. opuszcza rodzinne strony i udaje się wraz z żoną i synami na wy-

[1] Por. F. Lazzari, *Il Contemptus mundi nella scuola di S. Vittore,* Napoli 1965, 11-19.

[2] Por. L. Cristiani, *Eucher*, DSp IV 1654-1655; tenże, *Lérins et ses fondateurs*, S. Wandrille 1946, 222-223.

[3] Por. Gennadius, *De viris illustribus* 64.

[4] Niektórzy uczeni sytuują datę urodzin Eucheriusza ok. 380 r., natomiast jako miejsce podają Lyon, tj. miasto, którego w przyszłości zostanie biskupem, por. Cristiani, *Eucher*, DSp IV 1653.

[5] Stolica biskupia Werana nie jest do końca pewna, por. S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, 47, n. 78.

spę Leryn (dzisiejsze Saint-Honorat), gdzie kilka lat wcześniej Honorat postanowił stworzyć ośrodek życia zakonnego[6]. Następnie na jakiś czas przeniósł się razem z żoną na pobliską wyspę Lero (dzisiejsza Sainte-Marguerite), zostawiając swoich synów na wychowanie mnichom z Lerynu[7]. Nie wiemy, ile trwał pobyt Eucheriusza na tej wyspie, możemy sobie jedynie wyobrazić jak wielkie znaczenie miało dla jego późniejszej twórczości życie w odosobnieniu. Po powrocie do Lerynu powstają jego dwa najważniejsze dzieła: *De laude eremi*[8] oraz *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*[9]. Prawdopodobnie w 434 lub 435 r. został mianowany biskupem Lyonu, jednego z najważniejszych miast środkowo-południowej Galii[10]. Z okresu episkopatu pochodzą pozostałe pisma Eucheriusza: dwa traktaty egzegetyczne – *Formulae spiritalis intelligentiae* i *Instructiones*, a także *Passio Acaunensium martyrum*[11]. Wydaje się, że na postawę późniejszego biskupa Lyonu wobec świata miały wpływ trzy czynniki: najazdy barbarzyńców, przekonanie o nieuchronnym końcu świata oraz pozyskanie *summum bonum*.

1. Najazdy barbarzyńców na Cesarstwo Rzymskie. Od połowy II wieku cesarstwo rzymskie coraz częściej padało ofiarą najazdów barbarzyńców. Jednak dzięki polityce cesarzy z dynastii Sewerów, przejęciu władzy przez zawodowych wojskowych – *ekwitów*, a odsunięciu od niej senatorów i wzmocnieniu władzy cesarskiej, potrafiło dzielnie przeciwstawiać się atakom plemion barbarzyńskich. Poważny kryzys zaczął się wraz z wędrówką ludów, spowodowaną przemieszczaniem się na zachód mongolskich koczowników – Hunów. Plemiona germańskie, naciskane przez Hunów, zaczęły przesuwać się na zachód i wkraczać na obszar państwa rzymskiego. Wydarzeniem, które przesądziło o powolnym upadku cesarstwa rzymskiego, była bitwa pod Adrianopolem (obecnie Edirne w europejskiej części Turcji) w 378 roku. Spotkały się w niej

[6] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 44; zob. *D'un monde à l'autre. Naissance d'une Chrétienté en Provence IV^e-VI^e siècle*, w: *Catalogue de l'exposition* (15 septembre 2001 – 6 janvier 2002, Musée de l'Arles antique), ed. J. Guyon – M. Heijmans, Arles 2002², 80.

[7] Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 51, 2; Hilarius Arelatensis, *Sermo de vita Honorati* 22.

[8] Por. *De laude eremi*, PL 50, 701-712, lub CSEL 31, 177-194. Pismo w formie listu, napisane ok. 427 lub 428 r. i skierowane do Hilarego, który powraca na wyspę po asystowaniu Honoratowi w jego podróży na stolicę biskupią w Arles, zob. M. Spinelli, *Introduzione*, w: Eucherio di Lione, *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo*, Roma 1997, 18.

[9] Por. *De contemptu mundi*, PL 50, 711-726. O dacie powstania tego działa, mającego charakter listu i skierowanego do krewnego Waleriana, informuje sam autor, który pisze: „cum ab ortu regni huius centesimus et octogesimus quintus fere supra millesimum vertatur annus" (w. 569-571), tj. w 430 r., zob. S. Pricoco, *Introduzione*, w: Eucherio di Lione, *Il rifiuto del mondo*, Firenze 1990, 14; polski przekład – P. Rzewuski: *O pogardzie świata i jego filozofii*, PRM 9 (1845) 18-50, 97-115.

[10] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 45, n. 70.

[11] Por. *Formulae spiritalis intelligentiae*, PL 50, 727-772, lub CSEL 31, 3-62; *Instructiones*, PL 50, 773-822, lub CSEL 31, 65-161; *Passio Acaunensium martyrum*, PL 50, 827-832, lub CSEL 31, 165-194; S. Pricoco, *Eucherio di Lione*, NDPAC I 1820.

siły wodza wizygockiego Fritigerna i cesarza wschodniorzymskiego Walensa, który zginął w czasie bitwy, zaś jego wojska zostały w niej rozgromione. Był to pierwszy przypadek, kiedy w walce z barbarzyńcami zginął cesarz rzymski[12].

Jeszcze większym wydarzeniem, które wstrząsnęło do głębi całym ówczesnym światem łacińskim, było zajęcie Rzymu przez Gotów pod wodzą Alaryka w 410 roku. Miało ono większe znaczenie natury psychologicznej niż militarnej. Nikt nie był skłonny uwierzyć w to, iż Rzym, stolica całego starożytnego świata, z której władcy przez setki lat rządzili światem, kiedykolwiek upadnie. Pytanie retoryczne wypowiedziane przez św. Hieronima: „Cóż zostanie, jeśli padnie Rzym?", coraz częściej zaczęło pojawiać się na ustach obywateli imperium rzymskiego[13].

Cztery lata wcześniej, pod koniec 406 r., miały miejsce najazdy barbarzyńców na Galię. Naturalna granica imperium, jaką stanowił Ren, została sforsowana przez Wandali, Alanów i Swebów[14]. Spowodowało to w konsekwencji przeniesienie rezydencji imperatorów z Trewiru do Mediolanu oraz przeniesienie w 407 r. prefektury galijskiej i wszystkich instytucji państwowych z Trewiru do Arles. Wraz z najwyższymi władzami prefektury również przedstawiciele arystokracji i senatu galijsko-rzymskiego masowo opuszczali Galię północno-wschodnią, udając się na bardziej bezpieczne południe. W ten sposób w Prowansji gromadziła się arystokracja, która pozbawiona swoich posiadłości szukała stałego miejsca[15].

Jednym z takich miejsc był wspomniany klasztor św. Honorata, założony przez przyszłego biskupa Arles w pierwszych latach V wieku[16]. Według F. Prinza, wielu znanych mnichów przebywających na wyspie Leryn, wywodziło się z rodzin arystokratycznych i przybyło do Prowansji z północnych części Galii[17]. Do tej grupy z pewnością należał sam fundator klasztoru – św. Honorat. Co do Eucheriusza, nie ma żadnej wzmianki o jego pochodzeniu z Galii północnej, jakkolwiek zauważa Prinz, imię to było rozpowszechnione w Trewirze w IV i V wieku, a na południu pojawiło się znacznie później[18].

---

[12] Por. H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk, 2002, 143-156.

[13] Por. Hieronymus, *Epistula* 123, 16, 4, tłum. J. Czuj, ŹMT 63, Kraków 2011; zob. D. Gazda, *Pola Katalaunijskie 451*, Warszawa 2005, 29; Wolfram, *Historia Gotów*, s. 187.

[14] Por. E. Perroy – R. Doucet – A. Latreille, *Historia Francji. Od początku dziejów do roku 1774*, tłum. H. Łochocka, I, Warszawa 1969, 49.

[15] Por. F. Prinz, *Lérins*, DIP V 609; J. Leclercq, *Chrześcijaństwo na Zachodzie*, w: *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, red. B. McGinn – J. Meyendorff – J. Leclercq, tłum. S. Patlewicz – P. Blumczyński, Kraków 2010, 116.

[16] Jako datę powstania klasztoru w Lerynie powszechnie przyjmuje się za L. Tillemontem okres od 400 do 410 r., por. L. de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, XII, Paris 1707, 473 i 676. Dywagacje na temat daty założenia tego klasztoru por. Pricoco, *Isola dei santi*, s. 35-40.

[17] Por. Prinz, *Lérins*, DIP V 610-611.

[18] Por. tamże. Z historykiem niemieckim nie zgadza się S. Pricoco (*L'isola dei santi*, s. 60 i 72),

W swojej pracy habilitacyjnej F. Prinz podejmuje tezę, którą wcześniej wysunął Karl F. Stroheker, że wspólnota w Lerynie stanowiła swego rodzaju „Flüchtlingskloster", czyli schronienie ascetyczne dla arystokracji z północnej Galii, uciekającej przed nadciągającymi barbarzyńcami. Co więcej, sama fundacja klasztoru byłaby motywowana przerwaniem przez plemiona germańskie rzymskiego *limes*, czyli potężnej, ufortyfikowanej strefy na wschód od Renu, powstałej dzięki wysiłkom cesarzy z rodu Flawiuszy[19].

Jak słusznie zauważa jeden z najlepszych znawców historii klasztoru na wyspie Leryn, Salvatore Pricoco, to że powstał on w czasie najazdów plemion germańskich na północną Galię, nie świadczy jeszcze o tym, że wspólnota monastyczna zrodziła się i zawdzięcza swój rozwój wyłącznie masowej migracji jednej grupy społecznej, uciekającej z jednego regionu, na skutek jednego wydarzenia historycznego. Problem jest znacznie bardziej złożony. Jakkolwiek, najazd barbarzyńców pod koniec 406 r. i zakłócenie dotychczasowego porządku głęboko wstrząsnęły świadomością mieszkańców Galii i zrodziły w nich dręczący niepokój[20], to uczony z Sycylii wiąże pochodzenie arystokratyczne ascetów przybyłych do Lerynu z kryzysem wyższej klasy społecznej w V wieku nie tylko w Galii, ale i w całym cesarstwie[21]. Kryzys ten dotyczył władzy oraz roli społecznej. Do tego dochodził kryzys wartości. Niepewność czasów, różnice pomiędzy kulturą barbarzyńców a tradycją Rzymu, w której arystokracja galijska odnajdywała swoją tożsamość kulturalną i społeczną, wszystko to czyniło relatywnymi wszelkie wyznaczniki etyczne, socjalne i polityczne[22].

Kościół w tym czasie jawi się jako instytucja, która wypełnia lukę powstałą po rozbiciu jedności politycznej i administracyjnej Cesarstwa Rzymskiego, proponując nowe formy przynależności społecznej[23]. Szczególną rolę odgrywają tu klasztory, w których znajdują ukojenie wszelkie rozgoryczenia

---

który utrzymuje, iż nie ma dostatecznej liczby materiałów, by zakładać pochodzenie północnogalijskie większości mnichów z Lerynu. Lepiej jest uznać, że wspomniani asceci pochodzili z różnych części Galii. Wcześniej sugerowano również, że Eucheriusz mógł narodzić się w Prowansji – Gouilloud, czy w Lyonie – Tillemont i Cristiani, por. Cristiani, *Lérins et ses fondateurs*, s. 194-195.

[19] Por. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München – Wien 1965, 45-58. Granica na Renie została odtworzona przez Juliana Apostatę, a później Walentyniana I, który ją wzmocnił budując wiele fortów.

[20] Por. S. Pricoco*, Barbari, senso della fine e teologia politica. Su un passo del „De contemptu mundi" di Eucherio di Lione*, „Romano Barbarica" 2 (1977) 227.

[21] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 72.

[22] Por. tamże, s. 62.

[23] Najazdy barbarzyńców przyczyniły się do zatarcia różnic pomiędzy klasami społecznymi, stawiając niewolników w jednym rzędzie z arystokracją. Dobrze to oddaje Pelagiusz, opisując hordy Gotów gotowe do plądrowania *Wiecznego Miasta*, por. Pelagius, *Epistula ad Demetriadem* 30, PL 30, 44AB: „Recens factum est […] cum ad striduale buccinae sonum, Gothorumque clamorem, lugubri oppressa metu domina orbis Roma contremuit. Ubi tunc nobilitas ordo? Ubi certi et distincti illius dignitatis gradus? Permixta omnia, et timore confusa, omni domui planctus, et aequalis fuit per cunctos pavor. Unum erat servus et nobilis. Eadem omnibus imago mortis".

i rozczarowania arystokracji zachodniej[24]. Porównywane są one bardzo często do bezpiecznego portu, do którego mogą schronić się rozbitkowie, uciekając przed żywiołami tego świata. Także Eucheriusz korzysta z tej metafory:

> „Circumfer oculos et de pelago negotiorum tuorum velut in quendam professionis nostrae portum prospice proramque converte. Unus hic portus est, in quem nos ab omni fluctuantis saeculi iactatione referamus, quem inter irruentes mundi turbines fessi petamus. Huc cunctis confugiendum est qui frementis saeculi tempestate vexantur; hic statio fidissima et quies certa; hic late recessus exclusis fluctibus silet; hic blanda tranquillitas, serenum renitet; huc cum fueris delatus, tuto navis tua post inanes labores hic ad crucis ancoram fundata retinebitur"[25].

W odróżnieniu od innych środowisk monastycznych, życie ascetyczne na wyspie Leryn, jest przedstawione przez Eucheriusza niemalże w sposób sielankowy. Nie ma tu przesadnych heroizmów, nadludzkich wysiłków, cierpienia, nieustannej walki z demonem lub wrogim środowiskiem, jak to ma miejsce chociażby w tradycji wschodniej. Erem leryński oferuje bezpieczeństwo, pokój i azyl dla tego, kto ucieka przed światem i jego zasadzkami[26].

Tak przedstawiona wizja klasztoru zapewne zachęcała licznych uciekinierów z północy Galii do szukania schronienia w przyjaznych murach eremu na wyspie. Niewątpliwie również Eucheriusz znalazł się w tym gronie, zmuszony do migracji z powodu rozpadu Imperium i poszukiwania miejsca, gdzie mógłby bezpiecznie prowadzić życie duchowe[27]. To właśnie «Rhonemönchtum», szczególnie w wydaniu leryńskim, charakteryzował się ascetyzmem najlepiej zorganizowanym, o wielkiej kulturze, zamkniętym na wszelkiego rodzaju elementy folklorystyczne i cudowne[28].

---

[24] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 64.

[25] Eucherius, *De contemptu mundi*, introduzione, testo critico e commento di S. Pricoco, Firenze 1990, ww. 828-839 (posługujemy się także dostepnym wydaniem J.P. Migne'a), PL 50, 726C; zob. Eucherius, *De laude eremi* 42, ed. S. Pricoco, Catania 1965, 468-472: „Lirinum meam honore complector, quae procellosi naufragiis mundi effusis piissimis ulnis receptat venientes ab illo, saeculi flagrantes aestu blande introducit sub umbras suas, ut illic spiritum sub illa interiore domini umbra anheli resumant", lub CSEL 31, 192.

[26] Por. S. Pricoco, *Egredere de terra tua. La fortuna di Gen. 12.1 nella prima cultura monastica*, w: *De Tertullien aux Mozarebes. Mélanges J. Fontaine*, ed. L. Holtz – J.Cl. Fredouille, t. 1, Paris 1992, 130; zob. tenże, *Isola dei santi*, s. 164-165.

[27] Por. N.K. Chadwick, *Poetry and letters in early Christian Gaul*, London 1955, 160. O tym, jak wielki popłoch siały wśród mieszkańców Galii najazdy barbarzyńców, możemy przekonać się na przykładzie współczesnego Eucheriuszowi Rustyka, biskupa Narbonne, który przerażony wydarzeniami w kraju prosił papieża Leona o pozwolenie na opuszczenie stolicy biskupiej i udanie się w miejsce odosobnione, por. tamże.

[28] Por. S. Pricoco, *Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel sermo De vita Honorati di Ilario d'Arles*, w: *Monaci, filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina 1992, 59.

2. Przeświadczenie o nadchodzącym *finis mundi*. Idea *contemptus mundi* była zawsze łączona z ideą *finis mundi.* Motyw klasyczny *Dekadenzidee*, występujący już u Lukrecjusza, Seneki Starszego i Florusa, został później przejęty przez chrześcijan, którzy w katastrofach dotykających Imperium widzieli gniew Boży, skierowany przeciwko poganom za ich krnąbrność i upór. Epidemie, trzęsienia ziemi czy panujący głód, były postrzegane przez nich jako symptomy bliskiego końca świata[29]. Nie dziwi więc fakt, iż najazdy barbarzyńców na Imperium Rzymskie, w tym Galię, były jednym z takich symptomów.

Motyw *contemptus mundi* był zawsze cechą charakterystyczną monastycyzmu, która go wyróżniała w ciągu wieków. Nierzadko łączył się on z napięciem eschatologicznym i oczekiwaniami apokaliptycznymi nieuchronnego końca świata, na który trzeba być przygotowanym. W obliczu „starzejącego się świata", który zdąża do swego końca, pisarze monastyczni zachęcali do porzucenia codziennych zajęć i podjęcia życia zakonnego[30].

Również Eucheriusz w swoim dziele *De contemptu mundi* nakłania współczesnych sobie do porzucenia zawirowań tego świata i szukania pokoju oraz zbawienia w porcie religii. Podczas gdy pierwsza część tego długiego listu jest poświęcona oddawaniu czci Bogu i zatroskaniu o własne zbawienie, to w drugiej autor nieustannie przeciwstawia wielkość Boga nędzy tego świata, który starzejąc się zużywa i jest bliski swego końca:

> „Vix iam hoc habet mundus, ut fallat; periit imago illa rerum, ad decipiendum usque decora. Prius nos seducere vero cogitabat fulgore, non poterat; prope iam non valet et ipsa nos falsa ostentatione corrumpere; solidis bonis carebat, ecce deficit etiam caducis. Non hunc aut ad tempus speciosa ornant aut in posterum mansura confirmant; nisi nosmetipsi decipimus, paene mundus decipere nos non potest [...]. Dissipatas loquimur opes mundi, cum iam ipse mundus, ipse in finem suum vergens, spatiis agatur extremis. Quanto istud maius et gravius est, quod iam ipse non in longum erit? Quid commemoramus attritam eius rem ac supellectilem? Nec immerito in defectum virium aevo consumptus urgetur adminiculisque suis destituitur, cum iam in senium nutanti onere succumbat. Postrema mundi aetas referta est malis tamquam morbis senectus. Visa sunt videnturque iamdudum ista cano saeculo: fames, pestilentia, vastitas, bella, terrores; hi sunt in ultimis iam annis languores sui; hinc saepe illa caeli cernuntur signa motusque terrarum, permutatae temporum vices monstruosaeque animantium fecunditates: quae omnia non adhuc procedentis prodigia sunt temporis, sed iam deficientis"[31].

Temat nadejścia schyłku świata jest tu przedstawiony w pojęciu biologicznym: z wiekiem świat ulega zużyciu i wyniszczeniu. Jego ostatni etap życia

[29] Por. tenże, *Il monachesimo*, Bari 2003, 36.

[30] Por. tamże.

[31] *De contemptu mundi*, ww. 595-603; 605-620, PL 50, 722BD.

jest pełen różnorakich tragedii, podobnie jak starość obfituje w choroby. Takie nieszczęścia jak głód, epidemie, zniszczenia, wojny czy przemoc, są na porządku dziennym. Coraz częściej obserwuje się zjawiska na niebie, trzęsienia ziemi, anomalie związane ze zmianami pór roku, czy narodziny niezwykłych istot. Wszystkie te wydarzenia potwierdzają nieuchronny koniec świata.

To co zdumiewa w argumentacji mnicha z Lerynu, odnoszącej się do kwestii *finis mundi*, to brak wyraźnej konotacji apokaliptycznej. Jedynym odwołaniem do Pisma Świętego w tym przypadku jest passus wzięty z I Listu św. Pawła do Koryntian mówiący o końcu czasów (1Kor 10, 11). Podczas gdy u innych pisarzy galijskich tego okresu, jak Sulpicjusz Sewer, Oriencjusz czy autor *Carmen de providentia*, inwazje barbarzyńców są zwiastunem końca Imperium Rzymskiego i jednocześnie całego świata, to w pismach Eucheriusza nie ma nawet wzmianki o barbarzyńcach. Również odpowiedzialność społeczeństwa za powolny upadek Imperium, spowodowany gniewem Bożym za różnego rodzaju grzechy obywateli, nie znajduje echa w twórczości pisarza z Prowansji[32]. Wszystkie nieszczęścia wymienione przez autora w powyższym fragmencie, które dotykają świat zbliżający się do swego końca, są związane ze sferą materialną rzeczy i zakłóceniem porządku naturalnego. Jedynie wojny angażują odpowiedzialność ludzką, chociaż temat ten nie zostaje rozwinięty. Należy zgodzić się więc z S. Pricoco, który słusznie zauważa, że Eucheriusz „in questo caso appare avere ereditato più dalla tematica classica della «Dekadenzidee», che dalla apocalittica giudaico-cristiana[33].

Obraz chorego świata, przedstawiony w sposób biologiczny przez autora *De contemptu mundi*, wydaje się być jednak, jak podkreśla Pricoco, bardziej hipotezą niż realnym oczekiwaniem końca świata[34]. Wynika to z innego fragmentu tegoż dzieła, gdzie Eucheriusz ukazuje Rzym jako narzędzie, którym posłużyła się Boska Opatrzność dla szybszego i skuteczniejszego szerzenia się chrześcijaństwa na świecie:

> „illa aliquando externa omnia, id est nationes et regna, putasne ob aliud in ditionem ac ius cessisse Romanum et ob aliud magnam partem humani generis in unum transisse populum, nisi ut facilius, tamquam medicamentum per corpus unum, ita per unam gentem fides infusa penetraret et ut capiti ingesta velociter se per membra diffunderet? Alioquin non ita cucurrisset inter crebras et discrepantes ritibus linguisque gentes nec tam longe per novorum semper graduum obiecta transisset. Denique beatus Paulus, per hunc eundem populum disseminans fidem, scribit se «ab Hierosolymis usque ad Illyricum Evangelio Christi cuncta replesse» (Rom 15, 19). Quando autem istud inter

[32] Z autorów galijskich, którzy akcentowali wewnętrzne przyczyny upadku Imperium, należy wymienić Paulina z Noli, Oriencjusza, Salwiana, autora *Carmen de providentia* czy *Epigramma Paulini*, por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 200.

[33] Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 195.

[34] Por. tamże, s. 202.

> nationes aut multitudine innumeras aut immunitate barbaras exstitisset? Inde est quod nunc terra a solis ortu et occasu, ab aquilone et mari Christum resonat, quod ad vitam omnia mundi latera concurrunt, dum fidem Thrax, fidem Libys, fidem Syrus, fidem receptat Hispanus. Magnum ergo ex hoc divinae pietatis argumentum est, quod sub Caesare Octaviano, cum utique Romana possessio verticem tenuit, tunc se Deus terris dedit[35].

Imperium Rzymskie zatem zostało wybrane na miejsce narodzin Chrystusa za panowania Cezara Oktawiana, w momencie, kiedy dominacja Cesarstwa była u szczytu. Dzięki jego rozległości i zjednoczeniu słowo Zbawiciela mogło rozprzestrzeniać się od wschodu do zachodu i od północy do południa, jak lekarstwo w organizmie chorego[36].

Z łatwością można zauważyć w tym fragmencie niektóre z motywów charakterystycznych dla ideologii patriotycznej, zarówno tej rzymskiej jak również, począwszy od IV wieku, chrześcijańskiej. Są nimi ekumenizm Imperium, jego opatrznościowe powstanie i misja, *pax Romana* czy wieczność Rzymu[37]. Nie ma żadnej wzmianki o tragicznej sytuacji, w jakiej znalazło się Imperium, ani o jego stopniowej dekadencji. Przeciwnie, można zaobserwować wiarę w jego przyszłość i w opiekę zapewnioną mu przez Opatrzność Bożą. Taka postawa Eucheriusza nie dziwi, zważywszy na jego przynależność do klasy galijsko-rzymskiej arystokracji, która w czasach późnego antyku charakteryzowała się głębokim patriotyzmem i nastawieniem antybarbarzyńskim. Postawa ta odbiega od rygoryzmu i nastawienia antyświatowego, właściwego innym środowiskom monastycznym, z ich odrzuceniem władzy cywilnej i wizją apokaliptyczną przyszłości[38]. Otrzymawszy solidne wykształcenie klasyczne, mnich z Lerynu wydaje się dążyć do pogodzenia tematyki klasycznej dekadencji świata z chrześcijańskim spojrzeniem na Rzym i jego opatrznościową rolę w historii.

3. Pozyskanie *summum bonum*. W swoim dziele *De contemptu mundi* skierowanym, jak to zostało już wspomniane wcześniej, do krewnego Waleriana, Eucheriusz pragnie go nakłonić do porzucenia świata w celu pozyskania *summum bonum*, które autor już osiągnął:

> „Geminum hoc vinculum quo – confoederantibus nos hinc genere hinc dilectione – conectimur haec me Paulo latius ad te exarare compulit, ut commendarem animo tuo causam animae tuae veramque illam tibi beatitudinem et aeternarum rerum capacem opus nostrae professionis assererem. Nam cum

---

[35] *De contemptu mundi*, ww. 546-568, PL 50, 721C-722A.

[36] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 202-203.

[37] Por. S. Pricoco, *Romanità e teologia politica nel „De contemptu mundi" di Eucherio di Lione*, w: *Monaci, filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina 1992, 118.

[38] Por. Pricoco, *Barbari*, s. 228-229.

te aeque me diligam, necesse est ut summum bonum assequi te tamquam me alterum cupiam"[39].

Nasuwa się tu pytanie, co jest tym najwyższym dobrem, do którego tak gorliwie przekonuje mnich z Lerynu swojego *cognatum*? Istnieją dwie hipotezy, pragnące wyjaśnić intencje, które kierowały autorem podczas pisania *De contemptu mundi*. Pierwsza mówi o zachęcie skierowanej do poganina, aby nawrócił się na chrześcijaństwo. Druga widzi w wysiłkach autora zaproszenie do objęcia profesji monastycznej, najlepiej w Lerynie[40].

Adresat listu, Walerian, należy do części arystokratycznej społeczeństwa. Podkreśla to Eucheriusz już na samym początku, pisząc, że ojciec i teść wynieśli go „in maximos saeculi apices"[41]. Wydaje się ponadto, że list nie jest skierowany tylko do Waleriana, jako realnego i jedynego adresata. *Cognatus* mnicha z Lerynu jest symbolem człowieka wykształconego, bogatego i stojącego u szczytów władzy, który właśnie z powodu tych przymiotów jest bardziej od innych kuszony, by oddać się bez reszty wartościom światowym, odwracając się od tych duchowych, które jedynie mogą zapewnić szczęście na ziemi i wieczne zbawienie[42]. Podstawą argumentacji Eucheriusza, dotyczącej odrzucenia świata, jest nietrwałość rzeczy, do których jest przywiązany oraz znikomość życia ludzkiego.

Pochłonięty pożądliwością bogactwa (*opum voluptas*) oraz pragnieniem zaszczytów (*honorum dignitas*) człowiek nie dostrzega, że obraca się wokół pozorów rzeczy, które są niepewne i przemijające (*transvolantia et caduca*). Bogactwo bardzo rzadko pozyskuje się w sposób uczciwy. Ponadto jest ono przyczyną wielu wad, takich jak chciwość, zarozumiałość czy przemoc, które zdarzają się nawet w gronie rodzinnym[43]. Skoro bogactwo nie przynosi szczęścia, dlatego też lepiej jest porzucić majątki ziemskie i zająć się swoim wnętrzem[44]. Jeśli chodzi natomiast o zaszczyty, to mogą być one pozyskane zarówno przez ludzi dobrych i złych, godnych i niegodnych. Historia pokazuje, że jakakolwiek władza, nawet ta najwyższa, jest przejściowa. Wielcy władcy, którzy kiedyś ustanawiali prawa, by zaspokoić swoje rządze, dzisiaj po nich i po ich bogactwach nie ma już śladu. Wszystko to, co było wielkiego we wspaniałych królestwach, bogactwa czy honory, już nie istnieje.

Eucheriusz jednak nie potępia starań człowieka o honory i bogactwa, podkreślając jedynie, że te zabiegi są źle ukierunkowane. Ponieważ ziemskie za-

[39] *De contemptu mundi*, ww. 7-15, PL 50, 711D.

[40] Za drugą hipotezą, która wydaje się być najbardziej przekonywującą, opowiada się Pricoco (*L'isola dei santi*, s. 145-147), podając przy tym szereg argumentów.

[41] *De contemptu mundi*, ww. 23-24, PL 50, 712D.

[42] Por. Spinelli, *Introduzione*, w: Eucherio di Lione, *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo*, s. 45-46; Cristiani, *Lérins et ses fondateurs*, s. 223.

[43] Por. *De contemptu mundi*, ww. 228-248, 272-273, 273-293, PL 50, 716A-717A.

[44] Por. tamże, ww. 251-252, PL 50, 716C: „Revertere potius in te, ut sis tibi tu carior quam tua".

szczyty i majętności są ulotne, należy cały swój wysiłek skierować ku tym nieprzemijającym, tj. duchowym i niebieskim (*veris opibus, veris honoribus*)[45], które raz osiągnięte nie mogą być utracone.

W *De contemptu mundi* Eucheriusz poświęca także dużo miejsca refleksji nad śmiercią. Jest ona nieodłączną towarzyszką człowieka, z którą spotyka się on codziennie. Podobnie jak fale morskie nakładają się jedna na drugą, by potem rozbić się o brzeg, tak samo pokolenia ludzi nieustannie ocierają się o granicę śmierci. Jednak mimo tego częstego doświadczenia ulotności życia, człowiek o niczym innym tak nie zapomina jak o śmierci[46]. Analizując los człowieka Eucheriusz dochodzi do wniosku, że *dolendus atque miserandus hominis status*[47]. Jego nieszczęście jest jakby zdwojone poprzez podwójną śmierć: z jednej strony nieunikniona śmierć jednostki, ponieważ wszystko co jest na świecie, wcześniej czy później umiera, z drugiej sam świat chyli się ku końcowi[48]. Zachęta do medytacji przemijalności tego świata i wszystkiego, co na nim się znajduje, nie może jednak prowadzić do strachu przed śmiercią. Pomimo tego, że życie jest ulotne i kruche, według Eucheriusza śmierć nie powinna być pojmowana jako całkowite unicestwienie, lecz jako utęskniony moment spotkania z Chrystusem[49].

Ponieważ życie ziemskie jest krótkie i pełne zmartwień, należy więcej czasu poświęcić życiu prawdziwemu, którym jest życie wieczne w niebie. Całą nadzieję więc powinno pokładać się w przyszłości, w życiu, które oczekuje na sprawiedliwych w wieczności. Pragnąc przekonać adresata do swoich racji, Eucheriusz ucieka się do metod typowych dla starożytnej literatury diatrybicznej i filozoficznej, kładąc nacisk na argument korzyści. Na pierwszy plan wysuwa się troska o duszę i własne zbawienie:

> „Quis extruendi, nisi cum fundamenta ieceris, locus est? Superaedificare ceteras utilitates destinanti salus fundamentum est. Cetera quomodo quispiam sequentia addat, si nec prima possederit? Unde succedentium augebitur incrementis, si anteriorum deficiatur exordiis? Quomodo interesse putet beatitudini, cum desit etiam saluti? Indigens vita unde abundare felici vita potest aut quid prodest, si adiciat sibi non habens? Consulendum est anime, de qua et dominus noster Iesus Christus ait: «Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?» (Matth 16, 26). Proinde non potest ulla compendii causa consistere, si constat animae intervenire dispendium. Ubi salutis damnum est, illic utique iam lucrum nullum est. Quomodo enim lucrum capiatur, nisi capiendi sedes inconcussa servetur?

[45] Por. tamże, w. 299, PL 50, 717B. Idea wieczności dominuje w całym dziele Eucheriusza, zob. Cristiani, *Eucher*, DSp IV 1655.

[46] Por. *De contemptu mundi*, ww. 309-310, PL 50, 717C.

[47] Tamże, ww. 641-642, PL 50, 723A.

[48] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 148-149.

[49] Por. *De contemptu mundi*, w. 327, PL 50, 717D: „esse cum Christo".

> Atque idcirco ad illud lucrum verum, ad illud sanctum expetendumque commercium, dum tempus est, properemus"[50].

Mnich z Lerynu podkreśla, że człowiek powinien poświęcić duszy większą troskę niż ciału, gdyż jest ona jego częścią cenniejszą i bardziej użyteczną[51]. Podkreślając wyższość duszy nad ciałem, pierwszą nazywa *domina*, drugie *famula*[52]. Jednak, jak zauważa Pricoco, u Eucheriusza nie ma prawdziwej wrogości do ciała i wszystkiego, co jest związane z cielesnością[53]. Matafora, dotycząca więzów krępujących człowieka nie obraca się u niego ani u pozostałych pisarzy z Lerynu wokół problemu duszy zamkniętej w ciele, lecz odnosi się do świata, który usidla człowieka swoimi pokusami. Podobnie ta podejmująca temat uwolnienia z niewoli nie dotyczy odseparowania duszy od ciała, ale porzucenia świata przez ascetę[54].

Tak jak niepewne są rzeczy, do których jest przywiązany człowiek na ziemi, podobnie złudna i zwodnicza jest mądrość światowa:

> „Quin tu, repudiatis illis philosophorum praeceptis quorum lectioni operam ac ingenium accomodas, ad imbibenda christiani dogmatis studia animum adicis? Illic quoque quo facundia tua atque ingenium exerceatur invenies brevique tibi liquebit quanto haec nostra, id est pietatis veritatisque praecepta, illis philosophorum praeceptis differant. In illis namque eorum praeceptis vel adumbrata virtus vel falsa sapientia, in his vero consummata iustitia, solida veritas continetur...Quod si ad fontes ipsos sacri eloquii scrutator accesseris, ibi tu non exteriora magis quam interiora mirabere. Ita scriptura, dum intrinsecus radiat, velut pretiosissima quaeque gemma in profundum fulgorem considerantium demittit oculos"[55].

Mnich z Lerynu nawołuje do porzucenia zasad filozoficznych opartych na próżności i popisywaniu się, które oferują mądrość pozorną, a skierowaniu się ku Pismu Świętemu i pismom chrześcijańskim, zapewniającym doskonałą sprawiedliwość i pełną prawdę. Filozofowie bowiem nie mogą nauczyć nic pewnego, gdyż nie znając Boga, nie znają pierwszej przyczyny, i w ten sposób oddalają się od początku sprawiedliwości i popadają w inne błędy[56]. Jasne więc jest, że myśliciele ci nie potrafią rozpoznać sprawiedliwości i prawdziwej mądrości[57].

---

[50] Tamże, ww. 87-106, PL 50, 713D-714A; por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 149.

[51] *De contemptu mundi*, ww. 47-49, PL 50, 713A: „Optimum deinde est curam principalem animae impendere, ut quae utilitate prior est, non sit consideratione posterior".

[52] Por. tamże, ww. 73-74, PL 50, 713C: „si recte quidam carnem hanc famulam, animam vero dominam esse dixerunt".

[53] Por. Pricoco, *L'isola dei santi*, s. 150.

[54] Por. tamże, s. 151.

[55] *De contemptu mundi*, ww. 693-702; 785-790, PL 50, 724AB, 725C.

[56] Por. tamże, ww. 706-708, PL 50, 724B: „Ignorantes enim deum et statim ab exordio iustitiae declinantes, consequenti in cetera feruntur errore".

[57] Por. tamże, ww. 713-714, PL 50, 724B: „Unde manifeste ostenditur veram eos iustitiam,

***

Reasumując, z powyższych rozważań można dojść do wniosku, że wszystkie trzy czynniki tj. najazdy barbarzyńców na Cesarstwo Rzymskie, przeświadczenie o nadchodzącym *finis mundi*, jak również pragnienie pozyskania *summum bonum* w większym bądź mniejszym stopniu miały wpływ na kształtowanie się idei *contemptus mundi* u Eucheriusza. W odróżnieniu od Ojców Kościoła z pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa, którzy podkreślając wartości pozytywne świata stworzonego przez Boga jednocześnie zachęcali do odseparowania się od niego na płaszczyźnie emocjonalno-uczuciowej[58], Eucheriusz, jako mnich żyjący radami ewangelicznymi nie mógł nie nawoływać jak tylko do porzucenia świata w sposób definitywny i rzeczywisty. Idzie tu po linii myślenia św. Jana Apostoła, jak również wszystkich ascetów, którzy w sposób szczególny od końca III wieku oprócz ucieczki od świata na sposób duchowy, praktykują radykalne odsunięcie się od dóbr ziemskich[59]. Zafascynowany życiem wielkich mnichów ze Wschodu[60], Eucheriusz pragnie nakłonić swoich czytelników do pójścia w jego ślady i podjęcia życia monastycznego. Jego argumentacja, uzasadniająca zamieszkanie w eremie bazuje na obserwacji świata i jego przemijalności. Wszystko na świecie jest relatywne i ulotne. Rzeczywistości ziemskie, nie tylko są złudne i niepewne, ale jeszcze utrudniają pozyskanie tych niebieskich. Ucieczka od świata i schronienie w eremie wydaje się więc być najlepszym, a nawet jedynym sposobem realizacji chrześcijańskiego życia.

Oprócz motywów religijnych, które kierowały mnichem z Lerynu w jego odosobnieniu od świata, nie można również wykluczyć czynników związanych z sytuacją społeczno-polityczną ówczesnej Galii. Nędza, przemoc, strach czy brak perspektyw na lepsze życie wywołany najazdami plemion germańskich z pewnością nie pozostały bez wpływu na decyzję młodego ojca rodziny, pragnącego zapewnić sobie i swoim bliskim pewną stabilizację życiową.

---

veram sapientiam non videre".

[58] Por. Z. Alszeghy, *Fuite du monde*, DSp V 1588-1592.

[59] Por. J 15, 19; 1J 2, 15. Zupełnie inną postawę wobec świata przyjmuje św. Paweł: zachęca on każdego do „trwania u Boga w takim stanie, w jakim został powołany" (1Kor 7, 24), zob. Alszeghy, *Fuite du monde*, DSp V 1585-1587; *Mondo*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, ed. S. de Fiores – T. Goffi, Torino 1999[7], 1034; P. Siniscalco, *Fuga*, II: *Fuga del mondo*, NDPAC II 2016.

[60] Zgodnie z relacją Jana Kasjana, Eucheriusz nosił się z zamiarem udania się do Egiptu, jednak ostatecznie nie odbył tej podróży, por. *Conlationes* 11 Praef. 1.

DOCTRINE OF CONTEMPTUS MUNDI IN EUCHERIUS OF LYONS

(Summary)

The striving after abandoning the world was constantly accompanied by the ancient Christian spirituality. In monasticism the real abandonment of society is becoming one of the most important factors. Among the great monastic centers the monastery in Lérins plays a significant role in the formation of the spiritual tradition of the „separation" on the West. Eucherius, as one of the Lérins' monks, makes the doctrine of rejection of the world one of the most significant points of his spirituality. One of his works was De contemptu mundi, where the Lérins writer represents an organic conception of the world and puts forward arguments against the world. In this article Eucherius of Lyons idea of contemptus mundi and reasons that could affect his thinking have been analyzed.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Rafał ZARZECZNY SJ
(Roma, Pontificio Istituto Orientale)

EUZEBIUSZ Z HERAKLEI I JEGO *HOMILIA* EFESKA (CPG 6143) Z ETIOPSKIEJ ANTOLOGII PATRYSTYCZNEJ *QERELLOS*

Dawno minęły czasy, w których badacze literatury wczesnochrześcijańskiej zadawalali się recepcją piśmiennictwa przekazanego jedynie za pośrednictwem języków klasycznych, mianowicie greckiego i łacińskiego. Dziś solidne studium nad literaturą patrystyczną, oraz rozwojem doktryny i historią Kościoła wymaga również recepcji tekstów w językach orientalnych: koptyjskim, syryjskim, gruzińskim, ormiańskim i arabskim, gdyż za ich pośrednictwem, niekiedy w sposób wyłączny, zachowała się istotna część patrystycznego dziedzictwa. Wystarczy się tu odwołać do postaci tak ważnej dla rozwoju teologii Kościoła, jak św. Ireneusz z Lyonu: jego *Demonstratio* przechowała się tylko w tłumaczeniu na język ormiański, podobnie jak i zaginiony w ogromnej części grecki tekst traktatu *Adversus haereses*, który jednakże, obok tłumaczenia łacińskiego, posiadamy również w przekładzie ormiańskim oraz we fragmentach syryjskich. Z kolei badania nad Ireneuszową polemiką antywalentyniańską, jak i w ogóle poprawna interpretacja gnozy II i III stulecia, wymagają konfrontacji z oryginalnymi pismami gnostyckimi, które szczęśliwie przechowały się w tłumaczeniu na język koptyjski, m.in. w ramach kolekcji z Nag Hammadi. W tym kontekście prace Księdza Profesora Wincentego Myszora są świetnym przykładem i wzorem do naśladowania.

1. Patrystyczna literatura etiopska. Doniosłość pracy nad literaturą w językach orientalnych odnosi się w pełni także do piśmiennictwa w klasycznym języku etiopskim, zwanym *gyyz* (ግዕዝ *gə'əz*)[1]. Z jednej strony bowiem

[1] Język *gyyz* był mówiony prawdopodobnie aż do czasów dynastii Zague (XII w.). Wypierany stopniowo przez język amharski, ok. XV/XVI stulecia stał się już tylko językiem ksiąg i etiopskiej liturgii. Ogólne wprowadzenia do literatury etiopskiej w języku klasycznym *gyyz* zob. I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932; E. Cerulli, *La letteratura etiopica. L'Oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni*, 3ª edizione ampliata, Firenze – Milano 1968; L. Ricci, *Letterature dell'Etiopia*, cap. I: *Letteratura in lingua ghe'ez*, w: *Storia delle letterature d'Oriente*, ed. O. Botto, Milano 1969, 801-911; R. Beylot, *Langue et littérature éthiopiennes*, w: AAVV, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, spec. 231-255. O samym języku z punktu widzenia językoznawstwa por. artykuły wraz z bibliografią: R. Beylot,

środowisko etiopskie, jako *filia* Kościoła aleksandryjskiego, utrzymywało formalne kontakty z Egiptem i było żywą kontynuacją jego tradycji literackich, z drugiej zaś Etiopia przez długie wieki pozostawała w oddaleniu, a w niektórych okresach nawet w niemal całkowitej izolacji od istotnych wydarzeń dokonujących się w kręgu Cesarstwa. Zaowocowało to powstawaniem i zachowaniem przekładów z chrześcijańskiej literatury greckiej i łacińskiej, początkowo bezpośrednich, w dalszym zaś okresie przez pośrednictwo języka arabskiego. Częstokroć teksty te były poddawane gruntownemu opracowaniu, a nawet przeróbkom na potrzeby rodzimego Kościoła w Etiopii. Ten skomplikowany obraz etiopskiej literatury chrześcijańskiej uzupełnia powszechność zabiegu pseudonimiczności: pisma patrystyczne w wersji *gyyz* otrzymywały niejednokrotnie nowych autorów, niekiedy też pod imieniem wielkich Ojców Kościoła przekazano utwory znacznie późniejsze i rodzime. Bez wątpienia jednak to piśmiennictwo na Rogu Afryki stało się prawdziwą skarbnicą i arką dla wielu tekstów klasycznych, żydowskich i chrześcijańskich, które poszły w niepamięć lub były celowo niszczone, wskutek kolejnych kontrowersji dogmatycznych.

Zasadnicza praca translatorska w środowisku etiopskim odbyła się w dwóch fazach[2]. Pierwszy etap twórczości literackiej wiąże się z procesem ewangelizacji królestwa aksumskiego, której początki przypadają na połowę IV wieku[3]. Zwyczajowo najpierw przełożono teksty biblijne, na początku zapewne ewangelie, a dopiero w następnej kolejności pozostałe pisma Nowego i Starego Testamentu, zwłaszcza Psalmy i Pentateuch. Proces redakcyjny trwał przez cały ten okres, jednak żadnych dokładnych dat, ani jego okoliczności nie potrafimy dziś przedstawić[4]. Mniej więcej w tym samym czasie zaczynają powstawać także przekłady pism Ojców Kościoła[5]. Z tego okresu literackiego, zwanego aksumskim (IV/V-VII w.), charakteryzującego się znaczną liczbą przekładów dokonanych bezpośrednio z języka greckiego, pochodzą

Langue, s. 221-222, oraz S. Weninger, *Gəʿəz*, s. 732-735, w: *Encyclopaedia Aethiopica* (= EAe), hrsg. S. Uhlig, II, Wiesbaden 2005.

[2] Na ten temat zob. G. Haile, *Gəʿəz literature*, EAe II 736-741.

[3] Według Rufina z Akwilei (HE I 9, PL 31, 478-480) pierwszym ewangelizatorem Etiopii miał być niejaki Frumencjusz, który jako dziecko ocalał z katastrofy morskiej, został następnie wychowany na dworze króla Ezany, a ok. 340 r. konsekrowany na biskupa i wysłany z powrotem do Etiopii przez św. Atanazego Aleksandryjskiego, por. K. Stoffregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Turnhout 1990, 11-12; S. Munro-Hay, *Christianity. History of Christianity*, EAe I, Wiesbaden 2003, 717-718.

[4] Por. S. Uhlig – R. Zuuurmond – M.A. Knibb, *Bible: time and context*; *Bible Vorlage*; *Biblical text criticism*, EAe I 563-569.

[5] Obszerniej o przekładach wczesnochrześcijańskiej literatury greckiej na język etiopski zob. A. Teklehaymanot, *Early Christian tradition sources in the Ethiopian Ghe'ez literature*, w: *Miscellanea Aethiopica*; I, Addis Ababa 2000, 237-246; G. Lusini, *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, „Studi Classici e Orientali" 38 (1988) 469-493; Beylot, *Langue*, EAe II 235-237.

tłumaczenia takich pism, jak traktat *O antychryście* Pseudo-Hipolita[6], którego tłumaczenie powstało na bazie tekstu greckiego, lepszego niż ten, jakim dziś dysponujemy, oraz *Pasterz* Hermasa[7] i *Tradycja apostolska*[8], które posiadamy w dwóch redakcjach etiopskich. Wyłącznie w języku *gyyz* w całości zachowały się m.in. tak istotne apokryfy Starego Testamentu, jak *Księga Henocha* (CApVT 61), *Księga Jubileuszów* (CApVT 132), a w ważnej redakcji *Paralipomena Jeremiasza* (CApVT 225). W przypadku nowotestamentowej literatury apokryficznej wymienić należy choćby *List apostołów* (CApNT 22), *Apokalipsę Piotra* (CApNT 317) i *Wniebowstąpienie Izajasza* (CApNT 315)[9]. Środowisko etiopskie było niezwykle wyczulone na tradycję monastyczną[10], stąd w języku gyyz posiadamy m.in. *Żywot św. Antoniego* (CPG 2101), przełożony bezpośrednio z greki jeszcze przed redaktorskim opracowaniem Symeona Metafrasta[11], oraz *Regułę św. Pachomiusza* (CPG 2353), która w Etiopii otrzymała swoje rozszerzenie[12]. Na temat dziejów literatury i samej Etiopii w okresie od upadku cywilizacji aksumskiej aż do czasów dynastii Zague (XII/XIII w.) wiemy bardzo niewiele[13]. Dopiero pod panowaniem jej ostatnich władców, a zwłaszcza wraz z restauracją tzw. dynastii salomońskiej w XIII wieku następuje nowe ożywienie kontaktów z kręgiem cywilizacji europejskiej, a więc także z jej literaturą[14]. W tym czasie zwłaszcza zaczynają powstawać etiopskie przekłady z języka arabskiego. Szczytowy okres pracy translatorskiej przypada na panowanie władców o imionach Amdä Səyon (*regn*. 1314-1344) i Säyfä Arʿad (*regn*. 1344-1371), z którym wiąże się działalność metropolity Abba

---

[6] Por. Ps-Hippolytus, *De antichristo* (CPG 1872); zob. A. Caquot, *Une version ge'ez du traité d'Hippolyte de Rome sur l'Antichrist*, „Annales d'Éthiopie" 6 (1965) 165-214.

[7] Por. Hermas, *Pastor* (CPG 1052); zob. O. Raineri, *Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico*, OCP 59 (1993) 427-464; J.N. Pérès, *Hermas*, EAe III, Wiesbaden 2007, 16-17.

[8] Por. A. Bausi, *Traditio apostolica*, EAe IV, Wiesbaden 2010, 980n; tenże, *La nuova versione etiopica della „Tradizio Apostolica": edizione e traduzione preliminare*, w: *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honour of Tito Orlandi*, ed. P. Buzi – A. Camplani, SEA 125, Roma 2011, 19-69.

[9] Por. mój wstęp do przekładu *Ascensio Isaiae*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, III: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, 135-139.

[10] Por. E. Cerulli, *Il monachismo in Etiopia*, w: *Il monachesimo orientale*, OCA 153, Roma 1958, 259-278 (polski przekład w: *Apoftegmaty Ojców pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie*, red. M. Starowieyski, ŹM 56, Kraków – Tyniec 2011, 17-53); F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*. *Eine Bestandsaufnahme*, Berlin 1971, 145-187.

[11] Edycja niewydanego do dziś etiopskiego tekstu *Gädlä Ǝnṭonəs* w przygotowaniu autora; por. także: O. Meinardus – S. Kaplan, *Anthony, Saint*, EAe I 282-283.

[12] Por. A. Wadi, *Pachomius*, EAe IV 87-89; Starowieyski, *Apoftegmaty*, s. 65-69. Obszerny artykuł na temat etiopskiej literatury monastycznej: A. Bausi, *Monastic literature*, EAe III 993-999.

[13] Na ten temat por. T. Tamrat, *Church and state in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972, 53-68.

[14] Por. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina: storia della comunità etiopica di Gerusalemme*; t. 1-2, Roma 1943; o konsekwencjach eklezjalnych zmian na scenie politycznej Etiopii zob. także Tamrat, *Church and state*, s. 69-72.

Sälama (1348/50-1388/90)[15], oraz króla reformatora Zär'a Yaʿəqob (*regn*. 1434-1468)[16]. Zostały wówczas przetłumaczone lub na nowo zredagowane liczne homilie patrystyczne, m.in. Jana Chryzostoma[17], Efrema Syryjczyka[18] i Jakuba z Sarug[19]. Swoją redakcję etiopską otrzymały też takie pisma jak choćby *Chwała królów*, *Księga tajemnic nieba i ziem*, *Historia Aleksandra*, *Cuda Maryi*, *Dzieje Adama i Ewy*, apokryficzne *Dzieje Apostołów* oraz żywoty wielu świętych „europejskich" i lokalnych[20]. Z języka arabskiego przełożono ponadto *Synaksariusz* Kościoła aleksandryjskiego (*Sənkəssar*)[21], pseudoapostolską kolekcję kanoniczno-liturgiczną *Senodos*[22], wraz z *Klemensem etiopskim* (*Qälemənṭos*)[23], *Testamentem Pana*[24] i *Didaskaliami* (*Didəsqelya*)[25]. Na naszą szczególną uwagę zasługuje antologia patrystyczna *Wiara ojców* (*Haymanotä abäw*), która też stanie się głównym źródłem wiedzy patrystycznej i podręcznikiem dogmatyki etiopskiej. W jej skład wchodzą fragmenty homilii, listów pasterskich i innych dokumentów patrystycznych, dedykowanych zwłaszcza tajemnicy Trójcy Świetej i misterium Wcielenia, zawsze w duchu potwierdzenia doktryny jednej natury[26]. Polemiczny i antyheretycki charakter ma również *Księga tajemnic* (*Mäṣḥafä məśṭir*), autorstwa niejakiego Giyorgisa z Sägla[27], oraz *Skarbiec wiary* (*Mäzgäbä haymanot*), czyli anonimowa historia czterech soborów z perspektywy monofizyckiej[28]. Jakkolwiek obie te

[15] Por. A. van Lantschoot, *Abbä Salämä; métropolite d'Éthiopie (1348-1388) et son rôle de traducteur*, w: *Atti del Convegno Internationale di studi etiopici (Roma 1959)*, Rome 1960, 397-401; P. Marrassini, *Sälama*, EAe IV 488-489 (wraz z wykazem pism, których przekład tradycja etiopska przypisuje bezpośrednio samemu metropolicie).

[16] Por. Cerulli, *La letteratura etiopica*, s. 30-116.

[17] Por. W. Witakowski, *John Chrysostom*, EAe III 293-295.

[18] Por. S. Weninger, *Ephrem*, EAe II 331-332.

[19] Por. W. Witakowski, *Jacob of Serug*, EAe II 262-263.

[20] O etiopskiej literaturze apokryficznej tłumaczonej z języka arabskiego por. także Beylot, *Langue*, s. 237-239.

[21] Por. G. Collin – A. Bausi, *Sənkəssar*, EAe IV 621-623; G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. Ét at actuel de la question*, AnBol 106 (1988) 273-317.

[22] Por. A. Bausi, *Senodos*, EAe IV 623-625.

[23] Por. A. Bausi, *Qälemənṭos*, EAe IV 251-253 (wraz z bibliografią).

[24] Por. A. Bausi, *Testamentum Domini*, EAe IV 927-928; tekstu tego nie należy mylić z etiopskim *Testamentem Pana w Galilei*, zob. R. Zarzeczny, *Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa w Galilei* (*Testamentum Domini Nostri Jesu Christi in Galilea*, CApNT 22), VoxP 20 (2000) t. 38-39, 595-602.

[25] Por. A. Bausi, *Didəsqelya*, EAe II 154n.

[26] Por. Cerulli, *La letteratura etiopica*, s. 140-141; antologia ta, jakkolwiek bardzo popularna w Etiopii, do dziś oczekuje na wydanie krytyczne i opracowanie naukowe, por. A. Wion – E. Fritsch, *Haymanotä abäw*, EAe II 1073-1075.

[27] Por. G. Colin, *La notice sur Nestorius du Maṣḥafa Mesṭir de Georges de Seglā*, OC 50 (1984) 107-125; P. Piovanelli, *Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien*, w: *La controverse religieuse et ses formes*, éd. A. Le Boulluec 1994, 189-228; A. Bausi, *Maśṭir: Mäṣḥafä məśṭir*, EAe III 941-944.

[28] Por. E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, t. 2: *La storia dei Quattro Concili*

antologie obficie czerpią z materiału patrystycznego, to wiążą się już jednak zarówno z rodzimymi herezjami, jak i z dyskusją teologiczną, która wybuchła w Etiopii po przybyciu jezuitów w 2. poł. XVI wieku.

Jak więc widzimy w środowisku etiopskim, oprócz pojedynczych tekstów, funkcjonowały też całe antologie patrystyczne, pochodzące zarówno z pierwszego jak i z drugiego okresu literackiego. Niewątpliwie, jednym z najważniejszych zbiorów jest antyczna kolekcja, przekazana pod imieniem świętego Cyryla Aleksandryjskiego, stąd jej etiopska nazwa: *Qerəllos* ቄርሎስ[29]. Zasadnicza część kolekcji została przełożona bezpośrednio z języka greckiego jeszcze w okresie aksumskim, zapewne w V lub raczej na początku VI stulecia[30]. W obecnej swej postaci[31] stanowi ona zbiór 29 pism patrystycznych o charakterze chrystologicznym i polemicznym, związanych z Soborem Efeskim (431)[32] i jego bezpośrednimi następstwami, do czego w późniejszym okresie dodano jeszcze kilka innych pism. Księga ta była w użyciu nieomal od zarania chrześcijaństwa w Etiopii, jako najstarszy „podręcznik" teologii dogmatycznej i patrystyki zarazem[33].

Na pierwszą część tej antologii, ułożonej prawdopodobnie w Aleksandrii niedługo po Soborze Efeskim, składają się tłumaczenia 18 pism, a są to przede wszystkim trzy traktaty chrystologiczne Cyryla Aleksandryjskiego: *De recta fide ad Theodosium imperatorem* (CPG 5218)[34], *Prosphoneticus ad*

---

et altri opuscoli monofisiti, ST 204, Città del Vaticano 1960.

[29] Por. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, s. 17-18; Cerulli, *La letteratura etiopica*, s. 26-27; Lusini, *Appunti sulla patristica*, s. 469-471; Beylot, *Langue*, s. 235-237; A. Bausi, *Qerəllos*, EAe IV 287-290. Wydanie krytyczne w całości opracował B.M. Weischer, publikując poszczególne części antologii wraz z niemieckim przekładem w serii *Äthiopische Forschungen* (F. Steiner Verlag, Stuttgart – Wiesbaden 1968-1980).

[30] Por. Bausi, *Qerəllos*, s. 288, który przedstawia również implikacje językowe oraz tło historyczne tłumaczenia antologii. Obszerniej na temat datacji *Qerəllosa* oraz związanej z tym dyskusji zob. artykuł B.M. Weischer, *Der Dialog «Dass Christus Einer ist» des Cyrill von Alexandrien*, OC 52 (1968) 122-131; o terminologii teologicznej w etiopskich tekstach św. Cyryla zob. B.M. Weischer, *Die christologische Terminologie des Cyrill von Alexandrien im Athiopischen*, w: *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Rom 1967, 733-741, oraz B.M. Weischer, *Historical and Philological Problems of the Axumitic Literature (especially in the Qérellos)*, „Journal of Ethiopian Studies" 9 (1971) 83-93.

[31] Do natury tradycji piśmiennictwa etiopskiego należy unikatowy charakter każdego rękopisu. Dotyczy to nie tylko wariantów w obrębie danego tekstu, ale także zawartości i układu treści każdego rękopisu, w przypadku powielania wielu dokumentów. Stąd poszczególne manuskrypty będące zbiorami wielu tekstów różnią się między sobą niekiedy w sposób istotny, por. S. Uhlig – A. Bausi, *Manuscripts*, EAe III 738-744.

[32] O roli Soboru Efeskiego i jego teologicznych implikacjach w literaturze etiopskiej por. A. Bausi, *Ephesus, Councils of*, EAe II 329-331.

[33] Por. Cerulli, *La letteratura etiopica*, s. 26.

[34] Wydanie tekstu etiopskiego B.M. Weischer, *Qērellos I: Der Prosphonetikos „Über den rechten Glauben" des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Afrikanistische Forschungen 7, Glückstadt 1973.

Reginam (CPG 5219)[35], oraz dialog *Quod Christus sit unus* (CPG 5228)[36]. Zbiór zawiera także tłumaczenia mów Cyryla: *Homilia II* (CPG 5246), *Homilia V* (CPG 5249), *Homilia VI* (CPG 5250), *Homilia XVI de concordia Ecclesiarum* (CPG 5260), oraz homilie innych Ojców greckich, a mianowicie: *Homilia III* Teodota z Ancyry (CPG 6127), *Homilia* Akacjusza z Melitene (CPG 5792) i *Homilia* Reginusa z Salaminy (CPG 6486). Pięć homilii w tej części antologii *Qerəllos* ma wartość szczególną, gdyż zachowały się tylko i wyłącznie w przekładzie na język etiopski: ich greckie oryginały zaginęły, brak też innych ich wersji językowych. Są to następujące mowy[37]: Teodota z Ancyry (CPG 6132)[38], Firmusa z Cezarei (CPG 6121), Juwenalisa z Jerozolimy (CPG 6712), Sewera z Synady (CPG 6145) i Euzebiusza z Heraklei (CPG 6142). Pierwszą część zbioru uzupełniają trzy listy związane z Soborem Efeskim: list Jana z Antiochii do Cyryla Aleksandryjskiego (CPG 6310), list Cyryla do Jana (CPG 5339) oraz list Soboru Efeskiego do Jana z Antiochii; ten ostatni dokument, podobnie jak wspomniane wyżej homilie, istnieje również jedynie w wersji etiopskiej[39].

Druga część antologii powstała być może także w Aleksandrii i została dołączona do istniejącej już wcześniejszej kolekcji przez etiopskich tłumaczy i kompilatorów[40]. Zawiera ona siedem pism, które uważano za znaczące dla dyskusji chrystologicznej i trynitarnej, nawet jeśli nie były bezpośrednio związane z kontrowersją nestoriańską. Są to mianowicie[41]: homilia Epifaniusza z Salaminy, będąca w istocie fragmentem *Anacephalaeosis* (CPG 3765), wyznanie wiary Epifaniusza pochodzące z jego *Ancoratus* (CPG 3744), oraz fragment pierwszej homilii Proklusa z Konstantynopola *De laudibus s. Mariae* (CPG 5800). Ponadto w zbiorze znalazły się[42]: homilia Seweriana z Gabali z jego traktatu *De fide* (CPG 4206), wyznanie wiary Grzegorza Cudotwórcy

---

[35] Por. B.M. Weischer, *Qērellos II: Der Prosphonetikos „Über den rechten Glauben" des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina*, Teil 1: *Einleitung mit christologischem Florilegium*, Äthiopistiche Forschungen (= AeF) 31, Stuttgart 1993.

[36] Por. B.M. Weischer, *Der Dialog „Dass Christus Einer ist" des Cyrill von Alexandrien*, OC 51 (1967) 130-185; tenże, *Qērellos* III: *Der Dialog „Dass Christus einer ist" des Kyrillos von Alexandrien*, AeF 2, Wiesbanden 1977.

[37] Wydanie tekstu etiopskiego homilii z pierwszej części antologii: B.M. Weischer, *Qērellos* IV/1: *Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos*, AeF 4, Wiesbaden 1979.

[38] Polski przekład homilii Teodota wraz z opracowaniem w VoxP 21 (2001) t. 40-41, 519-526.

[39] Tekst nieodnotowany w CPG; por. G. Lusini, *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, „Studi Classici e Orientali" 38 (1988) 469-493; A. Bausi, *Qerəllos*, EAe IV 287, parag. 15.

[40] Por. Bausi, *Qerəllos*, s. 288; B.M. Weischer, *Historical and philological problems of the Axumitic Literature (especially in the Qérellos)*, „Journal of Ethiopian Studies" 9 (1971) 87-88; Lusini, *Appunti*, s. 471.

[41] Por. B.M. Weischer, *Qērellos* IV/2: *Traktate des Epihanios von Zypern und des Proklos von Kyzikos*, AeF 6, Wiesbaden 1979.

[42] Por. B.M. Weischer, *Qērellos* IV/3: *Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien*, AeF 7, Wiesbaden 1980.

(CPG 1764), dwie homilie Cyryla Aleksandryjskiego o Melchizedeku (CPG 5280), znów zachowane tylko w wersji etiopskiej[43].

Trzecia część kolekcji zawiera pisma, które zostały przełożone już z języka arabskiego. Część ta była dołączona do zbioru *Qerəllos* zapewne nie wcześniej niż w XIII/XIV wieku.[44] W jej skład wchodzą następujące pisma[45]: traktat o Melchizedeku, krótka wypowiedź o 318 uczestnikach Soboru Nicejskiego, kalendarium narodzenia i życia Chrystusa, oraz traktat antyheretycki przeciwko arianom, chalcedończykom, nestorianom, Sewerowi z Antiochii, macedonianom i Pawłowi z Samosaty. Niektóre rękopisy zawierają ponadto krótką biografię Cyryla, będącą kompilacją źródeł hagio- i historiograficznych z okresu post-aksumskiego, takich jak synaksarion, kronika Jana z Nikiou, kronika Abū Šākira, oraz historia Giyorgisa Wäldä Amid[46].

Tak skonstruowana antologia pism, pierwotnie wymierzonych przeciwko Nestoriuszowi w kontekście Soboru Efeskiego (431), miała oczywiście ściśle polemiczny charakter: teksty podkreślają nade wszystko jedność natury boskiej i ludzkiej Słowa wcielonego, co w nauczaniu Kościoła etiopskiego stało się fundamentem ortodoksji[47]. Zdecydowanie antynestoriański charakter piśmiennictwa etiopskiego w okresie aksumskim tłumaczy się głównie formalną i doktrynalną więzią z Kościołem Aleksandrii, od czasów kontrowersji efeskiej silnie eksponującym doktrynalny monofizytyzm, a może raczej antyduofizytyzm. Pisma zaś w drugiej części kolekcji *Qerəllos* wnoszą elementy polemiki antyariańskiej i antyżydowskiej. Stan taki mógł być też związany z archaicznym charakterem tradycji etiopskiej, która „europejskie" kontrowersje dogmatyczne przyjmowała zawsze z opóźnieniem. Wiązałoby się to także ze znaczącą obecnością nestorian nie tylko w Jemenie, ale także i w Etiopii[48], oraz z rywalizacją pomiędzy królestwem aksumskim a jemenitami z plemienia himjarytów o panowanie nad obszarami po obu stronach południowego krańca wybrzeża Morza Czerwonego, która zwłaszcza w początkach VI wieku przybrała militarny charakter[49]. Istotne przesilenie dogmatyczne w stronę monofizytyzmu

---

[43] Por. R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostyckiej*, SACh SN 9, Katowice 2009, 193-198 i 296-309.

[44] Por. Weischer, *Qērellos* IV/1, s. 24; Bausi, *Qerəllos*, s. 288.

[45] Por. B.M. Weischer, *Die äthiopishen Psalmen- und Qerlosfragmente in Erevan / Armenien*, OC 53 (1969) 115-158.

[46] Por. Bausi, *Qerəllos*, s. 288.

[47] Na temat chrystologii w Kościele etiopskim por. Y. Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, Napoli 1977; J. Bandres – U. Zanetti, *Christology*, EAe I 728-732.

[48] Por. G. Fiaccadori, *Yemen nestoriano*, w: *Studi in onore di Edda Bresciani*, ed. S.F. Bondi – S. Pernigotti – F. Serra – A. Vivian, Pisa 1985, 195-212, spec. 194; G. Fiaccadori, *Nestorius*, EAe III 1170.

[49] W roku 342 cesarz Konstancjusz wysłał poselstwo na dwór himjarytów z Teofilem Indianinem na czele. Efektem tej misji było powstanie trzech Kościołów na obszarze Półwyspu Arabskiego, w tym jednego w stolicy Zafār, oraz stopniowa ewangelizacja tych terenów w epoce przedislamskiej, por. G. Fernández, *The evangelizing mission of Theophilus „the Indian" and the ecclesiastical*

w Etiopii dokonało się najprawdopodobniej dopiero w wieku V i VI, w związku z działalnością tzw. Dziewięciu Świętych, grupy mnichów uciekinierów ze wschodnich prowincji Cesarstwa Bizantyńskiego po Soborze Chalcedońskim (451), którzy przybyli do Etiopii w różnym czasie, a zwłaszcza w okresie reakcji chalcedońskiej, po zniesieniu *Henotikonu* (promulgowany w 482; unieważniony w 519)[50]. Na bazie zarysowanej powyżej struktury literackiej w Etiopii, w której nie brakowało również pism właściwych dla środowiska syryjskiego, E. Cerulli postulował ścisłe wręcz relacje Kościoła etiopskiego z Edessą. Zagadnienie to jednak pozostaje nadal problemem badawczym[51].

2. *Homilia* Euzebiusza z Heraklei. *Homilia*, którą tu określamy mianem *efeskiej* (CPG 6143; *inc*. ዘኤውሴብዮስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘሄራቅሊያ ፡ ዘጳንጦስ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ። አጠብዕ ፡ አነሂ ፡ እምዘ ፡ ሀሎ ፡ ላዕሌየ ፡ ቃላት ፡ እለ ፡ ተመሀርኩ ፡ እመንፈሳዊያን ፡ እሎንተ ፡ መምህራነ ፡ ተራኪብየ ፡ ኪያሆሙ ፡ ሕዳጠ ፡ እነግር ፡ ለፍቅረ ፡ እግዚአብሔር ፡), jest najkrótszą w całym zbiorze; jest też jedyną zachowaną wersją językową tego dokumentu, ale także jedynym w ogóle znanym nam pismem przekazanym pod tym imieniem[52]. Według *incipit* homilii, jej autorem jest „Euzebiusz biskup Heraklei Pontyjskiej" (etiop. *Ewsebyos papas zä-Heraqliya zä-Panṭos* ኤውሴብዮስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘሄራቅሊያ ፡ ዘጳንጦስ ፡). W niektórych rękopisach imię to pisane jest w formie *Awsabyos* አውሳብዮስ lub *Awsebyos* አውሴብዮስ, podczas gdy nazwa stolicy biskupiej otrzymuje również zapis *Iraqliya* ኢራቅሊያ, *Eraqləya* ኤራቅልያ, lub nawet *Eralaqəya* ኤራላቅያ, co jest już jednak ewidentnym błędem literowym[53]. Podobnie we wszystkich, jak się wydaje, rękopisach, nazwa diecezji brzmi *Panṭos*

Policy of Constantinus II, „Klio" 71 (1989) 361-366; G. Fiaccadori, *Teofilo Indiano*, Ravenna 1992. Z drugiej strony działalność prozelicką na tych terenach prowadzili także misjonarze żydowscy. Kiedy w 517 r. jeden z jemeńskich władców przyjął judaizm, rozpoczęły się prześladowania chrześcijan, a w ślad za nimi zbrojna krucjata przeciwko osadnictwu Etiopczyków w Południowej Arabii. Odpowiedzią była zbrojna interwencja aksumitów, wspieranych przez wojska przysłane przez bizantyńskiego cesarza Justyna (523-525), zakończona podbojem południowej części półwyspu, który też stał się etiopskim protektoratem. W latach siedemdziesiątych VI wieku Etiopczyków wyprą stąd Persowie, por. W.W. Müller, *Ḥimyar*, EAe III 32-34.

[50] Por. Bandres – Zanetti, *Christology*, s. 728; Stoffregen-Pedersen, *Éthiopiens*, s. 12-13; A. Brita, *Nine Saints*, EAe III 1188-1191. Chrystologię w Kościele etiopskim omawiają szczegółowo: A. Grillmeier (*Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, II/4, Brescia 2001, 403-450) i Mario da Abiy-Addi' [A. Tekle-Haymanot] (*La dottrina della chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica*, OCA 147, Roma 1956).

[51] Trudności w interpretacji wpływu „syryjskiego" *Vorlage* na rozwój kultury, języka, literatury teologii etiopskiej omawia W. Witakowski, *Syrian influence in Ethiopia*, EAe IV 782-784 (wraz z bibliografią).

[52] W nowożytnej tradycji etiopskiej teksty należące do zbioru *Qərəllos*, w tym także nasza homilia, otrzymały swoje komentarze w języku amharskim. Przykład takiego komentarza mamy w rękopisie EMML 1669, ff. 246a-333a (komentarz do homilii Euzebiusza f. 305ab), por. G. Haile – F. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, t. 5, Collegeville MN 1979, 146.

[53] Por. Weischer, *Qērellos* IV/1, s. 118.

ⲁⲛⲡⲟⲛ, co stanowi ułomną transkrypcję nazwy prowincji Pontu, nie ma jednak wątpliwości, co do identyfikacji miejsca. Euzebiusz miał być zatem biskupem Heraklei Pontyjskiej (obecne Ereğli w Turcji)[54]. Rzeczywiście, imię „Euzebiusza biskupa Heraklei Honoriadzkiej" widnieje na liście uczestników soboru w Efezie[55]; zabierał on też głos podczas jego obrad[56] oraz był jednym z sygnatariuszy orzeczenia o depozycji Nestoriusza na pierwszej sesji (22 czerwca 431)[57]. W innych dokumentach soborowych jego imię już nie powraca. Nie mamy też żadnych innych informacji na jego temat, nie znamy nawet daty jego konsekracji, ani też daty jego śmierci, która oczywiście musiała nastąpić po roku 431, skoro uczestniczył w zgromadzeniu efeskim[58]. Podobnie nic nie wiemy o jego poprzednikach na stolicy biskupiej w Heraklei. Imię kolejnego biskupa, mianowicie Teodora, wymienia się dopiero w aktach Soboru Chalcedońskiego (451). Nie jest jednak jasne, czy Teodor był bezpośrednim następcą Euzebiusza[59]. Jak się wydaje, imienia Euzebiusza z Heraklei nie wspominają żądne inne kroniki kościelne greckie, bizantyńskie ani też orientalne.

Autor homilii wychwala w niej depozycję Nestoriusza w sposób dyskretnie zawoalowany, choć aluzje do tego właśnie wydarzenia zdają się być wy-

---

[54] Rzymska prowincja *Bithynia et Pontus* w Azji Mniejszej została utworzona z dawnego królestwa Bitynii, przejętego przez Rzymian na mocy testamentu króla Nikomedesa IV w roku 74 prz. Chr., oraz z królestwa Pontu przyłączonego do Cesarstwa Rzymskiego za panowania Nerona w 64 roku. W latach 110-113 namiestnikiem tej prowincji był Pliniusz Młodszy. Wraz z reformą administracyjną Dioklecjana (284-305) prowincja ta została podzielona na trzy mniejsze, a mianowicie *Bithynia*, *Honorias* i *Paphlagonia*, które podporządkowano diecezji *Pontica*, należącej do prefektury Wschodu, zob. *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, Oxford 1991, 292. Heraklea Pontyjska na wybrzeżu Morza Czarnego na mocy tej samej reformy Dioklecjana weszła w skład Paflagonii, ale już ok. 385 znalazła się w obrębie prowincji *Honorias*. Cesarz Teodozjusz II odwiedził to miasto i zadecydował o jego odbudowie po trzęsieniu ziemi w 440 r., por. tamże, s. 915-916. Na temat Heraklei Pontyjskiej zob. także hasło: W. Ruge, w: RE VIII 433-434.

[55] Por. *Acta Conciliorum Oecomenicorum* (= ACO), ed. E. Schwartz, t. I, vol. 1, pars 2, Berolini – Lipsiae 1927, s. 6 [§ 33, nr 107]: „καὶ Εὐσεβείου Ἡρακλείας τῆς Ὀνωριάδος"; w *Gesta Ephesina* z *Collectio Atheniensis*: ACO I 1, 7, Berolini – Lipsiae 1929, s. 87 [§ 73, nr 107]: „Εὐσεβείου τῆς Ἡρακλείας Ὀνωριάδος"; zob. Mansi IV 1128.

[56] Por. ACO I 1, 2, s. 19 [§ 45, nr 35]: „Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Ἡρακλείας ἐπαρχίας Ὀνωριάδος εἶπε· Συντίθεμαι τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου καὶ πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ὡς κατὰ πάντα τρόπον ἑπομένης τῆς πίστει τῶν ἁγίων πατέρων τῶν τιη τῶν ἐν Νικαίαι συνελθόντων, καὶ οὕτως ἔχοντες εὐχόμεθα διατελέσαι τὸν ὡρισμένον παρὰ τοῦ κρείττονος ἡμῖν χρόνον"; por. A.J. Festugière, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris 1982, 208.

[57] Por. ACO I 1, 2, s. 55 [§ 62, nr 20]: „Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Ἡρακλείας ὑπέγραψα ἀποφηνάμενος ἅμα τῆς ἁγίαι συνόδωι"; w *Gesta Ephesina*: ACO I 1, 7, s. 113 [§79, nr 46]: „Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Ἡρακλείας ὑπέγραψα"; por. Mansi IV 1213.

[58] Dzieje kontrowersji nestoriańskiej oraz historię Soboru Efeskiego (431) obszernie prezentują: C.J. Hefele, *Histore des conciles*, II/1, Paris 1908, 219-422; P.Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1961, 13-75; P. de Labriolle (et alter.), *Storia della Chiesa*, IV, Milano 1995, 203-245.

[59] Por. także M. le Quien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*, t. 1, Parisiis 1740, 572-573.

starczająco dosadne[60]. Euzebiusz szczególnie dobitnie akcentuje w niej rolę Cyryla Aleksandryjskiego w zdemaskowaniu i osądzeniu błędnej nauki Nestoriusza. Biskup Heraklei porównuje Aleksandryjczyka do samego Chrystusa, który w ziemi egipskiej znalazł schronienie i który zgodnie ze słowami Pisma został wezwany z Egiptu dla dokonania dzieła zbawienia świata. Motyw Egiptu, w kontekście egzegezy wersetu Mt 2, 15, będącego w istocie cytatem z Oz 11, 1, powraca też w innych pismach związanych z biskupem Aleksandrii[61]. Cyryl jest też nowym Janem Apostołem, umiłowanym przez Chrystusa, którego misją jest gromadzić uczniów wokół zdrowej nauki i bronić jej przed napaścią szatana. Natomiast sługą diabła jest zapewne sam patriarcha Nestoriusz, którego homileta porównuje do ościenia przeciwko prawdzie i sprawiedliwości, do wilka, który ukrył się w owczej skórze, do fałszywego proroka, złodzieja i złego lekarza, który zamiast pomagać, szkodzi tym, którzy zostali powierzeni jego pasterskiej posłudze.

Zdaniem B.M. Weischera[62], biskup Euzebiusz mógł wygłosić swą homilię w czasie jednej z liturgii odprawianych między 28 czerwca a 5 lipca 431 roku. Należy jednak zauważyć, że równie dobrze Euzebiusz mógł ją wygłosić dopiero po wyjeździe z Efezu, do swego własnego Kościoła w Heraklei, tym bardziej że w *acta synodalia* nie znajdujemy żadnego jej śladu. Jak wiemy, całe Cyrylowe *dossier*, wysłane nazajutrz po pierwszej sesji, na dwór cesarski dotarło dopiero 29 czerwca. Teodozjusz polecił natychmiast zredagować swoją odpowiedź, która została przesłana do Efezu przez *magistrianusa* Palladiusza. Odpowiedź cesarza, który wyraża swoje rozczarowanie przebiegiem wydarzeń, potępiała wszystko, co zostało uchwalone przez biskupów pod wodzą Cyryla Aleksandryjskiego, nie zważając na instrukcje przedstawione im przez komesa Kandydiana. Teodozjusz zaleca więc nowe zebranie plenarne, w którego oczekiwaniu żadnemu biskupowi nie wolno było opuszczać Efezu[63]. W międzyczasie (24 czerwca) do Efezu przybył Jan z Antiochii wraz ze swoimi biskupami, a po nich także legaci papiescy. Dnia 10 lipca Cyryl otworzył nową sesję soboru; nazajutrz (11 lipca) potwierdzono depozycję Nestoriusza, a na sesjach 16 i 17 lipca obradowano przeciwko antiocheńczykom, zaś 22 lipca dyskutowano nad symbolem nestoriańskim; ostatnie posiedzenie miało miejsce 31 lipca. Żadne jednak źródła zewnętrzne nie pozwalają na dokładniejsze określenie właściwego miejsca i czasu tłumaczonej homilii.

Homilię Euzebiusza z Heraklei wydawano jedynie w Niemczech[64], tłu-

[60] Por. Wiescher, *Qērellos* IV/1, s. 39.

[61] Por. np. Teodot z Ancyry, *Homilia efeska* 2, polski przekład w: VoxP 21 (2001) t. 40-41, 524.

[62] Por. Weischer, *Qērellos* IV/1, s. 39.

[63] Por. ACO I 1, 3, s. 9n [§ 83]; Mansi IV 1377-1380.

[64] Por. ed. A. Dillmann: *Chrestomathia Aethiopica*, Lipsiae 1866, 102-103; ed. A. Dillmann – E. Littmann, *Chrestomathia Aethiopica*, Berlin 1950 (editio altera Darmstadt 1968, et tertia cum corrigendis et addendis); ed. B.M. Weischer: *Qērellos*, IV/1, Wiesbaden 1979, 118-121.

maczono zaś ją dotąd na język francuski i niemiecki[65]; wzbudza jednak coraz większe zainteresowanie patrologów[66].

PRZEKŁAD*

[Homilia] Euzebiusza, biskupa Heraklei Pontyjskiej, na ten dzień[67].

1. Kiedy tylko otrzymałem pisma[68], zawierające pouczenia duchowych mistrzów, z którymi pozostawałem w jedności, postanowiłem także i ja przemówić krótko do umiłowanego ludu Bożego[69]. Umocniony w istocie zostałem nakazem Ojców, których zgromadził Pan Jezus Chrystus, światłość[70] całego świata, który przecież także z Egiptu został wezwany, zgodnie ze słowami [Pisma]: „Z Egiptu wezwałem syna mojego" (Oz 11, 1; Mt 2, 15).

2. A gdzie ich zgromadził? Przy tym, który przez Niego został umiłowany, [niczym] uczeń Jan[71], aby pokazać, że również ich umiłował, tak samo jak i tamtego. Jednakże nie po to ich zgromadził, aby dziś się uczyli przepowiadania wiary, skoro od swej młodości uczyli się wszystkich Pism Świętych, ale by usunąć pychę diabła[72], co wyrósł niczym oścień przeciw sprawiedliwości

---

[65] S. Grébaut, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie d'Eusèbe évêque d'Héraclée*, ROC 16 (1911) 424-425; B.M. Weischer, *Qērellos* IV/1: *Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos*, Wiesbaden 1979, 118-121.

[66] Por. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. IV, Freiburg i. B. 1924, 200; J. Simon, *Notes bibliographiques sur les textes de la „Chrestomathia Aetiopica" de A. Dillmann*, „Orientalia NS" 10 (1941) 304; G. Fedalto, *Historia Ecclesiastica Orientalis* (Series episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium), t. 1, Padova 1988, 91; J. Ulrich, *Eusebius von Heraclea*, BBKL XV 542-543; *Patrologia*, V, ed. A. di Berardino, Genova 2000, 33-34; E. Cerulli, *Inventario dei manoscritti Cerulli etiopici. Introduzione, integrazione e indici a cura di Osvaldo Raineri* (ST 420), Città del Vaticano 2004, s. 107, ms. 149; G. Fiaccadori, *Eusebios of Herakleia*, w: *Encyklopaedia Aethiopica*, II, Wiesbaden 2005, 456-457; F. Scorza Barcellona, *Eusebio di Eraclea*, NDPAC I 1855-1856.

* Przekładu dokonano z etiopskiego tekstu wydanego przez B.M. Weischera w: *Qērellos* IV/1, Wiesbaden 1979, 118-121.

[67] To znaczy na 11 dzień etiopskiego miesiąca *ḥamle*, któremu odpowiada 5 lipca.

[68] Dosł. „słowa". Według Grébaut (*Traduction*, s. 424, przyp. 3) i Weischera (*Qērellos* IV/1, s. 119, przyp. 3), użyte w tekście etiopskie wyrażenie *qalat* ቃላት (pl.) odnosi się tu do formalnego aktu depozycji Nestoriusza z 22 czerwca 431 r. lub odpowiednich sformułowań dogmatycznych związanych z postanowieniami synodalnymi. Może też oznaczać wcześniej głoszone mowy.

[69] W niektórych rękopisach „do ludu umiłowanego przez Boga".

[70] Liczba mnoga w tekście etiopskim mogłaby wskazywać, że podmiotem opisywanym tu jako światłość są Ojcowie soborowi, jednakże logika tekstu każe odnieść go raczej do Chrystusa; podobny brak konsekwencji w zachowaniu zarówno liczby, jak i rodzaju w literaturze *gyyz*, jest zjawiskiem stosunkowo częstym, powodującym niejednokrotnie trudności w interpretacji tekstu.

[71] Etiopskie imię *yoḥannəs* ዮሐንስ odnosi się zapewne do św. Jana Apostoła. Aluzja taka znajduje swoje uzasadnienie zwłaszcza w kontekście Efezu jako miejscu obrad soborowych.

[72] Etiopskie ዲያብሎስ jest ułomną transkrypcją greckiego διάβολος; zob. A. Dillmann, *Lexicon*

i wierze świętych Ojców (Ap 9, 10; Dz 26, 14; 9, 5), który został zrodzony z jadu węża (Rdz 3, 13; Prz 23, 32; 2Kor 11, 3). Zgromadził ich po to, aby z mocą strzaskali głowę niegodziwego węża (Rdz 3, 15; Ap 12, 9); aby wykazać, że wilk, który przywdział piękną szatę owcy, jest fałszywą owcą (Mt 7, 15); dla ukazania, że pasterz owiec jest fałszywym pasterzem (J 10, 12); że strażnik jest złodziejem (Oz 7, 1; Syr 20, 25; J 10, 10; 1P 4, 15), a lekarz zabójcą, który nie leczy, lecz przeciwnie - wzmaga chorobę duszy (1J 3, 15; 1P 4, 15); że nie przymnaża talentów, ale odwrotnie – wykrada (Łk 12, 33); że temu, kto prosi w miejsce chleba daje kamień (Mt 7, 9; Łk 11, 11), a zamiast ryby podaje węża (Mt 7, 10; Łk 11, 11), to znaczy zamiast wiary – niewiarę.

3. Teraz zaś prawdziwie nadszedł czas radości. Nie jest to taka radość, jaką rozradował się Izrael, gdy upadł Amoryta [król] Sichonu[73], ani Og, król Baszanu (Mt 7, 10; Łk 11, 11)[74]. Miara bowiem dzisiejszej radości jest od tamtych o wiele większa. Istotnie ten, który został pokonany, był nieprzyjacielem duszy. Bo czyż nie jest wrogiem duszy ten, kto grzeszy przeciwko Najwyższemu i kto uczynił sobie pośmiewisko z Jedynego, który przyjął ciało, stał się człowiekiem i cierpiał?[75] Jakże to „staliśmy się bogami”? (Ps 82, 2; J 10, 34; Rdz 3, 5 i 2P 1, 4). Czyż nie dlatego, że nasz Bóg stał się człowiekiem? (Flp 2, 7). Na wieki, Amen.

z języka etiopskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Rafał Zarzeczny SJ

EUSEBIUS OF HERACLEA AND HIS *HOMILY* (CPG 6143) FROM THE ETHIOPIAN PATRISTIC ANTHOLOGY KNOWN AS *QERƏLLOS*

(Summary)

Classical oriental literatures, especially in Syriac, Arabic and Coptic languages, constitute extraordinary treasury for patristic studies. Apart from the texts written originally in their ecclesiastical ambient, the oriental ancient manuscripts include many documents completely disappeared or preserved in their Greek and Latin originals in defective form only. The same refers to the Ethiopian Christian literature. In this context so-called *Qerəllos* anthology occupies a particular place as one of the most important patristic writings. It contains Christological treaties and homilies by Cyril of Alexandria and other documents, essentially of the antinestorian and monophysite character, in the context of the Council of Ephesus

linguae aethiopicae cum indice latino, Lipsiae 1865, kol. 1127.

[73] Etiopskie *’əmorawi sewon* አሞራዊ ፡ ሴዎን ፡ stanowi aluzje do por. Pwt 3,1-2.

[74] Etiopskie *’həwuk nəguśä bassan* ህዉክ ፡ ንጉሠ ፡ ባሳን ፡ por. Pwt 3,2.

[75] Nicejska formuła wiary. Całość zagadnienia interpretacji *communicatio idiomatum* w kontrowersji nestoriańskiej szerzej opracowuje A. Grillmeier (*Gesù*, I/2, s. 828-845).

(431). The core of the anthology was compiled in Alexandria and translated into Ge'ez language directly from Greek during the Aksumite period (V-VII century). Ethiopic homily by Eusebius of Heraclea (CPG 6143) is unique preserved version of this document, and also unique noted text of the bishop from V century. Besides the introduction to the Early Christian patristic literature and especially to the *Qerəllos* anthology, this paper offers a Polish translation of the Eusebius's *Homily* with relative commentary.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

STWORZENIA NIEROZUMNE WEZWANIEM DO DOSKONAŁOŚCI
Przyczynek do studium nad *Hexaemeronem* św. Ambrożego

Spośród wszystkich ksiąg Pisma Świętego, największe zamiłowanie, trwające przez całe życie, okazywał św. Ambroży *Księdze Rodzaju*[1]. Zajmował się nią bowiem wielokrotnie i poświęcił jej wyjaśnianiu kilka dzieł: *De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe et arca*, *De Abraham*, *De Isaac vel anima*[2], a przede wszystkim sześć ksiąg *Komentarza do sześciu dni stworzenia*, zwanego *Hexaemeronem*. *Komentarz* ten, zaliczany do dzieł egzegetycznych[3], z punktu widzenia formy literackiej stanowi jednak zbiór homilii wygłoszonych przez Ambrożego w Wielkim Tygodniu 387 r. do szerokich mas prostych ludzi[4]. I choć realizuje w nich Ambroży zamiar wyłożenia ludowi chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata przez Boga i przedstawienia, w oparciu o stan ówczesnej wiedzy przyrodniczej, całokształtu chrześcijańskiego poglądu na świat i jego początek[5], to świadomość zdolności percepcyjnych słuchaczy, jak też ich oczekiwań i intelektualnych zapotrzebowań każe mu zaniechać w nich jakichkolwiek spekulacji rozumowych[6], zaś zasadniczym celem swych rozważań uczynić raczej wzbudzenie u słuchających podziwu nad potęgą i mądrością Stwórcy, który nic nie czyni na próżno[7]. Co więcej, wydaje się, że owo przekonanie o celowości i sensowności wszystkiego, co zostało stworzone,

---

[1] Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 212.

[2] Por. L. Małunowiczówna, *Ambroży*, EK I 413.

[3] Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, 316. Więcej na ten temat zob. *Patrologia*, III, ed. J. Quasten – A. di Berardino, Casale Montferrato 1992, 133nn.

[4] Por. A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, 125.

[5] Por. A. Bogacki, *Wstęp*, w: Św. Ambroży, *Hexaemeron*, tłum. W. Szołdrski, PSP 4, Warszawa 1969, 18-19.

[6] Zdaniem M. Brożka, *Komentarz do sześciu dni stworzenia* autorstwa Ambrożego, nie powstał wskutek niewolniczego naśladowania *Heksaemeronu* Bazylego, co tym samym tłumaczy w pewnym sensie brak jakichkolwiek dociekań i polemik filozoficznych w dziele Ambrożego, od których nie stronił Bazyli. Por. M. Brożek, *Heksaemeron w literaturze antycznej*, „Meander" 38 (1983) 26-27; Bogacki, *Wstęp*, s. 22. O zależności *Komentarza* Ambrożego od *Heksaemeronu* Bazylego pisze L.J. Swift, *Basil and Ambrose on the Six Days of Creation*, „Augustinianum" 21 (1981) 317-328.

[7] Por. Ambrosius, *Hexaemeron* I 5, 17; II 3, 11; III 2, 10; III 9, 39; III 14, 60; IV 4, 21.

staje się poniekąd dla Ambrożego punktem wyjścia do interpretowania niektórych cech roślin i zwierząt w kontekście wskazań i pouczeń, dotyczących doskonałości życia moralnego słuchaczy[8], a zarazem okazją do uzmysłowienia im niejako konieczności odczytywania świata roślin i zwierząt jako „mowy" Boga Stwórcy skierowanej do człowieka[9]. Oczywiście, że przy doszukiwaniu się za zasłoną słów sensu głębszego, nie bez znaczenia wydaje się, stosowana przez Ambrożego, alegoryczna metoda interpretacji tekstu[10], która i tutaj zdaje się być podporządkowana przede wszystkim potrzebom duszpasterskim[11]; były nimi z pewnością konieczność nieustannego pouczania wiernych oraz wskazywania im zasad moralnych, a tym samym wzywania do prowadzenia coraz to doskonalszego życia. Innymi słowy, ukazany w *Komentarzu do sześciu dni stworzenia* bogaty świat nierozumnych stworzeń – roślin i zwierząt[12], stał się w interpretacji Ambrożego wezwaniem do nabywania przez człowieka moralnej doskonałości[13].

I. ŚWIAT ROŚLINNY

1. Trawa, kwiat polny, ziarno. Dziko rosnąca trawa, nie wymagająca zbyt urodzajnej ziemi, jest w Biblii symbolem przemijania ludzkiego życia (por. Ps 103, 15). Tę oczywistą, bo doświadczaną przez wszystkich ludzi prawdę o przemijalności chciał z pewnością przypomnieć swoim słuchaczom również Ambroży mówiąc, że trawa i kwiat są obrazem ludzkiego życia[14]. Trawa bowiem, która w myśl przywołanej przez Ambrożego Izajaszowej symboliki

[8] Por. tamże VI 6, 38; 15, 50; V 11, 50.

[9] Por. tamże III 12, 52.

[10] Więcej na ten temat zob. L.F. Pizzaloto, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978 ; A. Bogucki, *Wstęp*, w: Św. Ambroży, *Wykład ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, PSP 16, Warszawa 1977, 11-15; A. Paciorek, *Ambrozjańskie inspiracje egzegezy biblijnej*, VoxP 17 (1998) t. 34-35, 95-105; H. Crouzel, *La distinction de „la typologie" et de „l'allégorie"*, BLE 65 (1964) 161-174; H. Savon, *Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'Ambroise de Milan*, w: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age III-XIII^e siècle* (Paris, 9-12 mars 1981), éd. J.M. Leroux, Paris 1984, 345-361.

[11] Por. J. Pałucki, *Ambroży z Mediolanu*, Kraków 2004, 29.

[12] Zdaniem B. Altanera, *Komentarz do sześciu dni stworzenia* jest literackim arcydziełem obfitującym we wspaniałe opisy przyrody, por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 504; zob. także L. Gosserez, *Les jardins de saint Ambroise dans l'„Exameron"*, „Graphè" (2008) nr 17, 65-93.

[13] Szerzej tematykę doskonalenia chrześcijańskiego u Ambrożego omawia J. Pałucki, por. *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 119-176; tenże, *Nabywanie cnót w ambrozjańskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 77-88.

[14] Por. *Hexaemeron* III 6, 29, PL 14 (editio altera, Paris 1878), 180.

oznacza także wszelkie ciało[15] – usycha, czego wymowną ilustracją, zdaje się być, następująca wypowiedź Ambrożego:

> „Dzisiaj widzisz zdrowego młodzieńca, kwitnącego świeżością młodych lat o pięknej postaci, przyjemnej cerze. Następnego dnia spotykasz go zmienionego na twarzy, na ustach. I tego, którego wczoraj oglądałeś w całym pięknie postaci i wdzięku, drugiego dnia widzisz zmienionego chorobą lub jakimś osłabieniem"[16].

To, co dzieje się z zielenią roślin, jak w zwierciadle przedstawia nie tylko naszą naturę i jej dalsze koleje, ale jest obrazem całego naszego życia[17]. Utracie ulega zatem także i cała chwała człowieka, symbolizowana przez kwiat polny, która choć zieleni się w ciele jak trawa i „zdaje się być wzniosłą, w istocie nikła jest jak ziele" [18] i przemija:

> „Jest także taki, który przez długi czas opływa we wszelkiej obfitości, sława o jego hojności na ustach wszystkich, słynny godnościami, przewyższający władzą, na zaszczytnych miejscach w trybunałach, zasiada na tronie z dostojnikami. Lud uważał go za szczęśliwego, gdy prowadzono go przy głosie heroldów. Lecz oto nagle rzeczy się zmieniają; wtrącają go do więzienia, do którego sam innych wysyłał i będąc wśród tych, których oskarżał opłakuje klęskę i myśli o karze, co go czeka. Wczoraj tłum tak gorąco go oklaskiwał, jakże uroczyście rzesza ludu odprowadzała go z zazdrością do domu. Oto jedna noc zburzyła całą chwałę tego uroczystego odprowadzania. Nagle ból zadany przez najbliższe otoczenie domieszał do owych niezmiernych radości bolesne oznaki wielkiego smutku. Taką jest chwała człowieka, jak kwiatu polnego"[19].

Wydaje się jednak, że zarówno ta, jak i poprzednia wypowiedź Ambrożego nie miały jedynie na celu przypomnienia słuchaczom o nieuchronnej przemijal-

---

[15] Por. Iz 40, 6. Podobna myśl, pochodząca zresztą od Izajasza, pojawia się także w 1P 1, 24, gdzie życie ludzkie (dosł. ciało) jest przyrównane do zieleniejącej trawy, która szybko usycha.

[16] *Hexaemeron* III 6, 30, PL 14, 180: „Hodie videas adolescentem validum, pubescentem, aetatis viriditate florentem, grata specie, suavi colore ; crastina die tibi facie et ore mutatus occurrit: et qui pridie tibi lautissimus decorae formae visus est gratia, alio die miserandus apparet aegritudinis alicujus infirmitate resolutus", PSP 4, 90.

[17] Por. tamże III 6, 29, PL 14, 180.

[18] Por**.** tamże III 6, 29, PL 14, 180: „putatur esse sublimis, exigua quasi herba est", PSP 4, 90.

[19] Tamże III 6, 30, PL 14, 181: „Est etiam qui dudum ubertate affluens copiarum, liberalitatis fama per ora volitans singulorum, clarus honoribus, praeminens potestatibus, tribunalibus celsus, solio sublimis, beatus populis aestimatus, dum praeconum clamore deducitur, subita rerum conversione in eum carcerem rapitur, quo alios ipse detruserat, et inter reos suos imminentis poenae deflet aerumnam. Quantos pridie caterva plaudentium, et invidiosa frequentis populi domum pompa deduxit, et nox una gloriosae illum splendorem deductionis abolevit, ac repentinus lateris dolor, effusis gaudiis, luctuosam gravis successionem moeroris admiscuit ! Hujusmodi igitur est gloria hominis sicut flos feni", PSP 4, 91.

ności ludzkiego życia i tego wszystkiego, co jest z nim związane, lecz raczej miały być impulsem do podjęcia starań o wyzwolenie się z próżności[20], mogącej być owocem zachwytu nad pięknością młodego ludzkiego ciała, a także nad doznawaną chwałą. Z kolei w obliczu istnienia samego Boga, którego słowo trwa na wieki, trawa, czyli życie, które usycha, jak również opadłe polne kwiaty – symbol ludzkiej chwały, będące zarazem marnym chwastem[21], są raczej wezwaniem do postawy pokory wobec Boga, a przede wszystkim do zabiegania o wieczną chwałę, którą zapewnia wydanie trwałego owocu. Jego zrodzenie wymaga jednak siania nie w ciele, lecz w duchu (por. Ga 6, 8), a co za tym idzie – zachowania niewinności duszy i czystości ciała[22]. Wezwanie do tak rozumianego życia według ducha, będącego zarazem odwzorowywaniem naszego podobieństwa do Stwórcy, ilustruje obraz rośliny, która zawsze wydaje nasienia zgodnie ze swym gatunkiem. Tak więc jak „roślina trzyma się tego, co odpowiada jej gatunkowi"[23], tak i człowiek powinien odpowiadać wymaganiom swej natury, zwracając podobnie jak ziarno pszeniczne rzucone w ziemię według rodzaju to, co otrzymał[24]. Wierność naszej duchowej naturze, o której wydaje się być tu mowa, znajduje także inne oblicze, a zarazem i wezwanie do naśladowania jeszcze w jednym obrazie. Ambroży potępiając oszustwa i krzywdzenie tych, którym udziela się pożyczek, przywołuje obraz ziemi, która zawsze jest „wierna"; zawsze zwraca bowiem to, co jej powierzono, a nawet wynagradza rolnikowi straty poniesione z powodu niesprzyjających warunków obfitszymi plonami w roku następnym, nie przynosząc tym samym nigdy żadnej szkody[25]. Można zatem powiedzieć, że Ambroży w przytoczonym obrazie apeluje z jednej strony nie tyle o uczciwość dłużnika, przejawiającą się w zwrocie całego długu, co wręcz o zwrot z procentem w przypadku jakichkolwiek, nawet niezawinionych, opóźnień w realizacji zobowiązań, zaś z drugiej strony – o postawę wyrozumiałości, sprawiedliwości, jak również i uczciwości samych wierzycieli.

2. Winorośl. W piątej homilii *Hexaemeronu*, Ambroży oprócz wspomnianej trawy, kwiatu polnego i ziarna, przywołuje również obraz winorośli, symbolizującej jego zdaniem lud Kościoła[26], która z racji powstającego z niej wina, rozweselającego serce człowieka, ma przypominać słuchaczom o konieczności zabiegania o radość i przyjemność[27]. Nie chodzi jednak o radość

[20] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 247, s.v. *Trawa i siano*.

[21] Por. *Hexaemeron* III 6, 29, PL 14, 180.

[22] Por. tamże III 6, 31, PL 14, 181.

[23] Tamże III 6, 31, PL 14, 181: „herba generi respondet suo", PSP 4, 92.

[24] Por. tamże III 6, 31, PL 14, 181.

[25] Por. tamże III 8, 35, PL 14, 183.

[26] Por. tamże III 12, 50, PL 14, 189.

[27] Por. tamże III 12, 49, PL 14, 189.

i przyjemność chwilową jaką daje wino. Ambroży ma bowiem na myśli radość prawdziwą, mającą swe źródło w sumieniu, co każe z pewnością widzieć w winorośli wezwanie do troski o osobistą wierność Bogu, będącą gwarancją wewnętrznej radości, a zarazem spokoju sumienia:

> „W tobie samym jest słodycz twojej radości, w tobie się rozwija, w tobie samym ona pozostaje, jest w twoim wnętrzu, to znaczy, że w sobie samym winieneś szukać pogody swego sumienia”[28].

Zwracając z kolei uwagę na potrzebę obcinania bujnie rozrastającej się winorośli, jak również ustawiania pali i obwiązywania jej gałęzi[29], Ambroży poucza swoich słuchaczy o konieczności zachowania w Kościele równości i pokory:

> „Żaden bogacz i wysoko postawiony nie powinien wynosić się, żaden ubogi nie ma się załamywać, ani ten, który jest niskiego stanu, rozpaczać. Wszystkim w Kościele przysługuje równa i jedna wolność, dla wszystkich jest wspólna sprawiedliwość i łaska”[30].

Nie bez znaczenia pozostaje także poetyckie porównanie zwisających girlandów winogron, do wspaniałych wiejskich naszyjników oraz hiacyntów i innych drogich kamieni[31]. Zawarte jest tu bowiem upomnienie, by życie chrześcijanina zaowocowało podziwianymi przez wiernych Kościoła czynami, niczym kiściami winogron, a więc dojrzałymi owocami świętego życia, będącymi klejnotami duszy, zrodzonymi nawet w niesprzyjających okolicznościach życia, które to owoce łączyć należy z dojrzałą mądrością, wiarą, sprawiedliwością, a także hojnym miłosierdziem:

> „Człowiecze! czyż nie jest to dla ciebie upomnieniem, aby twój dzień ostatni nie znalazł w tobie owoców niedojrzałych, a pełnia twego życia nie wykazała niedojrzałości czynów? Niedojrzały owoc zwykle jest kwaśny, bo tylko to może być słodkie, co dojrzało całkowicie. Doskonałemu mężowi nie powinno szkodzić ani zimno przerażającej śmierci, ani żar niegodziwości, gdyż ocienia go łaska duchowa, która gasi pożary wszystkich ziemskich pragnień i żądz cielesnych oraz chroni przed upałem. Wszyscy, którzy cię widzą, powinni cię chwalić. Rzesze członków Kościoła mają cię podziwiać jakby kiście winogron. Niech wszyscy wierni patrzą na ozdobne klejnoty duszy,

[28] Tamże III 12, 49, PL 14, 189: „In te ipso suavitas tuae gratiae est, ex te pullulat, in te manet, intus tibi inest, id est, in te ipso quaerenda jucunditas tuae est conscientiae”, PSP 4, 101.

[29] Por. tamże III 12, 51, PL 14, 190.

[30] Tamże III 12, 51, PL 14, 190: „Nemo se dives aut honoratus extollat, nemo pauper deiciat, ignobilisque desperet. Omnibus sit in Ecclesia par atque una libertas, omnibus impertiatur justitia communis et gratia”, PSP 4, 102.

[31] Por. tamże III 12, 52, PL 14, 190.

niech radują się twoją dojrzałą mądrością, blaskiem twej wiary, wdziękiem jej wyznania, pięknem sprawiedliwości, hojnością miłosierdzia”[32].

3. Bukszpan, palma. Mówiąc o pożytku różnych drzew, nasz autor obok cyprysu i cedru wymienia także bukszpan – krzew, który charakteryzuje się wieczną zielonością i tym, że zawsze zachowuje swoje liście. Cechy te mają stanowić, zdaniem Ambrożego, upomnienie, aby nigdy nie tracić nadziei, zaś dzięki wierze zawsze wzrastać w nadziei zbawienia[33].

Swą szatę zieleni zachowuje także palma, która, gdy raz wydała liście, zachowuje je bez jakiejkolwiek zmiany. Jej przykład staje się również wezwaniem do naśladowania, o którym tak mówi nasz autor:

„Zachowaj zieloność twego dzieciństwa tej naturalnej niewinności, jaką na początku otrzymałeś, abyś zasadzony koło biegu wód, miał swój owoc w czasie, i aby twój liść nie opadł”[34].

Warunkiem jednak zachowania naturalnej niewinności, a także rozwoju wiary i zachowania cnót, jest pozostanie w Kościele, w którym obecna jest wspomagająca nas łaska Chrystusa, której to darem cieszyli się także apostołowie[35].

4. Figa. Nieco miejsca poświęca nasz autor również innej roślinie – fidze, zwracając jedynie uwagę na istniejące przekonanie o potrzebie sadzenia obok figi szlachetnej także figi dzikiej, bez której to owoce pierwszej, z powodu niepogody, czy też wysokiej temperatury, mogłyby spaść na ziemię[36]:

„Tą zagadką natura poucza nas, abyśmy nie unikali tych, którzy odłączyli się od naszej wiary i naszego towarzystwa”[37].

Argumentację dla takiego zachowania, które rozumieć możemy jako wezwa-

---

[32] Tamże III 12, 52, PL 14, 190-191: „Nec advertis ex his admoneri te, homo, ne immaturos fructus tuos dies supremus inveniat, aut plenae tempus aetatis opera imperata dedeceant. Acerbus enim fructus amarior esse consuevit ; nec potest dulce esse, nisi quod ad maturitatem perfectionis adoleverit. Huic viro perfecto nec frigus horridae mortis, nec sol iniquitatis nocere consuevit ; quia obumbrat eum gratia spiritalis, et omnia mundanae cupiditatis et corporeae libidinis restinguit incendia, defendit ardores. Laudent te quicunque conspiciunt, et agmina Ecclesiae velut quaedam palmitum serta mirentur: spectent singuli fidelium pulchra animarum monilia: delectentur maturitate prudentiae, splendore fidei, confessionis decore, justitiae pulchritudine, ubertate misericordiae”, PSP 4, 103.

[33] Por. tamże III 13, 53, PL 14, 192.

[34] Tamże III 17, 71, PL 14, 199: „Serva viriditatem pueritiae tuae, et illius innocentiae naturalis quam a primordio recepisti, ut, plantatus secus decursus aquarum, fructum tuum in tempore tuo habeas praeparatum, et folium tuum non defluat”, PSP 4, 113.

[35] Por. tamże III, 17, 71, PL 14, 199.

[36] Por. tamże III 13, 55, PL 14, 192-193.

[37] Tamże III 13, 55, PL 14, 193: „Quo admonemur velut quodam aenigmate naturae non refugere eos, qui a nostra fide et consortio separati sunt”, PSP 4, 105.

nie do dawania przykładu chrześcijańskiego życia[38], dostrzega jednak Ambroży w obopólnych korzyściach: dla poganina, symbolizowanego przez figę dziką, kontakt z wyznawcą Chrystusa, czyli figą szlachetną, może zaowocować zarówno nawróceniem, jak i postawą gorliwego obrońcy wiary, zaś dla samego wierzącego oznaczać będzie z pewnością nie tyle zachowanie cnoty, co dzięki okazanej miłości, jej wzmocnienie[39].

5. Drzewo migdałowe i granat. Kontynuacja niejako zagadnienia nawrócenia, a co za tym idzie, potrzeba uświadomienia wiernym nieodzownej roli karności i pouczenia w procesie powrotu do Boga, każe Ambrożemu raz jeszcze wykorzystać swą wiedzę botaniczną, a tym samym przywołać w swej homilii, dla zilustrowania wspomnianej problematyki, obraz drzewa migdałowego, które tylko dzięki interwencji rolnika może zmienić jakość swojego korzenia, usuwając gorycz soku z owocu[40]. Ukazana tu odpowiedzialność rolnika za jakość owocu, winna wyzwolić również wśród słuchaczy, świadomych realnej możliwości przemiany ludzkiego serca[41], moralny imperatyw pouczenia i utrzymywania w karności tych, którzy pozostają na „niebezpiecznej drodze, czy to młodości, czy niewstrzemięźliwości”[42], a tym samym, jak się wydaje, uczynić powyższe zachowanie istotnym elementem zabiegania o własną doskonałość. Co więcej, użyty przez Ambrożego przykład granatu – symbolu Kościoła jaśniejącego blaskiem wiary i ozdobionego krwią męczenników, który podobnie jak drzewo migdałowe, zawdzięcza swój owoc zapobiegliwości rolnika, ma raz jeszcze podkreślić rolę bliźniego w procesie nawrócenia, a przede wszystkim dać przekonanie o realnej możliwości jego zaistnienia[43], a w dalszej perspektywie – zaowocowania rozwojem cnót[44]. Można zatem powiedzieć, że na przykładzie granatu i drzewa migdałowego nasz autor formułuje wezwanie do nawrócenia, jako początku drogi do osiągnięcia moralnej doskonałości, a także wpisuje w jej treść obowiązek pouczania tych, którzy są jeszcze daleko od Boga.

II. ŚWIAT ZWIERZĘCY

1. Ryby. Wiele pouczeń moralnych snuje nasz autor także przy okazji opisu różnych gatunków ryb, a w szczególności ich zachowań. Mając więc

---

[38] Por. T. Krynicka, *„Hexaemeron” Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi „Etymologii” Izydora z Sewilli*, VoxP 25 (2005) t. 48, 137.

[39] Por. *Hexaemeron* III 13, 55, PL 14, 193.

[40] Por. tamże III 13, 56 , PL 14, 193.

[41] Por. tamże.

[42] Tamże III 13, 56, PL 14, 193: „vel in adulescentiae vel intemperantiae lubrico”, PSP 4, 106.

[43] Tamże III 13, 56, PL 14, 193, PSP 4, 106: „Nikt, kto pozostaje na niebezpiecznej drodze, czy to młodości, czy niewstrzemięźliwości, nie powinien rozpaczać o swoim nawróceniu. Drzewo często używa się na lepsze cele, czyż serca ludzkie nie mogłyby się zmienić?”.

[44] Por. tamże.

z pewnością świadomość poważnych zaniedbań, w realizacji przykazania miłości bliźniego w kręgach rodzinnych, Ambroży apeluje do słuchaczy, by zadbali o właściwy kształt miłości rodzicielskiej, którą poza zewnętrznymi jej przejawami, wiązać należy z troskliwością, zapewnieniem poczucia bezpieczeństwa, rodzicielskim ciepłem:

> „Te [ryby], gdy zrodzą swe małe, a zauważą, że coś na nie czyha i zagraża im, to aby bronić i ustrzec swe maleństwa od strachu, z macierzyńską troską otwierają paszczę i ostrożnie biorą je między zęby, a nawet biorą je do swego wnętrza i ukrywają w macierzyńskim łonie. Jakaż ludzka miłość zdoła naśladować tę miłość ryb? Zadowalają nas pocałunki, im to nie wystarcza, otwierają swe wnętrza, przyjmuje w nie i zwracają całe swe maleństwa, znowu ożywiają je swoim ciepłem, wzmacniają swoim tchnieniem. Oba żyją w jednym ciele tak długo, aż albo zapewnią im bezpieczeństwo, albo ciałem swym obronią je od tego, co im grozi”[45].

Ponadto przykład ryb, których życie zależne jest całkowicie od środowiska wodnego, uczy nas, zdaniem biskupa Ambrożego, o konieczności istnienia ścisłych związków pomiędzy rodzicami a dziećmi, czemu z całą pewnością zaprzecza fakt wyrzekania się dzieci przez rodziców, wyrzucania ich, czy też wrogiego odnoszenia się do nich:

> „Jak dobrą matką jest woda rozważ i z tego przykładu: poznałeś człowiecze, że rodzice wyrzekają się dzieci, wyrzucają je, nienawidzą, wrogo się do nich odnoszą. Naucz się, jak ścisłe związki winny istnieć między rodzicami a dziećmi. Ryby nie mogą żyć bez wody, nie mogą być odłączone od swej rodzicielki, nie mogą być odsunięte od dobrodziejstw swojej karmicielki: to leży w ich naturze, że oddzielone od niej giną natychmiast”[46].

Realizacja Chrystusowego nakazu miłowania bliźniego wymaga według biskupa Ambrożego uzdrowienia również szeroko rozumianych relacji międzyludzkich, które nierzadko cechuje niczym nieograniczona postawa chciwości[47]. Z pomocą w przekonaniu słuchaczy do wystrzegania się tego rodzaju

---

[45] Tamże V 3, 7, PL 14, 222-223: „Quae [pisces] cum ediderint partus, si quid forte insidiarum terrorisque praesenserint circa catulos suos quemquam moliri, quo tueantur eos, vel tenerae aetatis pavorem materno affectu comprimant, aperire ora, et innoxio partus suos dente suspendere, interno quoque recipere corpore et genitali feruntur alvo abscondere. Quis humanus affectus hanc piscium pietatem possit imitari? Oscula nobis satietati sunt: illis non satis est aperire viscera, natosque recipere ac revocare integros, atque iterum fotu quodam eos sui caloris animare, et spiritu alere, duosque in corpore uno vivere; donec aut securitatem deferant, aut corpore suo obiecto natos suos defendant a periculis”, PSP 4, 143.

[46] Tamże V 4, 10, PL 14, 223-224: „Quam bona autem mater sit aqua, etiam hinc considera. Tu, o homo, docuisti abdicationes patrum in filios, separationes, odia, offensas, disce quae sit parentis et filiorum necessitudo. Vivere pisces sine aqua non queunt, nec a suae parentis consortio separari, neque a suae altricis discerni munere: et hoc fit natura quadam, ut separari moriantur illico”, PSP 4, 144-145.

[47] Por. tamże V 10, 27, PL 14, 231-232.

zachowań, przychodzi naszemu kaznodziei raz jeszcze zachowanie się niektórych ryb, które pozostając w wyznaczonych im przez naturę granicach wód, zadowalają się tym samym dostępnym im tam pokarmem[48]. Ilustrację zasygnalizowanej powyżej negatywnej postawy chciwości, znajduje Ambroży także w innym zachowaniu ryb, które tak oto opisuje słuchaczom:

> „Wprawdzie i ryby nie zostały uchronione od tego, że inne im podobne występują przeciwko nim ostro i wszędzie słabsze wystawione są na chciwość silniejszych. Im która jest słabsza tym bardziej grozi jej, że stanie się zdobyczą. Wiele żywi się roślinami i małymi robaczkami, są jednak i takie, które pożerają się wzajemnie i żywią się mięsem swojego gatunku. Mniejsza wśród nich jest pokarmem dla większej, tą większą napada znowu jeszcze większa, i drapieżna ryba zostaje pożarta przez inną, tak że pożerana wraz z tą, która ją pożarła idą do jednego brzucha. W jednych wnętrznościach towarzyszą sobie i zdobycz, i kara za nią. Może krzywdę wyrządzają sobie z własnej woli, jak my, ma ona źródło nie w naturze, ale w chciwości"[49].

Opis ten, jak nie trudno zauważyć, pozbawiony jakichkolwiek wskazań moralnych, dopełnia w tym względzie obraz owładniętego chciwością bogacza, porównanego przez Ambrożego do suma pożerającego małe rybki, którego pamięć okryta po jego śmierci wielką hańbą z powodu nieuczciwego pomnażania majątku, ma odwieść słuchaczy od pielęgnowania w sobie tego rodzaju uczucia, będącego zarazem źródłem innych moralnych wykroczeń:

> „Jakaż jest różnica między bogaczem, który z niegodziwą chciwością pożera ojcowiznę słabszych, a sumem, który ma żołądek pełen małych rybek? Umarł bogacz i nic mu nie pomogły jego łupy, owszem z powodu rabunków, jakich się dopuścił, jego pamięć okryta jest tym większą hańbą. I suma schwytano i na nic przydała mu się jego zdobycz, którą ujawniono"[50].

Dla słuchaczy homilii czytelny zdaje się być także nakaz posłuszeństwa Bożym rozkazom, jaki odczytać można z zachowania ryb, które zmieniając miejsce swego pobytu w celu dokonania rozrodu, okazują w ten sposób uległość

---

[48] Por. tamże V 10, 26, PL 14, 231.

[49] Tamże V 5, 13, PL 14, 224-225: „Sane nec ipsi a suis potentiae evasere violentiam, et avaritiae potiorum subjecti ubique inferiores sunt. Quo quisque infirmior, eo praedae magis patet. Et plerique quidem herbis pascuntur ac minutis vermibus. Sunt tamen qui invicem se devorent, et sua carne pascantur. Minor apud illos esca majoris est: rursus ipse major a validiore invaditur, et fit esca alterius praedator alieni. Itaque usu venit, ut cum ipse alium denoraverit, ab alio devoretur, et in unum ventrem uterque conveniat cum voratore proprio devoratus, sitque simul in uno viscere praedae vindictaeque consortium. Et ipsis sponte forte haec accrevit injuria, sicut in nobis non ex natura coepit, sed ex avaritia", PSP 4, 146.

[50] Tamże V 5, 14, PL 14, 225: „Qui interest inter divem improbae cupiditatis ingluvie absorbentem infirmorum patrimonia, et silurum de minorum piscium visceribus alvum repletum ? Defunctus est dives, et nihil ei sua spolia profuernut, imo magis eum rapinarum suarum detestabiliorem fecit infamia. Captus est silurus, et unutilis praedae detecta est ", PSP 4, 146.

wobec Bożych rozkazów wpisanych w ich naturę[51], czego zdaniem Ambrożego, nie można powiedzieć o ludziach, którzy „nic sobie nie robią z rozkazu Boga”[52].

2. Żmija. Powstały na wskutek pożądliwości żmii jej krótki związek z rybą morską – moreną, który trwa pomimo niebezpiecznego, zagrażającego życiu ryby jadu żmii, ma w przekonaniu biskupa Ambrożego, z jednej strony przypomnieć małżonkom o obowiązku dochowywania wierności małżeńskiej[53], zaś z drugiej – o konieczności nieustannego pielęgnowanie uczucia miłości, co powinno znaleźć wyraz we wzajemnym tolerowaniu przykrego usposobienia małżonka, a nawet niewłaściwego jego postępowania, jak również w pracy nad własnym charakterem[54].

3. Osioł, lis. Przykładem wykorzystania natury zwierząt w celu uświadomienia ludziom ich wad, a zarazem konieczności walki z nimi jest w ocenie biskupa Ambrożego także osioł i lis. Pierwszy z nich – osioł, poucza nas „o energicznej działalności, o niemarnowaniu na leniwym próżniactwie ciała i ducha”[55], jak również „o uciekaniu się do wiary, która zwykle ułatwia niesienie wielkich ciężarów”[56]. Nie do zaakceptowania pozostaje z kolei podstępne zachowanie się lisa, który zagrzebując się w jamach i kryjówkach, jest zwierzęciem „zasługującym na nienawiść za swoje rabunki”[57].

4. Pies. Pilna czujność psa ma przypominać leniwym i gnuśnym chrześcijanom o obowiązku zabierania głosu w obronie prześladowanej owczarni Chrys-

---

[51] Por. tamże V 10, 29, PL 14, 233.

[52] Tamże V 10, 29, PL 14, 233: „irrita faciunt Dei praecepta”, PSP 4, 156.

[53] Tamże V 7, 19, PL 14, 228, PSP 4, 150: „Można jeszcze i na to zwrócić uwagę: Mężczyźni, nie szukajcie cudzego łoża. […]. O tym poucza związek mureny i żmii, wywołany nie prawem gatunku, lecz żarem pożądliwości. Wiedźcie mężczyźni, że kto chce spać z cudzą żoną, pragnie dopuścić się żmijowego konkubinatu, to sam jest podobny do żmii”.

[54] Tamże V 7, 18, PL 14, 227, PSP 4, 149: „Wezwana murena nie odmawia jej i udziela jadowitej żmii upragnionego przez nią złączenia. Czyż nie oznacza to, że należy znosić postępowanie mężów, jeśli jest nieobecny czekać jego powrotu, choćby był przykry, podstępny, niezdarny, lekkomyślny i pijak? Co gorsze od trucizny, której murena nie unika w złączeniu z tym, z którym się parzy? Wezwana nie oddala się, ze szczerą miłością obejmuje niebezpieczną żmiję. On znosi twoje wady, niestałość twoich niewieścich kaprysów, a ty żono nie chcesz znosić twego męża?”; tamże V 7, 19, PL 14, 228, PSP 4, 150: „Lecz i ty, mężu – możemy i to przypuścić – odrzuć gniew ze swego serca, rubaszność obyczajów […]. Żmija odrzuca swój jad, a ty nie mógłbyś wyzbyć się swego przykrego usposobienia? Z natury jesteś surowy, powinieneś być łagodnym mając na uwadze związek małżeński, ze czci dla niego odrzuć swoją szorstkość”.

[55] Tamże VI 3, 11, PL 14, 261: „quid aliud docet, nisi nos vivaciores esse debere, nec nesidia corporis animique pigrescere”, PSP 4, 192.

[56] Tamże VI 3, 11, PL 14, 261: „confugere ad fidem, quae onera gravia allevare consueverit”, PSP 4, 192.

[57] Tamże VI, 3, 12, PL 14, 261: „est infructuosum esse animal, odioque dignum propter rapinam”, PSP 4, 192.

tusa, a tym samym, o powinności strzeżenia przekazanego im depozytu wiary:

> „A co powiem o psach, w których naturze leży okazywanie wdzięczności i pilnej czujności dla dobra swych panów? Stąd do tych, którzy zapominają o doznanych dobrodziejstwach, i są leniwi i gnuśni. Pismo woła: «Psy nieme, szczekać nie mogące». A więc są psy, które potrafią szczekać w obronie swych panów, umieją bronić swe domostwa. A więc i ty naucz się podnosić głos w obronie Chrystusa, gdy na owczarnię Chrystusową napadają groźne wilki. Naucz się mieć słowa na twych ustach, aby ci się nie zdawało, żeś jak pies niemy sprzeniewierzył się milczeniem powierzonej ci straży wiary”[58].

Postawa taka ma wynikać z wdzięczności chrześcijanina za wszystko, co otrzymuje on jako pomoc potrzebną w osiągnięciu zbawienia, a jej wzorem pozostaje wdzięczność psa za otrzymane pożywienie[59].

5. Ptaki: a) Zimorodek. Ciekawa wydaje się być także, dokonana przez Ambrożego dla potrzeb duszpasterskich interpretacja zachowania zimorodka, który wydaje swoje potomstwo na brzegach morza, nie lękając się przy tym ani o swoje życie, ani o życie piskląt:

> „Zaraz gdy je [jajka] złożył, wysiaduje je i ogrzewa swoim ciałem, nie lęka się o swe życie, mimo że brzeg zalany. […]. Mało tego. Dodaje tyleż dni dla żywienia piskląt, nie boi się, że w ciągu tych dni zdradzieckie morze naruszy spokój i wystawia na próbę dar, jakiego zwykle udziela mu natura. Nie chroni swoich piskląt w jakichś kryjówkach, pod dachami, nie umieszcza ich w jakichś otworach, ale powierza je gołej, twardej ziemi. Nie strzeże ich od zimna”[60].

Zachowanie takie, całkiem sprzeczne z nadmierną troską człowieka o swoje potomstwo[61], tłumaczy Ambroży pobożną ufnością ptaka w Bożą opiekę, która jest tym pewniejsza, „im więcej wzgardzi się wszystkim innym”[62]. Uzasad-

---

[58] Tamże VI 4, 17, PL 14, 263: „Quid autem de canibus loquar, quibus insitum est natura quadam referre gratiam, et sollicitas excubias pro dominorum salute praetendere? Unde ad immemores beneficii, et desides atque ignavos clamat Scriptura: «Canes muti, nescientes latrare». Sunt ergo canes, qui noverint latrare pro dominis, noverint sua tecta defendere. Unde et tu disce vocem tuam exercere pro Christo, quando ovile Ecclesiae incursant lupi graves. Disce in ore tuo verbum tenere; ne quasi mutus canis commissam tibi fidei custodiam quodam praevaricationis silentio deseruisse videaris”, PSP 4, 194; por. tamże VI 4, 24, PL 14, 266.

[59] Por. tamże VI 4, 17, PL 14, 263.

[60] *Hexaemeron* V 13, 42, PL 14, 239: „Continuo ubi deposuit ova, nidificat, et suo partus corpore fovet, nec saluti propriae alluvione littoris pertimescit [...]. Parum est hoc. Adjungit totidem alios ad nutriendum dies: nec interpellari tot diebus infidi maris tranquillitatem veretur, tentaque meritum suum naturae jam solemnitate fundatum. Illa teneros fetus non latibulis aliquibus abscondit aut tectis, nec includit cavernis, sed nudo et rigenti committit solo ; nec defendit a frigore”, PSP 4, 164.

[61] Por. tamże V 13, 42, PL 14, 239.

[62] Tamże V 13, 42, PL 14, 239: „quo magis caetera despiciat”, PSP 4, 164.

nieniem dla powyższej, być może mało przekonywującej interpretacji zachowania ptaka, który w swoim życiu kieruje się przecież wrodzonym instynktem, widzi biskup Ambroży w wypowiedzi Chrystusa i w jego zapewnieniu, że uczniowie jego są ważniejsi dla Boga od wielu wróbli (Łk 12, 7)[63].

b) Żuraw. Przykład do naśladowania widzi Ambroży również w zachowaniu się żurawi, które tak opisuje w piątej homilii analizowanego *Komentarza*:

> „U nich nastawienie do władzy, do służby wojskowej, jest czymś naturalnym, nie tak jak u nas czymś wymuszonym i służalczym. Żurawie bez rozkazu, dobrowolnie są pilne nocą na czatach. Widzisz je, jak rozstawione stoją na straży, gdy ich towarzysze spoczywają. Inne zaś chodzą i badają, czy skądkolwiek nie zagraża jakaś zasadzka i bez lenistwa pełnią straż z całym oddaniem. Gdy minie czas wyznaczony na czuwanie, wykonawszy swój urząd żuraw udaje się na sen, przedtem jednak nawołuje głośno, aby obudzić śpiącego, któremu powierza kolejno swoje obowiązki. Tamten zaś dobrowolnie podejmuje je, wyrzeka się snu nie niechętnie i leniwie, jak to u nas się dzieje, ale wstaje ochotnie ze swego posłania, zajmuje stanowisko i z równą starannością i gorliwością spełnia swe zadania”[64].

W powyższym opisie nie trudno zauważyć zawartego w nim wezwania do pracowitości[65], pokory, gorliwości i sumienności w wypełnianiu powierzonych nam zadań. Nie trudno także dostrzec, iż wymienione apele odnosi Ambroży nie tylko do służby wojskowej, ale również do sprawowania władzy w państwie, co zdaje się potwierdzać w następnych słowach swej homilii, mówiąc o ułatwiającym pracę, dobrowolnym współudziale w jej sprawowaniu[66]. Ponadto nasz biskup wyrażając przekonanie, że wzorowanie się na życiu ptaków, jakie miało miejsce w dawnych czasach, zapewnia powstanie idealnego państwa[67], czyni tym samym swą interpretację zachowania żurawi bardziej przekonywującą, a zarazem godną zastosowania.

c) Kuropatwa. Do wyobraźni słuchaczy ma też przemówić przykład kuropatwy, która podszywając się pod matkę piskląt wyklutych z wykradzionych

---

[63] Por. tamże V 13, 41, PL 14, 238.

[64] Tamże V 15, 50, PL 14, 241: „In illis enim politia quaedam et militia naturalis, in nobis coacta atque servilis. Quam injusso et voluntario usu grues in nocte sollicitam exercent custodiam! Dispositos vigiles cernas ; et caeteris consortibus quiescentibus, aliae circumeunt et explorant, ne qua ex parte insidiae tendantur, atque omnem deferunt impigro sui vigore tutelam. Post ubi vigiliarum fuerit tempus impletum, perfuncta munere in somnum se praemisso clangore componit; ut excitet dormientem, cui vicem muneris traditura est. At illa volens suscipit sortem, nec usu nostro invita et pigior somno renuntiat: sed impigre suis excutitur stratis, vicem exsequitur, et quam accepit gratiam pari cura atque officio repraesentat”, PSP 4, 167.

[65] Symbolem pracowitości jest dla Ambrożego również pszczoła (por. tamże V 21, 69, PL 14, 250) oraz mrówka (por. tamże VI 4, 16, PL 14, 262).

[66] Por. tamże V 15, 51, 52, PL 14, 242.

[67] Por. tamże V 15, 52, PL 14, 242.

przez nią wcześniej jaj, staje się przykładem fałszywej miłości macierzyńskiej. Nie chodzi jednak Ambrożemu w tym wypadku o miłość rodzicielską. Zwracając bowiem uwagę na odejście piskląt do prawdziwej matki po usłyszeniu jej głosu, Ambroży apeluje do swoich wiernych, aby nie dali się zwieść podstępnym działaniom szatana, ale szli za głosem Chrystusa, którego Ewangelia zgromadziła w Kościele – prawdziwej Matce karmicielce, liczne rzesze pogan[68].

d) Bocian i wrona. Zarysowany dotychczas w *Komentarzu*, w oparciu o przeprowadzoną przez Ambrożego interpretację właściwości, jak również zachowań roślin i zwierząt, model doskonałości chrześcijańskiej, uzupełnia nasz autor dwoma kolejnymi elementami, a mianowicie wezwaniem do okazywania gościnności oraz obowiązkiem opieki nad starym ojcem. Do pierwszej postawy zobowiązuje chrześcijanina niejako zachowanie wron, które traktując bociany jako przybyłych gości, towarzyszą im w czasie ich odlotu, nierzadko z narażeniem własnego życia[69]. Od takiej heroicznej wręcz postawy dalekie jest zachowanie chrześcijanina, bo jak mówi do swych słuchaczy Ambroży:

> „my zaś zamykamy drzwi przed tymi, za których ptaki zastawiają swoje życie”[70].

Praktykowanie gościnności jest z kolei o tyle ważne, że, jak przypomina swoim wiernym Ambroży, za jego brak spotkała Sodomitów kara[71].

Do sprawowania opieki nad ojcem – drugiego wspomnianego powyżej elementu moralnej doskonałości, ma zachęcić słuchaczy homilii następujący opis zachowania bocianów:

> „Zwątlone z powodu starości członki ojca, pozbawione piór i wioseł skrzydeł ogrzewa potomstwo, otaczając go swymi piórami. Cóż jeszcze powiem? Żywią go zebranym pokarmem i tak starają się uzupełnić naturalne jego braki, że unoszą go tu i tam podporą swoich skrzydeł i przywracają członki dobrego ojca do czynności, od których już odwykły. […] Ptaki nie odmawiają pożywienia ojcu. To właśnie nakazane jest pod sankcją kary, a jednak wielu ludzi nie chce się do tego dostosować”[72].

---

[68] Por. tamże VI 3, 13, PL 14, 262.

[69] Por. tamże V 16, 53-54, PL 14, 243.

[70] Tamże V 16, 54, PL 14, 243: „His igitur nos januas claudimus, quibus aves etiam animas suas conferunt”, PSP 4, 169.

[71] Por. tamże V 16, 54, PL 14, 243.

[72] Tamże V 16, 55, PL 14, 243-244: „Nam depositi patris artus per longaevum senectutis plumarum tegmine alarumque remigio nudatos circumstans soboles pennis propriis fovet. Et quid dicam, collatitio cibo pascit, quando etiam ipsa reparat naturae dispendia, ut hinc atque inde sublevantes senem fulcro alarum suarum ad volandum exerceant, et in pristinos usus desueta jam revocent pii patris membra? [...] Non recusant aves pascere patrem, quod etiam praescripta necessitate sub terrore poenarum plerique hominum recusarunt”, PSP 4, 170.

Co więcej, Ambroży przypomina, że choć do takiego rodzaju opieki, która trudna jest do naśladowania, nie zobowiązują nikogo żadne przepisy, to jej praktykowanie jest naturalnym obowiązkiem wynikającym z wdzięczności wobec ojca[73].

e) Jaskółka. Macierzyńska troska o dzieci, do której wzywał Ambroży, opisując zachowanie ryb, raz jeszcze powraca w homiliach *Hexaemeronu*. Tym razem jednak Ambroży wiąże ją z zachowaniem jaskółki, która z wielką starannością buduje dla swoich piskląt gniazdo, dające im przede wszystkim poczucie bezpieczeństwa[74]. A ponieważ czyni to w zabudowaniach ludzi, chroniąc w ten sposób swoje potomstwo przed zasadzkami wrogich ptaków, staje się ona tym samym wzorem rodzicielskiej roztropności[75]. Chrześcijanin winien w niej widzieć ponadto wzór w znoszeniu ubóstwa, gdyż jak przekonuje Ambroży:

> „[Ptak ten] buduje, nie żałuje pracy, wznosi pod dach budynek, a nie zabiera niczego bliźniemu. Braki i ubóstwa nie skłaniają jej do krzywdzenia innych"[76].

f) Jastrząb, orzeł, fulica. Przejawem miłości rodzicielskiej, a zarazem obowiązkiem rodziców, jest z pewnością także podejmowanie stanowczych działań, mających na celu wykształcenie u swych dzieci jak najlepszych cech charakteru. Świadomość tego, jak się wydaje, kazała Ambrożemu przywołać obraz zachowania jastrzębia i orła, aby w ten sposób zaapelować do rodziców o wyrobienie u swych dzieci postawy życiowej zaradności, pracowitości, a także umiejętności wypoczywania:

> „Mówią, że jastrzębie obchodzą się ze swymi młodymi z wielkim okrucieństwem. Gdy zobaczą, że okazują chęć do pierwszych lotów, wyrzucają je z gniazda. Potem wciąż je odpędzają, a widząc ociąganie się, odtrącają, odsuwają piórami, biją skrzydłami. Zmuszają do odważnego lotu, którego te jeszcze się boją. Potem nie przynoszą im żadnego pokarmu. […]. Zdaje się więc, że idzie raczej o to, aby swoje maleństwa wcześnie nauczyć chwytania zdobyczy, niż o odmawianie im pokarmu. Czuwają, aby ich młode nie leniły się, nie osłabiały przyjemnościami, nie gnuśniały wypoczywając. Aby nie nauczyły się bardziej wyczekiwać pokarmu, niż go same szukać"[77].

---

[73] Por. tamże V 16, 55, PL 14, 243-244.

[74] Por. tamże V 17, 56, PL 14, 244.

[75] Por. tamże V 17, 56, 57, PL 14, 244.

[76] Tamże V 17, 57, PL 14, 245: „Aedificat, nec impendit: tecta attollit, et nihil aufert proximo ; nec indigentia et paupertate ad nocendum aliis compellitur", PSP 4, 171.

[77] Tamże V 17, 59, PL 14, 245-246: „Accipitres feruntur in eo duram adversum proprios fetus habere inclementiam, quod ubi eos adverterint tentare volatus primordia, nidis ejiciunt suis, continuoque eliminant ; ac si morentur, propulsant pennis atque praecipitant, verberant alis, coguntque audere quod trepidant ; nec ullum postea deferunt his munus alimoniae. [...]. Magis a tenero pullos suos instituere videntur ad praedam, quam pastus abdicare compendiis. Cavent ne in tenera aetate

Doskonalszy z pewnością przejaw miłości rodzicielskiej okazują ci, którzy przyjmują porzucone dziecko i wychowują, uznając je tym samym za swoje. Zachętę do takiej postawy zdaje się zawierać następująca wypowiedź naszego autora:

> „Ptak fulica […], przyjmuje owe odrzucone, względnie nieprzyjęte orlątko, łączy je ze swoimi pisklętami i wspólnie im wszystkim okazuje równą macierzyńską opiekę oraz udziela im takiego samego pokarmu, jak swoim – żywi je jak swoje”[78].

g) Synogarlica. Św. Ambroży, daleki od nakazu pozostawania w stanie wdowieńskim[79], choć przekonany o nierozerwalności węzła małżeńskiego nawet po śmierci małżonka[80], chce zachęcić wdowy do wytrwania w przyrzeczonej małżonkowi wierności, a jednocześnie odwieść je od zamiaru powtórnego zamążpójścia. I choć nie czyni tego w sposób bezpośredni, to taki z pewnością przyświeca mu cel, kiedy przywołuje w swojej homilii zachowanie synogarlicy:

> „Powiadają, że jeśli synogarlica owdowieje przez utratę swojego małżonka […], odmawia nowych związków, nie narusza praw skromności, ani węzłów, które łączyły ją z ukochanym mężem. Dla niego samego zachowuje swą miłość, dla niego przestrzega nazwy małżonki”[81].

Synogarlica – wzór czystego wdowiego życia, potrafi zachować swą czystość i oprzeć się zniewalającym namiętnościom dzięki instynktowi, którego udzielił jej Bóg. Instynkt ten, będący siłą do zachowania wstrzemięźliwości[82], można z pewnością odczytać w nieco szerszym znaczeniu i dostrzec w nim wpisaną w naturę człowieka możliwość zachowania czystości, której realizacja, czego zresztą Ambroży nie ukrywa, jest prawdziwą ofiarą. Przekonać do niej ma jednak fakt, iż jest to ofiara ponoszona dla Chrystusa[83].

***

pigrescant, ne solvantur deliciis ; ne marcescant otio, ne discant cibum magis exspectare quam quaerere”, PSP 4, 172-173; zob. tamże V 17, 60, PL 14, 246.

[78] Tamże V 17, 61, PL 14, 246: „Avis enim cui fulica nomen est [...], susceptum illum, sive abdicatum, sive non agnitum aquilae pullum cum sua prole connectit ; atque intermiscens suis, eodem quo proprios fetus maternae sedulitatis officio et pari nutrimentorum subministratione pascit et nutrit”, PSP 4, 174.

[79] Por. tamże V 19, 63, PL 14, 247.

[80] Por. A.V. Nazzaro, *Il „De viduis” di Ambrogio*, „Vichiana” 13 (1984) 285.

[81] *Hexaemeron* V 19, 62, PL 14, 247: „Fertur etenim turtur ubi jugalis proprii fuerit amissione viduata [...], iterare conjunctionem recusat, nec pudoris jura aut complaciti viri resolvit foedera, illi soli suam charitatem reservat, illi custodit nomen uxoris”, PSP 4, 174.

[82] Por. tamże V 19, 63, PL 14, 247.

[83] Por. tamże V 19, 62, PL 14, 247.

Podsumowując, można stwierdzić, że zaprezentowana w niniejszym artykule – w oparciu o przeprowadzoną przez św. Ambrożego dla potrzeb duszpasterskich w *Komentarzu do sześciu dni stworzenia* – interpretacja cech i zachowań niektórych roślin oraz zwierząt jako konkretnych wezwań, mających kształtować życie moralne chrześcijan, pozwala dostrzec w niej elementy, tworzące zarys ambrozjańskiej drogi chrześcijańskiego doskonalenia. Wejście na tę drogę wymaga niejednokrotnie najpierw osobistego nawrócenia, w procesie którego wielką rolę odgrywa nie tyle braterskie upomnienie i pouczenie, czy postawa karności, co przykład chrześcijańskiego życia, będące zarazem moralnym imperatywem, wpisanym w treść modelu chrześcijańskiej doskonałości. Co więcej, realizacja zarysowanego przez Ambrożego w *Komentarzu* ideału chrześcijańskiego życia, wiąże się ponadto z pielęgnowaniem postawy pokory wobec Boga i ufności w Jego opiekę, wiernym wypełnianiem Chrystusowych poleceń, a także z gotowością obrony prześladowanej owczarni Chrystusowej i strzeżenia powierzonego depozytu wiary. Podążanie drogą chrześcijańskiej doskonałości oznacza również rozwój cnót wiary i nadziei, wolność od lenistwa i chciwości, umiejętność znoszenia ubóstwa, gorliwość oraz sumienność w wypełnianiu powierzonych nam zadań, uczciwość, wyrozumiałość, sprawiedliwość, gościnność, pracowitość, sprawowanie opieki nad rodzicami, a także troskę o rozwój państwa przez współudział w sprawowaniu władzy. Wiele miejsce w ambrozjańskim modelu moralnego doskonalenia zajmują również apele kierowane do małżonków i rodziców, będące w swej treści wezwaniem do dochowania małżeńskiej wierności oraz do troski o właściwy kształt miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Wezwanie do większej doskonałości zdaje się natomiast kierować Ambroży do wdów, zalecając im wytrwanie w przyrzeczonej małżonkowi wierności, a zarazem rezygnację z powtórnego zamążpójścia.

Wypada ponadto dodać, że zachętą do podjęcia przez chrześcijanina takiego trudu doskonalenia, a tym samym realizacji ideału świętości, jest, jak się zdaje, zapewnienie biskupa Ambrożego o zmartwychwstaniu tych, którzy pachną „miłą wonią wybornych czynów”[84], a którego symbolem i dowodem jest mityczny ptak feniks[85]:

> „Niech więc feniks będzie dla nas dowodem, że Opiekun i Stwórca ptaków nie pozwoli, aby jego święci ginęli na zawsze, skoro nie pozwolił, żeby jeden ptak zginął”[86].

---

[84] Tamże V 23, 80, PL 14, 253: „suavi factorum praestantium odore”, PSP 4, 182.

[85] Por. tamże V 23, 79, PL 14, 252-253.

[86] Tamże V, 23, 79, PL 14, 253: „Sit igitur exemplo nobis, quia auctor et creator avium sanctos suos in perpetuum perire non patitur, qui avem unicam perire non passus, resurgentem eam sui semine voluit reparari”, PSP 4, 181.

BRAINLESS CREATURES ARE A CALL TO PERFECTION. CONTRIBUTION TO A STUDY ON ST. AMBROSE'S *HEXAEMERON*

(Summary)

The present article presents an interpretation made by St. Ambrose in the *Commentary to the Six Days of Creation*, the so-called *Hexaemeron*, of some features of the brainless crestures – plants and animals – in the context of indications and instructions regarding perfection of moral life of the faithful entrusted to his care and, at the same time, it shows the essential elements of a model of Christian perfection, from the point of view of Ambrose as pastor. In brief, Ambrose appeals to the faithful to cultivate in themselves an attitude of humility before God, to stand up for the Christ's persecuted sheepfold, to guard the deposit of faith handed over to them, to faithfully fulfill his commands, furthermore, to care for conversion of others, to strive for a proper shape of matrimonial and parental love. What is more, Christian perfection, in Ambrose's opinion, means also freedom from greed, from laziness, a development of the virtues of faith and hope, cultivating an attitude of justice and charity in one's life, ability to withstand poverty, trust in God's care, zeal in fulfilling the tasks entrusted to us, hospitality, care for parents, joint responsibility for the development of the State, and also keeping widow's chastity.

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

„PLATOŃSKI" *MARSANES* I JEGO PITAGOREJSKI WĄTEK

Marsanes (NHC X 1, 10 - 68, 18)[1] należy do jednych z ciekawszych utworów z kolekcji z Nag Hammadi[2]. To – powstałe najprawdopodobniej w III wieku w Aleksandrii[3] i zaliczane do gnozy setiańskiej[4] (ale niestety niekompletne)

[1] W artykule posługuję się wydaniem: *Marsanes*, NHC X 1, 1, 10-68*, 18, ed. B.A. Pearson, w: *Nag Hammadi Codices IX and X*, NHS 15, Leiden 1981, 229-250 (= *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi Codices*, general editor J.M. Robinson, vol. 5, Leiden 2000, 252-346).

[2] Publikacje na temat *Marsanesa* odnotowuje D.M. Scholera w II i III tomie bibliografii poświęconej tekstom z Nag Hammadi, zob. tenże, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Nag Hammadi Studies 32, Leiden 1997, 441-442; tenże, *Nag Hammadi Bibliography: 1995-2006*, Nag Hammadi and Manichean Studies 65, Leiden 2009, 234-235. Na temat *Marsanesa* piszą: B.A. Pearson, *The tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic tradition*, w: *Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland, Göttingen 1978, 373-384; tenże, *Introduction*, w: *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson, NHS 15, Leiden 1981, 229-250 (= *The Coptic Gnostic Library*, vol. 5, s. 229-250); tenże, *The figure of Seth in Gnostic literature*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2: *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Supplements to Numen 41, Leiden 1981, 472-504; G.A. Wewers, *Das Wort „Gott" als Problem der religiösen Sprache*, „Kairos" 24 (1982) 207-219; B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism: with special reference to Marsanes (NHC 10, 1)*, HTR 77 (1984) 55-72 (dalej cyt: *Gnosticism as Platonism* (I); M.L. Peel, *Marsanes*, w: *Mercer Dictionary of the Bible*, ed. W.E. Mills et al., Macon 1990, 554-555; M.W. Meyer, *Marsanes*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 8, New York 1991, 1547; B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism*, w: B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity and Christianity, Mineapolis 1990, 148-164; B.A. Pearson, *Marsanes (NHC X,1)*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1992, 572-573; tenże, *Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus's conception of theurgy*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R.T. Wallis, Albany 1992, 253-276; J.F. Finamore, *Iamblichus, the Sethian, and Marsanes*, w: *Gnosticism and later Platonism*, ed. J.D. Turner – R. Majercik, Atlanta 2000, 225-257; J.D. Turner, *Introduction*, w: *Marsanès*, ed. W.P. Funk – P.H. Poirier – J.D. Turner, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» 27, Québec 2000, 1-248; tenże, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Études» 6, Québec 2001, passim; J. Brankaer, *Marsanes: un texte Séthien Platonisant?*, „Le Muséon" 118 (2005) 21-41; R. van den Broek, *Gnostic religion in Antiquity*, Cambridge 2013, 71-90.

[3] Por. Turner, *Introduction*, s. 1. Pismo zachowało się w przekładzie na język koptyjski (dialekt subachimski); na temat języka tego utworu zob. Pearson, *Introduction*, s. 223-227.

[4] H.M. Schenke do gnozy setiańskiej zaliczył 11 utworów: *Apokryf Jana* (NHC II 1; III 1; IV 1; BG 2), *Hipostaza Archontów* (NHC II 4), *Ewangelia Egipcjan* (NHC III 2; IV 2), *Apokalipsa Adama*

pismo – stanowi rodzaj profetycznej wypowiedzi[5], pochodzącej od tytułowego Marsanesa[6], którego imię ([ⲘⲀⲢⲤⲀⲚⲎⲤ) znajdujemy w ostatnim wersie[7]. Pierwszy redaktor i badacz utworu, B.A. Pearson, zaliczył go do pism platońskich, do których (jego zdaniem) należą też *Allogens*, *Trzy Stele Seta* i *Zostrianos*; według niego, oddziaływanie tej filozofii (ze szczególnym wskazaniem na rolę średniego platonizmu) widać zwłaszcza w przyjętej przez autorów terminologii implikującej określoną wizję rzeczywistości, co widoczne jest zwłaszcza w *Marsanesie*[8]. Pogląd o wpływie platonizmu podziela inny z badaczy, J.D. Turner[9] (a wymienione wyżej tytuły określa mianem „Platonizing Sethian treatises"[10]) oraz m.in. E.M. Yamauchi, który uważa, iż na wspomnianą grupę utworów wpływ wywarły wszystkie stadia filozofii platońskiej (a więc: platonizm, średni platonizm i neoplatonizm) a także stoicyzm i pitagoreizm[11].

(NHC V 5), *Trzy Stele Seta* (NHC VII 5), *Zostrianos* (NHC VIII 1), *Melchizedek* (NHC IX 1), *Pieśń o Norei* (NHC IX 2), *Marsanes* (NHC X 1), *Potrójna Protenoia* (NHC XIII 1) oraz *Pismo bez tytułu* z Kodeksu Brutianus (podaję za: Pearson, *Theurgic tendencies in Gnosticism*, s. 270, nota 21); do tej grupy zaliczany jest też przez niektórych uczonych (B.A. Pearson, J. Turner) *Allogenes* (NHC X,1). J.D. Turner uważa, iż *Marsanes* (podobnie jak *Pismo bez tytułu*) stanowi prawdopodobnie jedno z ostatnich pism tej szkoły, jakie posiadamy (zob. tenże, *Sethian Gnosticism*, s. 189). Wśród charakterystycznych cech tej grupy utworów B.A. Pearson wymienia trzy elementy: (1) figurę/postać Seta, syna Adama, boskiego zbawcy, który wciela się w różnych proroków, i którego duchowe zejście konstytuuje wybranych; (2) podstawową triadę: Ojca, Matkę (Barbelo) i Syna; (3) czterech oświeconych, por. *Gnosticism as Platonism* (I), s. 59.

[5] Por. Turner, *Introduction*, s. 23; według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 233-234), utwór ten stanowi rodzaj apokalipsy..

[6] Według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 230-233), jest to autor fikcyjny. Do takich wniosków dochodzi w konkluzji dłuższych wywodów, w których wykazuje zarazem, iż istniał jakiś gnostycki nauczyciel lub prorok o tym (wywodzącym się z języka syryjskiego, według C. Elsasa) imieniu. Albowiem pojawia się ono w dosłownej lub zbliżonej wersji w literaturze i to w kontekście gnostyckim. W brzmieniu dosłownym występuje w piśmie bez tytułu z Kodeksu *Brutianus*, gdzie (obok Nikoteusa) jest wielkim i doskonałym mężem, który dostąpił poznania, spraw wymagających „języka światła". Z kolei Epifaniusz (*Panarion* 40, 7,6) stwierdza, iż w sekcie archontyków znajdował się niejaki Marcjades lub Marcjanos, Porfiriusz zaś pisze (*Vita Plotini* 16), iż wśród gnostyków istnieli różni profeci, jednak nie podaje imienia Marsanesa; zob. też Turner *Introduction*, s. 2-4; tenże, *Sethian Gnosticism*, s. 189.

[7] Por. *Marsanes*, NHC X 68,18, w: *The Coptic Gnostic Library*, vol. 5, s. 346; zob. też Pearson, *Introduction*, s. 230.

[8] Por. Pearson, *Introduction*, s. 244-248; tenże, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 56-57.

[9] Por. J.D. Turner, *Revelation as the path of ignorance. The Sethian Platonizing Apocalypse «Allogenes»*, w: *Revelation, literature and community in Late Antiquity*, ed. P. Townsend – M. Vidas, Tübingen 2011, 103-115, spec. s. 103-108 („The Platonizing Sethian Treatises").

[10] Por. Turner, *Sethian Gnosticism*, s. 52-54; tenże, *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the „Timaeus" and „Parmenides"*, VigCh 60 (2006) 9-64. Określenie „Platonizing Sethian treatises" zostało powszechnie przyjęte w literaturze przedmiotu, zob. R. Cox, *By the same word: creation and salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Berlin 2007, 317-317.

[11] Por. E.M. Yamauchi, *Jewish Gnosticism?*, w: *Studies in Gnosticism and Helenistic religions: presented to Gilles Quispel*, ed. R. Van den Broeck [et. al.], Leiden 1981, 495. Pogląd o platońskim

Na rolę pitagoreizmu w kształtowaniu światopoglądu gnostyckiego zwrócił uwagę już Hipolit. Jego zdaniem filozofia ta (obok myśli platońskiej) wywarła zasadniczy wpływ na naukę walentynian[12] oraz – jak pokazują to kolejne wypowiedzi autora *Refutatio* – na innych gnostyków[13]. O ile jednak w ogóle związki gnostycyzmu z platonizmem (a nawet stoicyzmem) zostały dość szczegółowo omówione, o tyle kwestia wpływów pitagorejskich na myśl (doktrynę) gnostycką (mimo, iż wskazuje się na nie) nie jest do tej pory należycie zbadana. Jednym z powodów tego stanu może być fakt, iż oryginalne teksty gnostyckie nie potwierdzają, by ich autorzy odwoływali się bezpośrednio do myśli Pitagorasa i jego uczniów, która (i to jest kolejna przyczyna) przenikała do gnostycyzmu raczej za pośrednictwem literatury platońskiej[14]. Tym większe więc zainteresowanie może wzbudzić, znajdujący się w *Marsanesie* fragment 32, 12 - 33, 6, w którym autor przyjmuje nazewnictwo charakterystyczne dla pitagoreizmu, odwołując się do nauki o monadzie, diadzie oraz dziesięciu liczbach (konstytutywnych zasadach świata). Jednakże już w punkcie wyjścia powstają pytania: jak ma się zawarta w tym fragmencie myśl do prezentowanej przez autora platońskiej wizji rzeczywistości?, a ściślej, czy (i do jakiego stopnia) wizja owa mogła wpłynąć na rozumienie dwóch kluczowych terminów, użytych w interesującym nas fragmencie? Aby odpowiedzieć na te pytania, postaram się najpierw omówić te z ontologicznych założeń *Marsanesa*, które wynikają z przyjmowanych przez autora treści (średnio)platońskich, a następnie (na tym tle) odnieść się do wspomnianego wątku „pitagorejskiego".

1. Platoński charakter ontologii i kosmogonii *Marsanesa*. Według Pearsona, w *Marsanesie* wpływy (średnio) platońskie widoczne są w trzech obszarach: w (1) ontologii, (2) doktrynie duszy (jej upadku i wstępowaniu) oraz (3) swoistego rodzaju monizmie charakteryzującym kosmogonię[15]. Nas interesuje tutaj przede wszystkim to, jaki wpływ na autora naszego utworu wywarła koncepcja rzeczywistości, znamionująca myśl platońską w wiekach od

---

charakterze Marsanesa podziela większość badaczy, natomiast pewne wątpliwości, co do platońskiego tła utworu, zgłasza J. Brancaer w artykule: *Marsanes: un texte Séthien Platonisant?*, „Le Muséon" 118 (2005) 21-41.

[12] Por. Hippolytus, *Refutatio* VI 21-29.

[13] Wpływ pitagoreizmu widoczny jest zwłaszcza w wykładzie gnostyka Monoimosa, który przyjmuje m.in. naukę o monadzie (utożsamiana jest z Człowiekiem: pierwszym bytem i źródłem wszechrzeczy, por. Hippolytus, *Refutatio* VIII 12, 5) oraz dekadzie (obrazie monady, stanowiącej rozwiniecie pierwszych dziewięciu liczb, tworzących pierwsze zasady kosmogoniczne, zob. Hippolytus, *Refutatio* VIII 13, 1).

[14] Na temat recepcji pitagoreizmu w literaturze platońskiej por. J.M. Rist, *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 93 (1962) 389-401; tenże, *Neopythagoreanism and «Plato's» Second Letter*, „Phronesis" 10 (1965) 78-81; C.A. Huffman, *The „Pythagorean Precepts" of Aristoxenus: crucial evidence for Pythagorean moral philosophy*, „The Classical Quarterly" NS 58 (2008) 104-119.

[15] Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 60.

I przed Chr. do II po Chr.[16], i jak ukształtowała ona jego naukę (wizję) na temat powstania świata. Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się zatem do nauki samym medioplatoników.

Historycy – badający myśl przedstawicieli filozofii medioplatońskiej – zwracają uwagę, iż cechą charakterystyczną ontologii (i kosmologii) medioplatońskiej było zwrócenie uwagi na transcendencję Boga[17]. Myśl taką znajdujemy już u Plutarcha z Cheronei, który w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie* pisze:

> „W rzeczywistości jest on [Ozyrys[18] – A.Z.] niezmiernie oddalony od ziemi, pozostając nierozpoznawalnym (ἄχραντος) i niedostrzegalnym (ἀμίμιαντος), nieskalanym (καθαρὸς) przez żadną istotę podlegającą zniszczeniu i śmierci”[19].

Cheronejczyk wskazuje tutaj na trzy podstawowe cechy Boga: nierozpoznawalność, niedostrzegalność i czystość. Ta ostatnia (której nie posiadają żadne istoty śmiertelne) świadczyć może o tym, że jest on wieczny i niezmienny, oraz bezcielesny. Na temat dwóch pierwszych przymiotów autor nasz wypowiada się w *O E delfickim*. W dziełku tym analizuje naturę czasu, który sprawia, iż świat materialny zmienia się i umiera; w konkluzji autor stwierdza, iż tylko to, co jest poza czasem – czyli Bóg – jest niezmienny i wieczny:

> „Ale bóg istnieje (jeśli trzeba to stwierdzić) i istnieje nie w żadnym czasie, ale w wiecznej nieruchomej, bezczasowej, nie znającej odchyleń, gdzie nic nie ma wpierw ani później, nic przyszłego, nic starszego ani młodszego”[20].

Z kolei Albinos przedstawia dowód na bezcielesny (duchowy) charakter Boga, jako argument podając jego niezmienność (przestrzenną, jakościową, ontyczną – nie jest on bytem złożonym), z czego wynika, iż „jest on bez ciała”[21].

Filozofowie medioplatońscy wskazali zatem na wyraźną różnicę pomiędzy tym, co nie jest zrodzone, co jest wieczne, niezmienne, bezcielesne, a tym, co zrodzone, śmiertelne, zmienne, przypisując pierwszemu cechy substancji duchowej, drugiemu materialnej. Pogląd ten znalazł też swoje odbicie w charakterystycznym właśnie dla ontologii medioplatońskiej podziale na dwa światy: świat poznawalny umysłowo, zwany inteligibilnym lub noetycznym (κόσμος νοητὸς) oraz świat podpadający pod zmysły (κόσμος

[16] G. Reale (*Historia filozofii starożytnej,* t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 334-343) do przedstawicieli tego nurtu zalicza m.in. Eudorosa z Aleksandrii, Plutarcha, Gajosa, Albinosa i Apulejusza, którzy działali od 2. poł. I w. prz. Chr. do końca II w. po Chr.ystusie.

[17] Por. tamże, t. 4, s. 345-351.

[18] Ozyrys jest przedstawiony przez Plutarcha jako personifikacja Umysłu i Rozumu – zasady „najlepszych rzeczy”, por. Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 371e.

[19] Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 382f, tłum. A. Pawlaczyk: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003, 89; por. też tekst grecki, tamże, s. 88.

[20] Plutarchus, *De E apud Delphos* 393a, tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, t. 2, BKF, Warszawa 1988, 28.

[21] Por. Albinus, *Didascalicus* X 7-8, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 349.

αἰσθητος)[22]. Odpowiednik pierwszego z nich odnajdujemy w platońskim *Timajosie*, bowiem znaczeniu terminu κόσμος νοητὸς odpowiada występujące tam określenie ζῶων νοητόν[23], które B.A. Pearson tłumaczy jako „umysłowy byt żyjący" („intelligible living being")[24]; oznacza ono wieczny, doskonały, niezrodzony pierwowzór wszechświata, który staje się wzorem świata utworzonego przez boga, nazywanego też ojcem i budowniczym oraz konstruktorem[25]. Jednakże sam ten termin pojawia się dopiero u Filona Aleksandryjskiego[26], który, jak dowodzi J.M. Dillon, w kwestii podziału światów głosił poglądy bliskie medioplatonikom[27]. Posłużył się nim m.in. w traktacie *O stworzeniu świata*, komentującego boskie dzieło kreacji, przedstawione w Księdze Rodzaju[28]:

> „Bóg mianowicie w swojej boskiej mądrości widział z góry, że piękne naśladownictwo nigdy nie może powstać bez pięknego modelu oraz że nie istnieje nic bez zarzutu wśród rzeczy postrzeganych zmysłami, co nie naśladuje prawzoru i umysłowej idei; i dlatego zanim chciał stworzyć ten świat widzialny, stworzył najpierw świat umysłowy (κόσμος νοητὸς), aby następnie wykorzystać ten wzorzec niematerialny i podobny do Boga, stworzyć świat materialny, jako młode naśladownictwo starego wzoru"[29].

Widzimy, iż Filon, podobnie jak Platon w *Timajosie*, uważa, iż nic nie może powstać bez pięknego, niematerialnego modelu, umysłowej idei, stanowiącej

[22] Według A.P. Bossa, na tym podziale opiera się dualizm nauki platońskiej i gnostyckiej; zob. tenże, *„Aristotelian" and „Platonic" dualism in Hellenistic and Christian philosophy and Gnosticism*, VigCh 56 (2002) 273-29; zob. też J.M. Dillon, *Middle Platonists:80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996 (rev. ed. with a new afterward), 158-159; tenże, *'Asōmatos: nuance of incorporeality in Philo'*, w: *Philon d'Alexandrie et le language de la philosophie*, Turnhout 1998, 99-11; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 351-356; J.R. Runia, *A brief of the term „kosmos noetos" from Plato to Plotinus*, w: *Traditions of Platonism. Essays in honour of J. Dillon*, ed. J.J. Cleary, Aldershot 1999, 151-172.

[23] Por. Plato, *Timaeus* 37d; zob. też J.C. Van Winden, *The world of ideas in Philo of Alexandria: an interpretation of „De opificio mundi" 24-25*, VigCh 37 (1983) 210; *Nag Hammadi Codices IX and X* (komentarz B.A. Pearsona, s. 258-259).

[24] Por. Pearson, jw.; w wydaniach polskich znajdujemy różne translacje: P. Siwek termin ζῶον νοητόν tłumaczy jako: „substancja żyjącego modelu" (zob. Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyk*, Warszawa 1986, 45), natomiast W. Witwicki całym zdaniem: „pierwowzór jest istotą żywą" (zob. Platon, *Timajos, Kritias*, Warszawa 1960, 47).

[25] Por. m.in. Plato, *Timaeus* 29a-b; 37 c.

[26] Według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 244), nie wiadomo jednak, czy Filon faktycznie był jego autorem; por. R. Williamson, *Jews in Hellenistic world: Philo*, Cambridge 1989, 110-111; Dillon, *Middle Platonists*, s. 158-159.

[27] Por. Dillon, *'Asōmatos*, s. 99-110.

[28] Por. Van Winden, *The World of Ideas*, s. 209.

[29] Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 17, ed. R. Arnaldez, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Paris 1961, 150, tłum. L. Joachimowicz, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 26. Filon posłużył się tym terminem również w swym dziele *O gigantach*, używając go w tym samym znaczeniu, por. *De gigantibus* 61.

prawzór rzeczy materialnych (postrzeganych zmysłami). Ten idealny wzór Aleksandryjczyk nazywa właśnie światem umysłowym.

Podobne myśli odnajdujemy u Plutarcha, Apulejusza z Madaury, Albinosa i innych. Plutarch (tak jak Platon i Filon) stwierdza w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*, iż świat zmysłowy jest jedynie naśladowaniem bytu, którego jest obrazem poprzez przyjęcie przez materię formy (idei):

> „Powstawanie jest bowiem w materii obrazem bytu, a to, co powstaje, jest naśladowaniem samego istnienia ”[30].

Natomiast Albinos, który starał się pogodzić poglądy Platona z nauką Arystotelesa, wyróżnił idee pierwsze (odpowiadają ideom platońskim) i idee drugie (odpowiadają im formy immanentne, które przyjął Arystoteles[31]), nazywając je „niematerialnymi miernikami”. Filozof tłumaczy bowiem:

> „…jeżeli materia jest ze swej natury bez miary, to trzeba, aby miarą dla niej było coś innego, lepszego i niematerialnego”[32]

Myśl tę w szerszym kontekście rozwija Madaurejczyk, który (wskazując na platońskie źródło swojego poglądu) wprost pisze o istnieniu dwóch rodzajów rzeczywistości. Pierwszą można poznać na drodze dociekań umysłowych; stanowi ona źródło (początek) wszystkiego Jest ona niezmienna, tożsama ze sobą, i tylko ona jest bytem prawdziwym. Drugą (rzeczywistość) stanowi świat materialny, który powstaje w czasie, a także zmienia się i przekształca:

> „Według Platona, istnieją dwie rzeczywistości – my nazywamy je istotami [= substancjami] – z których biorą początek wszystkie rzeczy i sam świat: pierwsza jest ujmowana jedynie myślą, druga może podpadać pod zmysły. Ale pierwsza, która jest ujmowana oczyma umysłu, znajduje się zawsze w tym samym stanie, jest równa i podobna do siebie, jako ta, która naprawdę jest; druga natomiast, która – jak twierdzi Platon – rodzi się i umiera, jest ujmowana przez zmysłowe i nierozumne mniemanie. I o ile pierwsza jest uznawana za byt prawdziwy, o tyle druga nie jest prawdziwym bytem. Pierwszą substancją czy też istotą jest pierwszy bóg i umysł, i formy rzeczy, i dusza; drugą substancją jest to wszystko, co otrzymuje formę, co rodzi się i bierze początek od modelu substancji wyższej, co może się zmienić i przekształcać, uciekając i rozpraszając się jak woda rzek”[33].

Zauważmy, iż świat duchowy, opisywany przez Madaurejczyka w *De Platone*, jest zróżnicowany i ułożony hierarchicznie. Wymieniając poszczególne

---

[30] Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 372f-373a, tłum. A.Pawlaczyk, s. 67; por. tekst grecki, tamże, s. 66.

[31] Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 351-355.

[32] Albinus, *Didascalicus* IX 3, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 353.

[33] Apuleius, *De Platone* I 193, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 349-350; por. tekst łac. w: *L. Apuleii opera omnia*, pars 2, instruxit G.F. Hildebrand, Lipsiae 1842, 185.

jego szczeble Apulejusz pisze:

> „Et primae quidem substantiae vel essentiae deum primum et materiam formasque rerum et animam"[34].

G. Reale w swoim przekładzie dodał jeszcze do tej listy umysł, umieszczając go przed formami rzeczy, czyli ideami[35]. Owa korekta nie jest przypadkowa, świadczy bowiem, jak pokazuje to uczony, o wspólnej wielu średnim platonikom tendencji, jaką było „umieszczenie *nous* (umysłu albo intelektu) ponad *psyche* (duszą)"[36]; to z kolei prowadziło, zdaniem włoskiego uczonego, „ku nauce, która zapowiadała plotyńskie hipostazy. Więcej nawet, wiele tekstów filozofów medioplatońskich, jeśli się je czyta pod pewnym kątem, zdaje się wręcz zawierać, przynajmniej w zalążku, wszystkie trzy plotyńskie hipostazy, którym są Jedno, Umysł i Dusza"[37]. Zapowiedź takiej triady widzimy wyraźnie w cytowanej wyżej wypowiedzi Apulejusza. Można ją też odnaleźć u Plutarcha i Albinosa[38].

Pozostaje jeszcze kwestia miejsca, jakie w tym systemie zajmują (tworzące *kosmos noetos*) idee oraz ich relacji do Boga. Madaurejczyk prawdopodobnie umieszczał je po intelekcie, wskazując tym samym na ich zależność od *Nous*. Zagadnienie to rozpatrywał wcześniej również Filon, który (w przeciwieństwie do Platona i starszych platoników, umieszczających świat idei ponad Demiurgiem) nie tylko wskazał na nadrzędność Boga-sprawcy w stosunku do świata noetycznego, ale nadto – co podkreślają m. in. Van Winden i Williamson – świat ten umieścił w (Umyśle Boga) – Logosie[39] (w którym niektórzy badacze widzą antycypację drugiej osoby Boskiej[40]). Jeszcze wyraźniej kwestię relacji zachodzącej pomiędzy Umysłem i światem umysłowym (ideami) sformułował Albinos, który przedstawiając je jako myśli Pierwszego Intelektu, na tej podstawie dowodził też ich istnienia:

> „załóżmy, że Bóg jest intelektem lub czymś myślącym i posiada myśli, a te myśli są wieczne i niezmienne; jeśli jednak rzeczy tak się mają, to idee istnieją"[41].

---

[34] Tamże, inst. G.F. Hildebrand, s. 185.

[35] Por. tamże, inst. G. F. Hildebrand, s. 185: „Ideas vero, id est formas omnium".

[36] Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 355.

[37] Por. jw.

[38] Por. Albinus, *Didascalicus* X 2, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starozytnej*, t. 4, s. 356: „Intelekt jest lepszy od duszy, a od intelektu w możności lepszy jest ten, który aktualnie myśli wszystkie rzeczy razem i zawsze, a jeszcze bardziej doskonała od niego jest jego przyczyna i to, co może być ponad nimi; taki jest Bóg".

[39] Por. Van Winden, *The world of ideas*, s. 217nn; R. Williamson, *Jews in Hellenistic world*, s. 111; według M. Osmańskiego (*Filon z Aleksandrii*, PEF III 445) świat umysłowy jest utożsamiony z Logosem.

[40] Por. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, PEF III 445.

[41] Albinus, *Didascalicus* IX 3, cyt. za Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 353.

A. Pearson zauważa, iż związki *Marsanesa* z doktryną medioplatońską najwyraźniej widać w rozdz. 2,12-4,24[42]. Tym, co różni utwór od (cytowanych) pism platońskich, to przede wszystkim (o czym wspomniano we wstępie) profetyczny charakter. Autor wiedzę swoją otrzymuje bowiem od Objawiciela, który odsłania ją stopniowo, łamiąc kolejno trzynaście pieczęci ([ⲁ]ϩⲙⲛ̄ⲧⲱⲁⲙⲛⲧ ⲁⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ[43]), co daje ogląd całej rzeczywistości, która – jak się okazuje – ma strukturę gradualną. Na samym dole (pieczęć 1-3) znajduje się świat materialny; autor mówi o nim: κοσμικός i ὕλικος[44]; należą do niej wszystkie istoty posiadające ciało (σῶμα). Ponad nim (pieczęć 4-5) jest – jak zauważa Pearson – sfera wygnania duszy i jej transmigracji[45]. Na kolejnym szczeblu (pieczęć 6) tej drabiny znajdują się byty, które są bezcielesne i istnieją indywidualnie[46]. Nad nimi jest sfera intelektu wraz z całym światem umysłowym (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲟⲏⲧⲟⲥ), która zostaje odsłonięta po złamaniu siódmej pieczęci:

> „Zaś ósma [A. Z. pieczęć]/ dotyczy Umysłu, który jest/ męski, który wystąpił/ na początku, i dotyczy substancji (ⲟⲩⲥⲓⲁ)/ która jest bezcielesna (ⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ) [wraz] z umysłowym światem (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲟⲏⲧⲟⲥ)”[47].

Użyte tutaj terminy ⲛⲟⲩⲥ i ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲟⲏⲧⲟⲥ, najdobitniej świadczą o wpływach platońskich. Autor wraca jeszcze kilkakrotnie do kwestii umysłu/ intelektu oraz świata umysłowego (idealnego)[48]; porównuje go też ze światem zmysłowym. Wreszcie na kolejnych szczeblach (pieczęć 10 oraz 11-12) autor umieszcza Dziewicę Barbelo (ⲃⲁⲣⲃⲏⲗⲱ)[49] - w innych miejscach określana jest jako „Męska Dziewica”, zaś w innych tekstach setiańskich, np. w *Ewangelii Egipcjan*, nazywana jest Matką) – i Niewidzialnego ([ⲁϩⲟ]ⲣⲁⲧⲟⲥ), określonego też Trójsilnym lub posiadającym trzy siły – ([ⲟⲩ]ⲛⲧⲉϥ ⲱ[ⲁ] ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲩⲛ[ⲁ]ⲙⲓⲥ)[50]; razem z nim występuje Duch (ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ), należący do pierwszego Niezrodzonego (ⲛ̄ⲁⲧⲟⲩⲭⲡⲁⲥ)[51]. Na samym szczycie

---

[42] Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 60.

[43] *Marsanes* X 2, 12-13, ed. B.A. Pearson, s. 252.

[44] Por. *Marsanes* X 2, 16-19; Pearson zauważa, iż występujący w tym fragmencie termin κοσμικός użyty został w znaczeniu gnostyckim (a więc ma konotacje negatywne), zob. ed. Pearson, s. 255 (komentarz).

[45] Por. *Marsanes* X 2, 26 - 3, 17; por. Zostrianos 5, 24-27; zob. też B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 61.

[46] Por. *Marsanes* X 3, 18-25.

[47] *Marsanes* X 1: 4, 2-7, ed. B.A. Pearson, s. 258: ⲧⲙⲁϩⲱⲙⲟⲩ/ [ⲛⲉ] ⲁⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲉⲧⲟⲉⲓ/ [ⲛ]ϩⲁⲩⲧ [ⲛ̄ⲧⲁ]ϩⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ/ [ⲭⲓ]ⲛ ⲛ̄[ⲱⲁⲣⲡ̄] ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉ/ [ⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲥ]ⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲕⲟⲥ/ [ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲏ]ⲧⲟⲥ.

[48] Por. *Marsanes* X 1, 4: 6-7; 5,18-19. 22. 24-25; 34*,20; 41*,2-6.

[49] Por. *Marsanes* X 4, 10-12.

[50] Por. *Marsanes* X 4, 15-16.

[51] Por. *Marsanes* X 4, 19.

(pieczęć 13) znajduje się Bóg, który jest poza wszelkim bytem (ⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ, ἀνούσιος); jest on Ciszą[52]; jest nie poznany i nie podzielony[53]. Bóg, o którym pisali medioplatończycy, aczkolwiek transcendentny wobec świata i bardzo daleki, nigdy nie był jednak aż tak odległy, jak u gnostyków. Pearson dostrzega w nim nawet antycypację plotyńskiego Jedna/ Jednego – Boga, który „nie jest" (ἐπέκεινα οὐσιας, μὴ οὐσια), sugerując, iż autor *Ennead* mógł znać koncepcję gnostycką[54].

Zauważyć można, iż ontyczną podstawą opisanej przez autora hierarchicznie ułożonej rzeczywistości, są dwa rodzaje substancji: materialna oraz duchowa – samo zrodzona (ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛ[ⲛⲏⲧ]ⲟⲥ) i bezcielesna (ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ; ⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲛ; ἀσωματον)[55]. Można domniemywać, iż zgodnie z zasadami ontologii platońskiej, pierwsza przekształca się, zmienia i ginie, druga nie zmienia się i jest nieśmiertelna. Jednakże świat duchowy przedstawiony przez autora *Marsanesa* jest bardziej skomplikowany. Należą do niej (wyłączając bezimiennego Boga): Niewidzialny/ Trójsilny, Barbelo, Umysł wraz ze światem umysłowym, wreszcie Dusza. Wydaje się, iż trzy pierwsze hipostazy odpowiadać mogą setiańskiej triadzie: Ojciec-Matka-Syn, jaka pojawia się w *Ewangelii Egipcjan*[56]. Ku takiej właśnie interpretacji skłania się Pearson, który w oparciu o tekst *Apokryfu Jana* rozwija ją następująco: Ojciec/ Monada/ Niewidzialny Duch[57] – Matka/ Barbelo/ Ennoia[58] - Syn/ Monogenes/ Umysł/ Autogenes[59]. Odmienność tej koncepcji polega na tym, że Umysł stanowi tutaj ostatnie ogniwo triady, a nie – tak jak u medioplatoników – drugie.

Przy uważnej lekturze pierwszych czterech rozdziałów *Marsanesa* można zaryzykować twierdzenie, iż autor pisma sprowadza całą rzeczywistość do czterech poziomów bytowania, w czym bardzo wyraźnie można również zauważyć inspiracje platońskie. Są to: (1) Bóg, (2) Intelekt wraz z ideami, (3) Dusza i (4) ciała materialne[60]. Możliwy jest też inny podział: (1) sfera Ducha (Bóg/ Jedno i Barbelo), (2) sfera Umysłu (Logos/Syn) i rzeczy umysłowych, (3) sfera Duszy (Psyche) i (4) sfera cielesna; w tym kontekście dwie pierwsze sfery odpowiadałyby setiańskiej triadzie.

W tym kontekście powraca pytanie o stosunek świata materialnego do świata idealnego. Autorzy platońscy piszą najczęściej o naśladowaniu lub

[52] Por. *Marsanes* X 4, 19-23.

[53] *Marsanes* X 1: 4, 21-24, ed. B.A. Pearson, s. 260, tłum. własne: „[Cisza], która nie była poznana, a początek jej nie był podzielony".

[54] Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 63.

[55] Por. *Marsanes* X 3, 19-20; 4, 6

[56] Por. B.A. Pearson, *Introduction*, s. 241-242; por też jego komentarz do *Marsanesa*, s. 260.

[57] Por. *Apocryphon Iohannis* II 2, 25 - 4, 26.

[58] Por. tamże II 4, 26 - 6, 10.

[59] Por. tamże II 6, 10 - 7, 30.

[60] B.A. Pearson proponuje inny nieco podział (*Gnosticism as Platonism* (I), s. 63), z którym jednakże trudno się zgodzić, a jest to: (1) Nie istniejący – poziom 12-13, (2) Barbelo – poziom 8-10, (3) Dusza – poziom 4-6.

odwzorowaniu, co podnosi wartość tego pierwszego. Podobnie czyni nasz autor, który nie tylko nie potępia go, ale pisze o jego ocaleniu; m.in. wypowiedź ta stała się dla Pearsona podstawą do stwierdzenia, iż kosmogonia Marsanesa ma charakter monistyczny[61]:

> „Poznawałem część po części całe miejsce bezcielesnej substancji (ⲟⲩⲥⲓⲁ; ουσια)/ i poznawałem umysłowy świat./ Poznawałem go, kiedy zacząłem rozważać,/ że pod każdym względem poznawalny zmysłowo/ świat/ jest wart / by być ocalonym w całości. ”[62].

Poznawanie, o jakim pisze autor, jest przechodzeniem od jedności do wielości i odwrotnie. Każdy byt wyższy stanowi bowiem uzasadnienie dla bytu znajdującego się na niższym szczeblu, z kolei jego istnienie wymaga zwrócenia się ku rzeczywistości wyższej. Aby lepiej zilustrować ten rodzaj zależności, odwołajmy się do słów G. Reale, który streszczając wywody Platona, przedstawione w *Fedonie*, tak pisze: „Jak sfera wielości rzeczy postrzeganych zmysłami zależy od sfery idei, tak sfera wielości idei zależy od następnej sfery rzeczywistości, z której wywodzą się idee; ona dopiero jest sferą najwyższą i pierwszą w sensie absolutnym. Sferę tę stanowią pierwsze zasady (są nimi Jedno i nieokreślona Diada”[63].

2. Wypowiedź o monadzie, diadzie i liczbach (*Marsanes* 32, 12-33, 6). W świetle powyższych wywodów interesująca wydaje się wypowiedź, którą znajdujemy w rozdz. 32,12-33,6. Autor nawiązuje w niej wyraźnie do nauki pitagorejczyków o monadzie i diadzie, jako najwyższych (pierwszych) zasadach oraz o dziesięciu emanujących z nich liczbach. Pisze mianowicie tak:

> „Diada/ i monada/ nie są podobne do niczego, ale/ one są pierwsze w istnieniu./ Diada, będąc podzieloną/ została podzielona z monady i/ przynależy do hipostazy./ Zaś triada otrzymała elementy/. A pentada/ otrzymała zgodę (harmonię),/ heksada była doskonała sama z siebie./ Hebdomada otrzymała piękno”[64]

Kolejny fragment (32, 25 - 33, 6nn) posiada liczne luki. Autor wymienia tutaj kolejne liczby, aż do dwunastki. Na podstawie zachowanych słów (bądź ich części) można się jedynie domyślać, iż z ogdoadą związana jest „gotowość”

---

[61] Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 69-72.

[62] *Marsanes* X 5, 19-21, ed. B.A. Pearson, s. 260-262: ⲁϩⲓⲥⲁⲩⲛⲉ ⲕⲁⲧ[ⲁ] ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲏⲧⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁϩⲓⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲁϩⲓⲥⲁⲩⲛⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲁⲡ̄ⲁⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ. ⲭⲉ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲡⲓⲁⲓⲥⲑⲏⲧⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϥⲙ̄[ⲡⲱⲁ] ⲁⲧⲣⲉϥⲭⲉⲉⲓ.

[63] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2001, 115.

[64] *Marsanes* X 32, 12-24, ed. B.A. Pearson, s. 308-310: ⲧⲁⲩ[ⲁⲥ] ⲁⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲥⲉ[ⲧ]ⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲛ [ⲛ̄ⲗ]ⲁⲁⲩⲉ ⲁⲗ[ⲗ]ⲁ ⲉⲩⲱⲟⲟ[ⲡ ⲛ̄]ϩⲟⲩⲉⲓ [ⲧⲉ] ⲧⲁⲩⲁⲥ [ⲙⲉ]ⲛ ⲉⲥⲡ[ⲁ][ⲣⲭ̄ ⲥⲡⲁⲣⲭ̄ [ⲁⲧ]ⲙⲟⲛⲁⲥ ⲁ[ⲩ] [ⲱ ⲥ]ⲏⲡ ⲁⲑ[ⲩⲡ]ⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ [ⲡ]ⲉϥⲧⲁⲩ ⲁ[ⲉ ⲁϥ]ⲭⲓ ⲥⲧⲟⲓ[ⲭⲉⲓ]ⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲁϩ̄ⲟⲩ[ⲁϥ]ⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲧⲱⲧ. ⲡⲙⲁϩ̄[ⲥⲁ] ⲩ ⲁϥⲭⲱⲕ ⲁⲃⲟⲗⲗ. ϩⲧⲧⲟ[ⲟⲧ]ϥ̄ⲟⲩⲁⲉⲉⲧϥ̄. ⲡⲙⲁϩ̄[ⲥⲁⲱ]ϥ̄ ⲁ[ⲉ ⲁϥⲭⲓ ⲥⲁⲁⲉⲓⲉ.

(do działania?), zaś z nonadą „wielkość" (ilość?). O dekadzie (dwuwiersz ten został zachowany w całości) pisze: „otrzymała wszystkie miejsca"[65].

Zastanówmy się teraz, z jakich źródeł korzystać mógł nasz autor, pisząc o monadzie i diadzie. Czy naukę o nich mógł przyjąć za pośrednictwem platoników, czy też korzystał raczej z pism pitagorejczyków, a jeśli tak, to z jakich? Dlaczego włączył on ich naukę o dwóch pryncypiach do swojego kosmogonicznego wywodu?

Spróbujmy odpowiedzieć najpierw na pierwsze pytanie. Według źródeł doksograficznych termin monada pochodził od Pitagorasa[66]. Sprawą dyskusyjną pozostaje jednak to, czy faktycznie mógł on używać tego terminu. C.J. De Vogel uważa, iż pojawił się on w literaturze filozoficznej po Platonie[67]. Istotnym argumentem za jego postplatońskim pochodzeniem jest fakt, iż sam Platon, który korzystał z nauk pitagorejczyków i pisał o Jednym (ἕν) oraz Diadzie (δυάς), w żadnym ze swoich pism nie posłużył się terminem μονάς; kwestią otwartą pozostaje, czy znał samo pojecie[68]. De Vogel twierdzi, iż określenie „monada" pojawiło się dopiero u Filolaosa, który nadto przyjął, iż jest ona początkiem wszystkiego[69]. Jednakże dopiero u neopitagorejczyków pojawia się pogląd, iż monada i diada stanowią dwie zasady wszystkiego. Neopitagorejskie pochodzenie tego poglądu poświadczają doksografowie. Według cytowanego przez Diogenesa Laertiosa Aleksandra Polihistora, pitagorejczycy uważali, że:

> „Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada (μονάς). Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada (ἀόριστος δυάς), będąc naturalnym podłożem dla jednostek, swej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby"[70].

O tym, iż (neo)pitagorejczycy widzieli w monadzie i diadzie podstawowe pryncypia świadczą też wypowiedzi Aetiosa[71] i Sekstusa Empiryka, który przypisując (zgodnie z tendencją doksograficzną) pogląd ten Pitagorasowi pisze:

> „Najwyższymi zasadami wszystkich rzeczy są: pierwsza Monada i nieokreślona Diada […]. Spośród tych zasad Monada pełni funkcję przyczyny spraw-

---

[65] *Marsanes* X 33,1-2, ed. B.A. Pearson, s. 310: ⲁⲩⲱ ⲡⲙ[ⲁϩ]ⲙⲏⲧ ⲁ[ⲫⲣⲁⲗⲡ]ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲁⲃⲁⲗ.

[66] Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 390-394.

[67] Por. C.J. de Vogel, *Pythagor and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, 207; P. Świercz, *Jedność w wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008, 224.

[68].Por. Plato, *Phaedo* 101c; *Parmenides* 149c.

[69] Por. P. Świercz, *Jedność w wielości*, s. 224.

[70] Diogenes Laertios, *Vitae philolosophorum* VIII 25, tłum. B. Kupis: Diogenes Laertios, *Żywoty filozofów*, tłum. B. Kupis [et al.], BKF, Warszawa 1968, 482.

[71] Por. *Placita* I 3, 8.

czej, a Diada – funkcję biernej materi, i jak z nich wzięły początek liczby, tak samo one wytworzyły wszechświat i wszystkie rzeczy"[72].

Trudno jest niestety rozstrzygnąć, czy pitagorejczycy wyprowadzali diadę z monady, czy też istniała ona, tak jak monada, jako odwieczna najwyższa zasada sprawcza. Funkcjonować mogły obie wersje. Wypowiedź Aleksandra zdaje się bowiem potwierdzać pierwsze stanowisko – Sekstusa Empiryka drugie. Uznanie przez naszego autora monady i diady za pierwsze zasady, świadczyłoby zatem o tym, iż znał on literaturę neopitagorejską i czerpał z niej. Nadto, podobnie jak jej autorzy, łączył (jak się wydaje) monadę ze sferą noetyczną.

Interesujący wydaje się nadto fakt uznania hipostatycznej formy monady i diady; wskazuje na to wiersz 32, 15. Również i taki pogląd pojawił się już wcześniej u neopitagorejczyków. Jej autorem jest Numenios z Apamei, który zsyntetyzował myśl piagorejską z platońską; przyjął bowiem naukę o monadzie, którą utożsamił z bogiem i nadał postać hipostazy, oraz o diadzie, jak też pogląd o istnieniu trzech bogów, z których dwóch kolejnych naśladuje swojego poprzednika. G. Reale twierdzi, że gdyby odróżnił on Jedno od monady, co jest bardzo prawdopodobne, to: „w takim wypadku nauka o zasadach mogłaby współgrać z jego teologią trzech bogów. Pierwszy Bóg, czyli Dobro samo w sobie, byłby Jednym (i tak faktycznie został nazwany). Monada byłaby drugim bogiem i wywodziłaby się z naśladowania Jednego […]. Trzeci zaś bóg powstałby w sposób opisany wyżej, to znaczy poprzez kontakt Monady z Diadą".

Wydaje się, że również i tę myśl odczytać można z tekstu *Marsanesa*. Znajdujemy bowiem podstawy, by Niewidzialnego boga skojarzyć z Jednym, a Umysł z monadą, choć kwestią dość problematyczną pozostaje przyporządkowanie Diady określonej sferze bytowej lub hipostazie. Konsekwentnie idee, które znajdują się w Umyśle, można by identyfikować z liczbami, z których wzięły swój początek wszystkie rzeczy.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia: jak autor Marsanesa rozumie liczby? Z zachowanego fragmentarycznie cytatu widzimy, iż przyporządkowane są im różne właściwości (cechy): triada (trójka) odpowiada tutaj elementom. Przypomnijmy, iż u Platona były to bryły (czyli liczby sześcienne): czworościan stanowił podstawowy element ognia, sześcian ziemi, ośmiościan powietrza, a dwunastościan wody. Z piątką nasz gnostyk łączy harmonię, z szóstką doskonałość, z siódemką piękno, z ósemką gotowość (do działania), z dziewiątką - wielkość (lub ilość). Dziesiątka, która „łączy wszystkie miejsca", jest najdoskonalsza, zawiera bowiem w sobie cechy wszystkich pozostałych. Stanowią one doskonałe wzorce, czyli – używając słów Albinosa – „mierniki" ciał. Ale nie są one ich budulcem w sensie materialnym (tak jak przedstawiali to starsi pitagorejczycy). Czy wobec tego można obronić tezę Pearsona

[72] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X 277, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4. s. 412.

o monistycznym charakterze świata, nawet jeśli będziemy mówili tylko o monizmie duchowym (czy umysłowym)? Pytanie to pozostaje otwarte.

***

Na zakończenie warto raz jeszcze podkreślić, iż w *Marsanesie*, zwłaszcza w tych fragmentach, które dotyczą kosmogonii, znajdujemy bardzo ciekawą syntezę, której źródłem są: ontologia (i kosmologia) neopitagorejska oraz medioplatońska.

THE PLATONIST *MARSANES* AND ITS PYTHAGOREAN THEME

(Summary)

The opening part of this paper presents the influences of Middle-Platonist philosophy discernible in the ontology presupposed in the *Marsanes*. These are particularly conspicuous in the hierarchical arrangement of reality. At the summit of the Universe there is Invisible God, second in the hierarchy comes Barbelo, the Mind, complete with the world of intellect (identified with Platonic ideas), then follows the Soul and the world of the sense perception, which is the reflection of ideas. The second part contains a discussion of the fragment NHC X 32, 12 - 33, 6. described in the literature as „Pythagorean". The fragment contains reference to the two eternal principles: monas and dyas, as well as to the ten cosmogonical principles. In this context the question arises as to the relationship of the cosmogony assumed in this fragment and the one presupposed by the author of the Middle-Platonist exposition. Finally, it is concluded, that the Marsanes cosmogony is typical of its period in being a synthesis comprising themes drawn from ontology (and cosmology) of both: Neopythagoreanism and Middle-Platonism.

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

Ks. Antoni ŻUREK
(Tarnów, UPJPII)

KATECHEZA EUCHARYSTYCZNA ŚW. AUGUSTYNA

Proces wtajemniczenia chrześcijańskiego w Hipponie za czasów św. Augustyna obejmował, jak wiadomo, sakramenty: chrztu, bierzmowania, Eucharystii. Do ich przyjęcia katechumen przygotowywał się poprzez udział w katechezach przedchrzcielnych i w praktykach religijnych, jakie z nimi były związane[1]. Biskup Hippony w katechezach nie poruszał tematu sakramentów, co najwyżej w sposób bardzo oględny do nich tylko nawiązywał. Temat ten był zarezerwowany na czas następujący bezpośrednio po chrzcie. Wówczas, w katechezach o charakterze mistagogicznym, neofita był w nie wprowadzany. Praktyka ta dotyczyła nade wszystko misterium eucharystycznego. W katechezach przygotowujących do chrztu temat ten był tylko marginalnie poruszany.

1. Eucharystia w katechezie przedchrzcielnej. W katechezach głoszonych w ostatnim etapie przygotowania do chrztu biskup Augustyn objaśniał katechumenom treść wezwań Modlitwy Pańskiej i wśród nich wezwanie: „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Zdaniem Biskupa Hippony, przedmiotem tej prośby jest „chleb", który ma znaczenie wieloznaczne. *Panis quotidianus* to w pierwszym rzędzie synonim rzeczy materialnych i koniecznych do życia[2]. Ale w tym wezwaniu mamy też, a może nawet przede wszystkim, prosić o chleb dla naszego ducha. Tę dwuwymiarowość „chleba powszedniego" zgrabnie wyraził w jednej z katechez, mówiąc o chlebie napełniającym żołądek oraz o innym, którym karmiony jest duch[3].

W opinii św. Augustyna, duch ludzki, podobnie jak ciało, też musi być odpowiednio wzmacniany i wymaga pokarmu na wzór chleba dla ciała. Chleb dla ducha jest konieczny człowiekowi w obecnej sytuacji, czyli w warunkach

[1] Szerzej zob. A. Żurek, *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 62 (2009) nr 1, 25-36.

[2] Augustyn wyraża to w różny sposób, por. *Sermo* 56, 6, 10, NBA 30/1, 150: „istum panem quo venter impletur, quo caro quotidie reficitur"; *Sermo* 57, 7, 7, NBA 30/1, 170: „Panis erit et ipse quotidianus, huic vitae necessarius"; *Sermo* 58, 4, 5, NBA 30/1, 186 „quando rogamus panem quotidianus, quidquid nobis propter carnem nostram in terra necessarium est, postulamus"; *Sermo* 59, 3, 6, NBA 30/1, 204 „in pane significantes quidquid nobis est necessarium".

[3] Por. Augustinus, *Sermo* 56, 6, 10, NBA 30/1, 150: „Panis noster quotidianus est: inde vivunt non ventres, sed mentes".

doczesności. „Chleb codzienny" (*quotidianus*), jak nazwany jest ten chleb, to synonim pokarmu doczesnego, potrzebnego w tym życiu (*hodie*), a nie wskazanie częstotliwości jego przyjmowania. Co jest takim chlebem? Św. Augustyn ujmuje to w sposób syntetyczny:

> „Naszym pokarmem codziennym na tej ziemi, jest słowo Boże, które zawsze jest rozdzielane w Kościołach. […] Jeżeli natomiast przez ten nasz chleb codzienny rozumiesz to, co wierni przyjmują, co wy przyjmiecie jako ochrzczeni, to słusznie prosimy i mówimy «Chleba naszego codziennego daj nam dzisiaj», abyśmy tak żyli, byśmy od tego ołtarza nie zostali oddzieleni"[4].

Istnieją zatem dwa rodzaje pokarmu duchowego, potrzebnego człowiekowi w obecnej rzeczywistości. Jeden to „słowo Boże", czyli słowo zawarte w Piśmie Świętym i przepowiadane w Kościele[5], a drugi pokarm, dostępny tylko ochrzczonym, przyjmuje się z ołtarza. Wprawdzie w katechezie nie pada nazwa tego chleba, ale można się domyślić, że chodzi o Eucharystię. Zresztą, w innej katechezie, wygłaszanej dla odrębnej grupy katechumenów, zostaje to powiedziane wprost:

> „Wierzący znają także pokarm duchowy, który i wy macie poznać i przyjąć z ołtarza Bożego. Będzie chlebem i jednocześnie codziennym, koniecznym w tym życiu. Czyż bowiem będziemy przyjmować Eucharystię, gdy przyjdziemy do Chrystusa i zaczniemy z Nim królowanie wieczne? Zatem Eucharystia jest naszym chlebem codziennym"[6].

Pokarm eucharystyczny, o który należy codziennie prosić, ma charakter doczesny, ponieważ:

> „W tym czasie jest nam konieczny, gdy czujemy głód. Skoro bowiem będziemy w innym życiu, minie głód"[7].

W życiu przyszłym, do którego zdążamy, Chrystus będzie dostępny już bez osłony chleba i wina. Natomiast obecnie pokarm eucharystyczny jest nam konieczny, stąd gorące zachęty naszego Biskupa kierowane do katechumenów, aby pospieszyli się z przygotowaniem do chrztu, bo inaczej nawet nie będą

---

[4] Augustinus, *Sermo* 56, 6, 10, NBA 30/1, 150: „Cibus noster quotidianus in hac terra, sermo Dei est, qui semper erogatur Ecclesiis […] Iterum in isto pane quotidiano si intellegas quod fideles accipiunt, quo accepturi estis baptizati; bene rogamus et dicimus: *Panem nostrum quotidianus da nobis hodie*, ut sic vivamus, ne ab illo altari separemur".

[5] Augustinus, *Sermo* 59, 3, 6, NBA 30/1, 204: „Et verbum Dei quod quotidie praedicatur panis est".

[6] Augustinus, *Sermo* 57, 7, 7, NBA 30/1, 170: „Norunt enim spiritalem alimoniam fideles, quam et vos scituri estis, accepturi de altare Dei. Panis erit et ipse quotidianus, huic vitae necessarius. Numquid enim Eucharistiam accepturi sumus, cum ad ipsum Christum venerimus, et cum illo in aeternum regnare coeperimus? Ergo Eucharistia panis noster quotidianus est".

[7] Augustinus, *Sermo* 59, 3, 6, NBA 30/1, 204: „Hoc enim tempore est necessarius quando esurimus; cum autem in alia vita perimus, peribit fames".".

wiedzieć na czym polega „spożywanie Ciała Pana i picie Jego Krwi”[8]. Na etapie przygotowania nic więcej nie można im było powiedzieć. Katechumeni wiedzieli zatem, gdzie i kiedy będą mogli przyjąć prawdziwy „chleb z nieba” (J 6, 50), ale nie poznawali ani jego natury, ani nawet skąd się on bierze. Tego mogli się dowiedzieć dopiero po chrzcie.

2. Katecheza mistagogiczna w Kościele łacińskim. W Kościele łacińskim końca IV oraz początku V wieku jedyna i zamierzona edukacja eucharystyczna miała miejsce w ramach pouczeń, udzielanych już nowo ochrzczonym, podczas sprawowania Eucharystii, w której oni już w pełni uczestniczyli. Taka katecheza była ściśle związana ze sprawowaną liturgią i stanowiła rodzaj komentarza do niej[9]. Zazwyczaj dopiero wówczas duszpasterze przybliżali neofitom istotę oraz objaśniali ryt wszystkich sakramentów, które oni już przyjęli[10]. Proces ten zwykło się nazywać mistagogią chrześcijańską[11]. „Wtajemniczenie” odbywało się w formie katechez-pouczeń, które przyjęło się nazywać katechezami mistagogicznymi. Wprawdzie mistagogia dotyczyła wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, ale Eucharystia zajmowała w niej miejsce uprzywilejowane. W ramach takich katechez następowało wprowadzenie nowo ochrzczonych w niektóre przynajmniej aspekty misterium eucharystycznego.

Takich kazań-katechez o charakterze mistagogicznym zachowało się w literaturze łacińskiej w sumie niewiele. Szerzej znane są jedynie katechezy św. Ambrożego i św. Augustyna. W spuściźnie po innych duszpasterzach zostały tylko pojedyncze kazania, nie zawsze w pełni zasługujące na miano katechez mistagogicznych[12]. Trudno wyrokować, czy w ogóle tak mało ich głoszono, czy też dokładano starań, aby nie zostały utrwalone na piśmie[13]. Bardzo prawdopodobna jednak jest ta pierwsza możliwość. Argumentem za tym przemawiającym zdają się być katechezy św. Ambrożego, zawarte w jego *De sacramentis*. Prawdopodobnie zawierają one całość nauczania przeznaczonego

[8] Augustinus, *Sermo* 132, 1, NBA 31/1, 204: „Quomodo manducatur caro Domini et bibitur sanguis Domini? […] Accede ad professionem, et solvisti quaestionem”.

[9] Szerzej zob. A. Triacca, *Liturgia e catechesi nei Padri*, „Salesianum” 41 (1975) nr 1, 262.

[10] Istniały jednak lokalne różnice, zwłaszcza dotyczące chrztu. Były Kościoły, gdzie obrzędy chrztu objaśniano przed jego udzieleniem, zob. L. Pizzolato, *Il valore letterario della mistagogia antiochena*, „Annali di Scienze Religiose” 11 (2006) 131.

[11] Mistagogia sakramentalna jest zjawiskiem znanym przede wszystkim w Kościele ponicejskim. Szerzej zob. E. Mazza, *La mistagogia. La catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo,* Roma 1996.

[12] Szerzej zob. Ch. Jacob, *Zur Kriese der Mystagogie in der Alten Kirche*, „Theologie und Philosophie” 66 (1991), 87.

[13] Zdania uczonych na ten temat są podzielone. Według jednych zachowane homilie to tylko „wierzchołek góry lodowej”, por. L. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, „Annnali di Scienze Religiose” 7 (2002) 262; zdaniem innych homilie tego typu były znane tylko w niektórych Kościołach, szerzej zob. Jacob, *Zur Kriese der Mystagogie in der Alten Kirche*, s. 84.

dla nowo ochrzczonych. Składa się na nie sześć katechez, z których tylko co najwyżej trzy zostały poświęcone Eucharystii. Ich upowszechnienie nie było zamierzone, a zostało wymuszone zaistniałą sytuacją[14]. W *De mysteriis* tych pouczeń jest jeszcze mniej.

W przypadku św. Augustyna sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. W całości zachowało się tylko kilka pojedynczych homilii-katechez, wygłoszonych w różnych latach jego działalności duszpasterskiej; kilka zachowało się w stanie fragmentarycznym. Do tego można jeszcze doliczyć jedną o podobnym charakterze, wygłoszoną w uroczystość Pięćdziesiątnicy[15]. Mimo wszystko jest ich jednak relatywnie mało, jak na ponad trzydzieści lat działalności biskupiej św. Augustyna, co dla współczesnych czytelników i analityków stanowi źródło pewnych trudności[16]. Pierwsze bowiem pytanie, jakie się w tych okolicznościach nasuwa, dotyczy powodów, dla których tych katechez jest tak mało. Mając na uwadze fakt, że wystąpienia biskupa Augustyna spisywano z dużą skrupulatnością, ten brak jest tym bardziej znaczący. Nie można również tego wytłumaczyć pobłażliwym traktowaniem tej działki duszpasterskiej, bo do sprawy przygotowania katechumenów św. Augustyn przywiązywał dużą wagę, na co dowodem są jego traktaty poświęcone tej tematyce[17]. Mało prawdopodobne, aby tylko w niektórych latach jego duszpasterzowania przygotowywano do chrztu. Nic nam też nie wiadomo, by w przygotowaniach katechumenów pomagali mu prezbiterzy, wyręczający biskupa w głoszeniu katechez[18]. Widocznie były jakieś inne, bliżej nam nieznane powody rezygnacji z zapisywania i publikowania tych katechez. Na ten temat powstają jedynie mniej lub bardziej ugruntowane hipotezy, bez żadnego definitywnego rozstrzygnięcia na korzyść którejś z nich.

Ta szczupłość źródeł rodzi też inną trudność: w oparciu o ten dostępny materiał trudno odtworzyć program i przebieg całego wtajemniczania. Gdyby o eucharystycznych pouczeniach, kierowanych przez Biskupa Hippony do nowo ochrzczonych, sądzić tylko na podstawie zachowanych katechez, to

---

[14] Zdaniem badaczy, publikację *De sacramentis* zawdzięczamy stenografowi, który zamierzał bez wiedzy Biskupa opublikować te katechezy, szerzej zob. B. Botte, *Introduction*, SCh 25bis, Paris 1961, 16-17.

[15] Por. Augustinus, *Sermo* 272, NBA 32/2, 1042-1044. Niedziela Zesłania Ducha Świętego była też dniem, w którym udzielano chrztu, o ile zachodziła taka potrzeba.

[16] Homilii wielkanocnych zachowało się blisko 30, por. H. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (Sermones 218-229D). Einleitung, Text, Übersetzung*, Beiträge zum Studium der Kirchenväter. Patrologia XVI, Frankfurt am Main 2006, 60.

[17] Wystarczy tu wspomnieć choćby traktaty: *O katechizowaniu początkujących* albo *Wiara i uczynki*.

[18] Taką sytuację znamy z Antiochii, gdzie katechezy głosił Jan Chryzostom, tamtejszy prezbiter, szerzej zob. A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 206-207.

ograniczały się one w zasadzie tylko do jednego wystąpienia, w trakcie sprawowania liturgii eucharystycznej w Wielkanoc; tylko ta jedna, niezbyt długa, katecheza miała wystarczyć neofitom za podstawę formacji katechetycznej.

Jeżeli zatem w innych Kościołach było podobnie, jak w Mediolanie czy Hipponie, to można na tej podstawie wnioskować, że na temat Eucharystii, nawet w ramach katechez mistagogicznych, mówiono z wielką powściągliwością. Całe wtajemniczenie eucharystyczne to najwyżej kilka katechez w tygodniu wielkanocnym, tak jak to było w Mediolanie, lub nawet jedna katecheza, tak jak to było w Hipponie. Nie miało ono ściśle określonego programu, bo zależało od biskupa, na co zwróci uwagę i do czego ograniczy cały przekaz. Być może, że niektórzy biskupi co roku powtarzali ten sam cykl katechez. A może też, jak zdaje się dowodzić przykład św. Augustyna, biskup co roku zwracał uwagę na nieco inny aspekt misterium eucharystycznego.

3. Mistagogia eucharystyczna w Hipponie. W Hipponie, w czasach św. Augustyna, wtajemniczenie rozpoczynało się w noc paschalną. W uroczystość wielkanocną Msze św. celebrowano w ramach wigilii paschalnej, a potem rankiem w dzień Wielkanocy. Trudno ustalić, czy miało to miejsce w jednym i tym samym miejscu, czy też w różnych[19]. Podczas każdej z tych celebr, biskup zabierał głos na tematy związane z uroczystością i sprawowanymi obrzędami[20]. W sumie, w trakcie Wielkiej Soboty i Niedzieli Wielkanocnej zabierał on być może głos nawet sześć razy: trzykrotnie w czasie liturgii wielkosobotniej, dwa razy w trakcie Mszy św. porannej, i raz jeszcze po południu tego dnia podczas okolicznościowego nabożeństwa[21].

Msza św. poranna, ze specjalnie dobranymi czytaniami[22], miała szczególne znaczenie dla nowo ochrzczonych. W jej trakcie bowiem była głoszona specjalna nauka, skierowana do nich, na temat Eucharystii. Bardzo dyskusyjny jest sam moment wygłoszenia, bo w tekście nie ma żadnych szczegółowych informacji na ten temat, a te, które są, pozwalają na różne interpretacje. Ana-

[19] Por. C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour fêtes de la Paques. Liturgie et archeologie*, RSR 30 (1956) 237. Chrztu zazwyczaj udzielano poza bazyliką, a ponadto w Hipponie istniało wówczas kilka kościołów, szerzej zob. F. Van der Meer, *Sant'Agostino pastore d'anime*, Roma 1971, 70-71.

[20] Program ten poznajemy z homilii samego Augustyna, por. *Sermo* 227, 1, NBA 32/1, 394: „Sermonem ad altare Dei debemus hodie infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento Symboli, quod credere debeant; tractavimus de sacramento Orationis Dominicae, quomodo petant; et de sacramento fontis et baptismi. Omnia haec et disputata audierunt, et tradita perceperunt; de sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt; hodie illis de hac re sermo debetur. Propterea hic sermo brevis esse debet, et propter laborem nostrum, et propter aedificationem illorum".

[21] Por. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*, s. 60. Nie wszystkie ustalenia tam zawarte wydają się absolutnie pewne, stąd należy je traktować z ostrożnością.

[22] Ich uszeregowanie sprawia kłopot, por. C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour fêtes de la Paques*, RBen 79 (1969) 164.

litycy zgodnie utrzymują, że biskup Augustyn głosił tę naukę dopiero po wyjściu katechumenów, i co tego panuje powszechna zgoda[23]. Natomiast dyskusyjny jest konkretny moment liturgii eucharystycznej, w którym Biskup zabierał głos. W oparciu o analizę tekstu, plasuje się tę katechezę albo jeszcze przed konsekracją, albo przed *Pater noster*, albo nawet jako pouczenie tuż przed Komunią świętą[24]. Była to jedyna, jak się wydaje, katecheza mistagogiczna, głoszona przez Augustyna w danym roku, poświęcona w całości Eucharystii[25].

Natomiast przez całą oktawę wielkanocną nowo ochrzczeni uczestniczyli wraz z innymi wiernymi w specjalnych nabożeństwach, bo jak zapowiadał w Wielkanoc św. Augustyn: „tych siedem lub osiem dni, które nadchodzą, poświęca się sakramentom nowo ochrzczonych"[26]. Były to normalne, codzienne Msze święte, ze specjalnie dobranymi czytaniami i homiliami[27]. Porządek tych czytań nie był ścisły i ustalony raz na zawsze, ale zwyczajowo te same czytania były co roku powtarzane. Co najwyżej, można mówić o pewnych modyfikacjach, wprowadzanych periodycznie. W efekcie można mówić o cyklach, których w Hipponie być może było kilka[28]. Pierwszeństwo i miejsce uprzywilejowane miały w liturgii teksty zaczerpnięte z Ewangelii św. Jana i z jego listów. W homiliach kaznodzieja zazwyczaj podejmował tematy związane z tymi czytaniami[29].

Nowi chrześcijanie ubrani w białe szaty, zajmowali honorowe miejsce w kościele, a dopiero od Niedzieli Białej zajmowali miejsce pośród innych wiernych[30]. Od tego momentu stawali się po prostu „wiernymi" (*fideles*), w pełni wprowadzonymi w chrześcijaństwo[31]. Składali białe szaty, w których chodzili od chwili chrztu, a jedyną ich odtąd ozdobą winny być nieskazitelne

---

[23] W tekście katechez brak jednoznacznych wskazówek na ten temat.

[24] Szerzej zob. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*, s. 412-413; Mazza, *La mistagogia*, s. 175-176; G. Cuscito, *Introduzione*, w: Cromazio do Aquileia, *Catechesi al popolo*, Roma 1979, 233, nr 1.

[25] Nowo ochrzczeni przychodzili w Wielkanoc jeszcze raz w godzinach wieczornych, ale wtedy nie sprawowano Eucharystii, nauka zaś wówczas wygłoszona, miała już inny temat. Nabożeństwo miało mieć formę „nabożeństwa Słowa Bożego", por. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*, s. 57.

[26] Augustinus, *Sermo* 228, 1*,* NBA 31/1, 392: „Ex his diebus, septem vel octo qui nunc agentur, Sacramentis Infantium deputantur".

[27] Zazwyczaj czytano fragmenty ewangelii mówiące o tym, co wydarzyło się po zmartwychwstaniu Chrystusa, por. F. Van der Meer, *S. Agostino pastore d'anime*, Roma 1971, 831.

[28] Por. S. Poque, *Les lectures liturgiques de l'octave à Hippone d'après les Traités de S. Augustin sur la Première Épître de S. Jean*, RBen 74 (1964) 221.

[29] Szerzej zob. V. Grossi, *Gv 20-21 nella catechesi della Chiesa d'Ippona al tempo di S. Agostino*, w: *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, ed. L. Padovese, Roma 1994, 174-189.

[30] Por. Augustinus, *Sermo* 223, 1, NBA 32/1, 318; *Sermo* 260, 1, NBA 32/2, 864: „Vos qui baptisati estis, et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum […] qui hodie miscendi sunt populo".

[31] Augustyn precyzyjnie rozróżnia kategorie wśród swoich słuchaczy. Wyróżnia: „katechumenów słuchających" (*audientes*), „ubiegających się o chrzest" (*competentes*), „nowo ochrzczonych"

obyczaje[32]. Dla niektórych spośród nich była to ostatnia na dłuższy czas obecność w kościele, o czym sam Biskup wspomina:

> „Pójdziecie do waszych domów i od tej pory będziemy was rzadko oglądać, co najwyżej z okazji jakiejś uroczystości”[33].

Obecność nowo ochrzczonych w kościele była zauważana przez kaznodzieję przez stosowny zwrot, albo szczególne pouczenie skierowane do nich[34]. Ulubioną nazwą naszego Biskupa, z jaką zwracał się do nowo ochrzczonych, był termin *infantes*, co w języku polskim najłatwiej oddać przez „noworodki”, „nowo narodzeni”, albo „niemowlęta”[35]. O tym, że nie chodziło tu o zwykłe „noworodki”, Biskup przekonywał szerzej w jednym z kazań, w którym wyjaśniał:

> „Nazywają się noworodkami (*infantes*), ponieważ w pewien sposób narodzili się dla Chrystusa ci, którzy wcześniej narodzeni byli dla świata”[36].

Chodzi zatem o „noworodków” w sensie duchowym, czyli nowo ochrzczonych; w sensie fizycznym byli to już ludzie dorośli. Część homilii, wygłaszanych w oktawie wielkanocnej, była skierowana wyłącznie do nich[37], natomiast w pozostałych pouczenia do nich kierowane zajmują poczesne miejsce. Wskazania Biskupa dotyczyły przede wszystkim chrześcijańskiego stylu życia. Św. Augustyn przestrzegał przed zachowaniami niegodnymi chrześcijanina: piętnował przykłady złych chrześcijan i zalecał ich unikanie. Temat Eucharystii ograniczał się w tych kazaniach tylko do „aluzyjnych uwag”[38]. Jedynym sakramentem, do którego częściej w tych dniach kaznodzieja nawiązywał, był chrzest i wynikające z niego zobowiązania.

4. Katecheza pochrzcielna. W poranek wielkanocny nowo ochrzczeni uczestniczyli już po raz drugi w liturgii eucharystycznej, bo pierwszy raz czynili to zaraz po chrzcie. Wówczas też po raz pierwszy przyjmowali Komunię

(*infantes*) oraz wiernych (*fideles*), szerzej zob. É. Lamirande, *„Fidelis” et l’ecclesiologie de s. Augustin un theme etrangement neglige*, „Augustinianum” 41 (2001) 169-200.

[32] Por. Augustinus, *Sermo* 260/C, 7, NBA 32/2, 868.

[33] Augustinus, *Sermo* 259, 4, NBA 32/2, 838: „omnes qui ituri estis ad domos vestras, et ex hoc vix nos videbimus, nisi per aliquam sollemnitatem”.

[34] Interesujące, że w homiliach głoszonych w oktawie wielkanocnej, Augustyn nie używał nazwy *infantes*, powtarzał ją dopiero w niedzielę kończącą oktawę, szerzej zob. A. Zwinggi, *Die Osternacht bei Augustinus*, „Liturgisches Jahrbuch” 20 (1970) 8.

[35] Łac. „infans, -ntis” tłumaczy się przez „małe dziecko, niemowlę”, por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, 480.

[36] Augustinus, *Sermo* 228, 1, NBA 32/1, 392: „Infantes dicuntur, quia modo nati sunt Christo, qui prius nati fuerant saeculo”. W polskich tłumaczeniach można spotkać tłumaczenie „niemowlęta”, co brzmi absurdalnie, gdy tę nazwę skonfrontuje się z treścią katechezy.

[37] Por. Augustinus, *Sermones* 259, 260, 260A, 260B, NBA 32/2, 830-856.

[38] Por. A. Sage, *L’Eucharistie dans la pènsée de s. Augustin*, REAug 15 (1969) 226.

świętą[39], wysłuchali homilii wielkanocnej, a następnie, w trakcie Mszy św. – katechezy poświęconej Eucharystii. Była ona skierowana przede wszystkim do nich, choć we Mszy św. uczestniczyli również inni wierni. Wówczas biskup na początku uroczyście wprowadzał słuchaczy w temat, wyjaśniając im cel i sens katechezy eucharystycznej:

> „Pamiętam o mojej obietnicy. Przyrzekłem wam, którzy zostaliście ochrzczeni, mowę w której wyjaśnię Sakrament stołu Pańskiego, który wprawdzie teraz widzicie, a którego minionej nocy staliście się uczestnikami. Winniście wiedzieć, co przyjęliście, co przyjmiecie i co codziennie winniście przyjmować"[40].

W następnych słowach kaznodzieja skoncentrował się na wyjaśnieniu natury tego, co znajduje się na ołtarzu. Nowo ochrzczeni widzą tam chleb i w kielichu wino, które „uświęcone słowem Bożym" są już Ciałem i Krwią Chrystusa[41]. Katecheza była zatem wygłaszana po konsekracji. W sposób zwięzły i bezdyskusyjny podkreślona została realna obecność Chrystusa. Św. Augustyn nie uzasadniał tej prawdy, a wzmianka o „słowie Bożym" jest tylko delikatnym wskazaniem momentu przeistoczenia. O jakie jednak słowa chodzi i kiedy zostają one wymówione, nowo ochrzczeni już się z katechezy nie dowiadywali; Biskup Hippony zachowywał w tej sprawie zagadkowe milczenie. Być może, jak sądzą niektórzy współcześni komentatorzy, w tradycji afrykańskiej Modlitwa Eucharystyczna i słowa konsekracji nie były publicznie przywoływane[42].

Zamiast tego św. Augustyn skupiał uwagę słuchaczy na innych ważnych dla niego tematach. Jednym z nich było uświadomienie słuchaczom faktu uczestnictwa w szczególnej ofierze Chrystusa. W jednych katechezach w sposób szerszy, w innych tylko aluzyjnie przypominał:

> „jest składana tak czysta i łatwa ofiara […] przepowiadana przez Proroków, i według łaski Nowego Testamentu ta ofiara chwały Bogu jest ofiarowana, […] jest to ofiara naszych czasów, a jest nią Ciało i Krew samego Kapłana "[43].

---

[39] Podobnie było w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, jeśli przy tej okazji udzielano chrztu, por. Augustinus, *Sermo* 272, 1, NBA 32/2, 1042.

[40] Augustinus, *Sermo* 227, 1, NBA 32/1, 386: „Memor sum promissonis meae. Promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae Dominicae Sacramentum, quod modo etiam videtis et cuius nocte praeterita participes facti estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis".

[41] Por. tamże 227, 1, NBA 31/1, 386: „Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatus per verbum Dei, sanguis est Christi".

[42] Szerzej zob. M.Y. Perrin, *Arcana misteria ou ce que cache la religion. De certains pratiques de l'arcana dans christianisme antique*, w: *Religonen – die Religie Erfahrungen / Religions – the religions experience*, ed. T. Schabert – M. Riedle, Würzburg 2008, 135.

[43] Augustinus, *Sermo* 228/B,1, NBA 32/1, 398: „tam mundum et facile sacrificium […] sicut a Prophetis praedictum est, immolatur, et secundum Novi Testamenti gratiam Deo victima laudis offeretur […] sacrificium nostri temporis corpus et sanguis est ipsius sacerdotis".

Po takich słowach żaden z obecnych nie mógł mieć wątpliwości, że chodzi o ofiarę krzyżową Chrystusa, bo Msza św. jest przecież „pamiątką Męki”[44].

Jednak tajemnica Eucharystii ma jeszcze jeden aspekt: Chrystus obecny na ołtarzu pod postaciami chleba i wina, to przecież według Biskupa Hippony, ten sam Chrystus żyjący w Kościele, tylko pod inną postacią. W ten sposób „Augustyn przechodzi w sposób całkiem naturalny od ciała sakramentalnego, spoczywającego na ołtarzu, do Chrystusa totalnego”[45]. Chleb w sposób bardzo widoczny i przemawiający do wyobraźni, ukazuje misterium Kościoła oraz miejsce w nim każdego z jego członków. Powstały z mąki wielu ziaren, stanowi jedność, w żaden sposób nie przypominającą produkt wyjściowy. Ten właśnie wymiar ofiary eucharystycznej starał się uzmysłowić nowo ochrzczonym Hippończyk, ilekroć wygłaszał do nich katechezę pochrzcielną. Dzieje się tak, ponieważ, jego zdaniem, zachodzi „tożsamość ontologiczna między Eucharystią i Kościołem: tak jedno, jak i drugie, są Ciałem Chrystusa”[46]. W efekcie, to co zostaje powiedziane o chlebie eucharystycznym, odnosi się również do chrześcijan. W tym duchu, Augustyn w sugestywny sposób, przekonywał neofitów:

> „My także staliśmy się jego Ciałem”[47]. „Jeżeli jesteście Ciałem Chrystusa i jego członkami, misterium wasze złożone jest na stole Pańskim”[48].

Odwołując się do historii powstawania chleba eucharystycznego, która rozpoczyna się od ziarna zboża, które zmielone, zmieszane z mąką powstałą z innych ziaren, w procesie wypieku staje się dopiero chlebem, przypomina słuchaczom dzieje ich dojścia do stołu eucharystycznego. Poprzez katechumenat, dzięki działaniu Ducha Świętego, zostali włączeni w Ciało Chrystusa, reprezentowane przez chleb złożony na ołtarzu[49], a tym samym w Ofiarę Chrystusa; obowiązkiem ich zaś jest trwanie w jedności z Chrystusem, co ma być skutkiem przyjmowanej Komunii świętej[50].

Eklezjalny wymiar zarówno uczestnictwa w Eucharystii, jak też przyjmowania Komunii św., stanowi esencjalny element pochrzcielnej katechezy św. Augustyna. Wiarę w to, że uczestniczy się w ofierze Ciała Chrystusa, którego przez chrzest stało się członkiem, chrześcijanin ma wyrazić wypowiadając w sposób świadomy i odpowiedzialny „Amen” podczas aktu przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. Jasno brzmią słowa Kaznodziei:

---

[44] Tak Augustyn nazwał Mszę św. w *De diversis quaestionibus* 83, 61, 2, NBA 6/2, 134.

[45] S. Poque, *Introduction*, SCh 116, Paris 2003, 84.

[46] Mazza, *La mistagogia*, s. 180.

[47] Augustinus, *Sermo* 229, 1, NBA 32/1: „Nam et nos corpus ipsius facti sumus”.

[48] Augustinus, *Sermo* 272, 1, NBA 32/2: „Si ergo vos estis Corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est”.

[49] Por. Augustinus, *Sermo* 229, 1, NBA 32/1, 404; 227, 1, NBA 32/1, 386; 272, 1, NBA 32/2, 1044.

[50] Por. Augustinus, *Sermo* 228/B,3, NBA 32/1, 400: „manducate vinculum vestrum, ne vobis viles videamini […] Sicut in vos hoc convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini”.

„Słyszysz «Ciało Chrystusa» i odpowiadasz «Amen». Bądź zatem członkiem Ciała Chrystusa, aby prawdziwe było twoje «Amen» […]. Bądźcie tym, co widzicie, i przyjmijcie to, czym jesteście”[51].

Trudno w bardziej syntetyczny sposób wyrazić związek między Eucharystią i Kościołem. Realizuje się on w trakcie sprawowania liturgii eucharystycznej, pod znakami sakramentalnymi chleba i wina. To jest właśnie jeden z istotnych wymiarów misterium, które starał się odsłonić kaznodzieja.

Katechezy, które św. Augustyn corocznie wygłaszał podczas Mszy św. w Niedzielę Wielkanocną, można nazwać „kazaniami pierwszokomunijnymi”, bo były skierowane rzeczywiście do tych, którzy w Wigilię Paschalną po raz pierwszy przyjmowali Komunię świętą[52]; ich celem było wprowadzenie w misterium. Natomiast cała edukacja eucharystyczna na tym się nie kończyła. Wierzący, którzy już regularnie uczestniczyli w sprawowaniu Eucharystii, otrzymywali dalsze pouczenia, dotyczące zwłaszcza właściwego przygotowania i przyjmowania Komunii świętej. Do tych celów Biskup Hippony wykorzystywał zwłaszcza okazje, które stwarzało czytanie tych tekstów ewangelii, które wprost nawiązywały do Eucharystii[53]. Na temat Eucharystii wypowiadał się również w innych swoich tekstach, ale to, co zawarł w katechezach – zarówno przedchrzcielnych jak też pochrzcielnych – należy niewątpliwie do istotniejszych elementów jego doktryny eucharystycznej.

THE EUCHARISTIC CATECHESIS OF SAINT AUGUSTINE

(Summary)

Preparation for participating in the Eucharist took place in the fourth and fifth centuries as part of pre-baptismal catechesis, and to a more degree as part of mystagogical catechesis which took place after baptism. A few of such catecheses have been preserved after saint Augustine. He preached them at Easter. In these catecheses he tried to make neophytes aware of the real presence of Christ in Bread and Wine. He justified it using biblical texts especially Christ's statements about „the living bread”. The main task and duty of Christians was to wake up in the faith and receive the Eucharist worthily.

---

[51] Augustinus, *Sermo* 272, 1, NBA 32/2, 1044: „Audis enim: «Corpus Christi»; et respondes: «Amen». Esto membrum corporis Christi, ut verum sit «Amen» […]. Estote quod videtis, et accipite quod estis”.

[52] Por. M. Comeau, *Les prédications Pascale de Saint Augustin*, RSR 23 (1933) 263.

[53] Jako przykład można wskazać homilie na temat „Mowy eucharystycznej” Chrystusa (J 6, 22-71), której św. Augustyn poświęcił trzy homilie. Są one uważane za najdłuższe jego wypowiedzi na temat Eucharystii, por. F. M. Berrouard, *L'être sacramentel de l'Eucharistie selon s. Augustin. Commentaire de Jean VI, 60-63 dans le „Tractatus XXVII, 1-6 et 11-12 in Ioannis Evangelium”*, NRTh 99 (1977) 703.

PRZEKŁADY

EWANGELIA WEDŁUG BAZYLIDESA

(CPG 1899: Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 20, 1 - 27, 13; X 14, 1-10)

WSTĘP

Bazylides z Aleksandrii (1. poł. II w.) – to pierwszy znany z imienia pisarz chrześcijański w Egipcie i pierwszy poświadczony komentator Nowego Testamentu[1]. Wedle tradycji wczesnochrześcijańskiej, przekazanej w *Kronice* Euzebiusza z Cezarei, był on ponadto pierwszym gnostykiem w historii[2]. Założona przez niego sekta bazylidian prężnie działała w Delcie Nilu co najmniej do czasów Epifaniusza z Salaminy (315-403)[3]. Nowatorska nauka Bazylidesa stanowiła zapowiedź teologii negatywnej, chrześcijańskiego dogmatu o stworzeniu z niczego, neoplatonizmu w wydaniu Plotyna i hipotezy Orygenesa na temat apokatastazy[4]. Spośród licznych pism gnostyka, który sam siebie uważał za chrześcijanina, zachowały się tytuły i drobne fragmenty, wydane przez Winricha A. Löhra[5]. Ojcowie Kościoła, którzy przekazują świadectwa i cytaty z Bazylidesa, zwalczając go nie dają pełnego wglądu w doktrynę herezjarchy. Jedyny systematyczny wykład nauki Bazylidesa, jaki posiadamy, zdaje się pochodzić z traktatu przypisywanego Hipolitowi Rzymskiemu – Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (*Refutatio omnium haeresium*), tłumaczonego jako *Odparcie wszystkich herezji* lub,

[1] Por. B. Layton, *The significance of Basilides in ancient Christian thought*, „Representations" 28 (1989) 135-151; B.A. Pearson, *Basilides the Gnostic*, w: *A companion to second-century Christian „heretics"*, ed. A. Marjanen – P. Luomanen, Leiden 2005, 1-31; J.A. Kelhoffer, *Basilides's Gospel and Exegetica (treatises)*, VigCh 59 (2005) 115-134.

[2] Por. Basilides Alexandrinus, *Testimonium* 12, ed. W.A. Löhr: *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996 (= Löhr). Jest to przekaz zamieszczony w *Kronice* Euzebiusza, znanej wyłącznie z *Kroniki* Hieronima (*Chronicon* sub anno 132, ed. R.W.O. Helm, GCS 47, Berlin 1984, 201), pod szesnastym rokiem panowania Hadriana: „Herezjarcha Bazylides przebywa w Aleksandrii; od niego pochodzą gnostycy".

[3] Por. Basilides Alexandrinus, *Testimonium* 13 Löhr; zob. także C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 CE*, Leiden 1990, 82; B.A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York 2004, 33.

[4] Por. H.A. Wolfson, *Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, HTR 50 (1957) 145-156; J. Whittaker, *Basilides on the ineffability of God*, HTR 62 (1969) 367-371; G. May, *Creatio ex nihilo: the doctrine of „creation out of nothing" in early Christian thought*, transl. A.S. Worrall, Edinburgh 1994, 62-84; M. Jufresa, *Basilides, a Path to Plotinus*, VigCh 35 (1981) 1-15; E. Moore, *Origen of Alexandria and Maximus the Confessor: an analysis and critical evaluation of their eschatological doctrines*, diss., Boca Raton FL 2005, 29-30.

[5] Por. W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996.

za Focjuszem, *Labirynt herezji*[6], napisanego w latach 222-235. Relacjonowane w nim pisma Bazylidesa i bazylidian zostały zainspirowane, jak twierdzi jego autor, filozofią Arystotelesa z jednej strony i egipską gnozą z drugiej. Można podać ich umowne tytuły: *Wielki korzec* (Μέγας σωρός), *O Abrasaksie* (Περὶ τοῦ Ἀβρασάξ) i *Ewangelia według Bazylidesa* (Κατὰ Βασιλείδην Εὐαγγέλιον).

Autorstwo *Labiryntu herezji* było przez długi czas kwestią dyskusyjną, aż wreszcie udało się dopasować treść traktatu do osoby i twórczości Hipolita Rzymskiego, ostatniego zachodniego Ojca Kościoła piszącego po grecku[7]. Hipolit był autorem erudycyjnych dzieł i słynnym kaznodzieją, którego homilii miał słuchać w Rzymie sam Orygenes (między 212 a 215 rokiem). Ten wykształcony kapłan, pozostający w bliskich kontaktach z dynastią Sewerów, miał wszelkie powody, by spodziewać się wyboru na biskupa Rzymu w 217/218 roku. Gdy jednak, wbrew wszelkim oczekiwaniom, papieżem został niejaki Kalikst, niewolnik, który miał przekupić konklawe za pieniądze skradzione swemu właścicielowi, Hipolit stracił cierpliwość i ogłosił się antypapieżem. Po śmierci Kaliksta w 222 roku, znowu nie został wybrany i znowu został antypapieżem. Był antypapieżem w sumie trzykrotnie. Gdy w 235 roku władzę przejął cesarz Maksymin Trak i rozpoczął prześladowania biskupów, Hipolit został wygnany na Sardynię razem z ówczesnym papieżem Poncjanem, i tam zginął śmiercią męczeńską[8]. Kolejny papież Fabian (236-250) rehabilitował pośmiertnie Hipolita, sprowadził jego ciało do Rzymu i pochował przy Via Tiburtina. Wiele wieków później, w 1551 roku, przy tej samej rzymskiej ulicy odkryto bezgłowy posąg z greckimi inskrypcjami zawierającymi, m.in., listę dzieł Hipolita[9]. Nie ma jednak wśród nich takiego tytułu, który dałby się utożsamić z anty-heretyckim traktatem, chyba że znajdował się akurat w uszkodzonej części inskrypcji.

Autor *Labiryntu* stara się zawsze wykazać, że wszystkie istniejące w jego czasach systemy gnostyckie są bękartami spłodzonymi mimowolnie przez filozofów lub poetów greckich, zatem dowodzi, że Herodot jest ojcem justynianów, Heraklit – peratów, Platon – walentynianów, Empedokles – marcjonitów, Homer – naasseńczyków, Arystoteles – bazylidian, Orfeusz – setian, itd. Traktat jest więc tyleż herezjologiczny co doksograficzny. Wśród omawianych herezji nie mogło zabraknąć przeklętych kalistian, czyli zwolenników papieża Kaliksta I (218-222), którym zarzuca się sabe-

[6] Miroslav Marcovich przypuszcza, że odautorskim tytułem dzieła był *Labirynt herezji*, zob. M. Marcovich, *Introduction*, w: Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Patristische Texte und Studien (= PTS) 25, Berlin – New York 1986, 15. Marcovich wskazuje sformułowanie „labirynt herezji" w samym utworze (*Refutatio* X 5, 1, ed. Marcovich, s. 380) oraz wzmiankę u Focjusza o traktacie *Labirynt* przypisywanym Orygenesowi, lecz faktycznie napisanym przez Gajusza, który był kapłanem w Rzymie za pontyfikatu Wiktora i Zefiryna (Photius, *Bibliotheca*, cod. 48). Podane przez Focjusza lata 189-217 zgadzają się z datą aktywności Hipolita Rzymskiego przed jego konfliktem z papieżem Kalikstem I (217/218-222).

[7] Por. Marcovich, *Introduction*, s. 8-17.

[8] Por. A. Brent, *Was Hippolytus a schismatic?*, VigCh 49 (1995) 215-244.

[9] Por. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, vol. 4: *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, 535-545; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden 1995.

lianizm, modalizm, noetyzm i dyteizm, jak również osobistego ataku na Kaliksta, winnego kradzieży, zbiegostwa i symonii podczas konklawe[10].

Traktat Hipolita należy do najdokładniejszych i najwiarygodniejszych źródeł herezjologicznych. Nie ma powodu wątpić w jego wartość historyczną. Autor cytuje unikalne utwory gnostyckie w greckim oryginale, takie jak *Psalm naasseńczyków*[11], *List peratów*[12], *Przysięga* z Justynowej Księgi Barucha[13], walentyniański psalm *Żar*[14], list Monoimosa do Teofrasta[15] i wyciągi z pism elkesaitów[16]. Tak cennych tekstów nie dostarczyła nawet słynna Biblioteka z Nag Hammadi, odkryta w 1945 roku. Zresztą, jeden z traktatów z Nag Hammadi, *Parafraza Setha*[17], jest wymieniany przez Hipolita[18].

Opowiadanie o Bazylidesie z systematycznym streszczeniem kosmologii bazylidian stanowi unikalny dokument. Problem w tym, że rekapitulacja Hipolita stoi w tak jaskrawej sprzeczności z fragmentami przekazywanymi przez Klemensa, Orygenesa i Ireneusza, jakby relacje jego i ich dotyczyły zupełnie innej osoby. Wystarczy powiedzieć, że według Hipolita system Bazylidesa był monistyczny, podczas gdy reszta Ojców przedstawia go jako dualistyczny. Wobec tego zasadnym wydaje się pytanie postawione przed laty przez Jamesa Drummonda: czy w *Labiryncie* jest cytowany Bazylides?[19]. Uczeni zawsze stawiają to samo pytanie, a różnią się jedynie w odpowiedziach. Drummond odpowiedział twierdząco, wykazując przy tym zbieżności *Labiryntu* z innymi świadectwami patrystycznymi, ale sto lat później badacze gnozy głoszą pogląd zgoła przeciwny. Bentley Layton, Winrich A. Löhr i Birger A. Pearson zgodnie obstają przy twierdzeniu, że relacja Hipolita ma niewiele wspólnego z historycznym Bazylidesem, którego naukę rekonstruują niemal wyłącznie na podstawie wzmianek u Klemensa z Aleksandrii, czyli autora wcześniejszego od Hipolita o zaledwie dwadzieścia lat[20]. Przedstawiona w *Labiryncie* kosmogonia i *Ewangelia Bazylidesa* powinny być przypisane, twierdzą ci uczeni, jego synowi Izydorowi, wymienionemu tam imiennie[21], oraz sekcie bazylidian, do której autor dwukrotnie czyni czytelne aluzje[22], a prócz tego wprowadza częste „mówią", co ma sugerować stanowisko całej szkoły. Winrich Löhr pominął *Labirynt* w swoim wydaniu fragmentów Bazylidesa, spychając relację Hipolita do świadectw i apendyksu[23].

---

[10] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* IX 11, 1 - IX 12, 26.

[11] Por. tamże V 10, 2.

[12] Por. tamże V 14, 1-10.

[13] Por. tamże V 24, 1 i V 27, 2.

[14] Por. tamże VI 37, 7.

[15] Por. tamże VIII 15, 1-2 i X 17, 5.

[16] Por. tamże IX 14-17.

[17] Por. *Paraphrasis Seth*, NHC VII 1.

[18] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* V 22, 1.

[19] Por. J. Drummond, *Is Basilides quoted in the „Philosophumena"?*, JBL 11 (1892) 133-159.

[20] Por. Layton, *The significance of Basilides*, passim; Löhr, *Basilides und seine Schule*, passim; Pearson, *Basilides the Gnostic*, passim.

[21] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 20, 1.

[22] Por. tamże VII 20, 5 i VII 26, 6.

[23] Por. Löhr, *Basilides und seine Schule*, s. 26-29 i 284-323.

Tymczasem Alberto Bernabé, w jednym ze swoich artykułów, zaobserwował zdumiewającą zbieżność pomiędzy opowiadaniem o pawim jaju Bazylidesa[24], a wykładem Apiona z Aleksandrii (I w.) na temat orfickiego jaja, cytowanym w pseudo-klementyńskim romansie *Homilie albo misyjne podróże Piotra*[25]. Porównywane fragmenty brzmią niemal identycznie, co oznacza, że Apion (*fl.* 40), cytowany w aleksandryjsko-żydowskiej powieści (przed 200 r.), i Bazylides, cytowany w *Labiryncie* (ok. 222-235), czerpali z tego samego źródła. Źródło to zostało zidentyfikowane przez Alberto Bernabé jako *Rapsodie orfickie w 24 księgach*, poemat teogoniczny skomponowany przed 100 rokiem i niezwykle popularny właśnie w Aleksandrii[26]. Kontekst, w jakim pawie jajo pojawia się u obu autorów, jest bardzo zbliżony. Według Bazylidesa, pawie jajo jest synonimem prazalążka, z którego wyrósł wszechświat i Abrasaks, wielki archont 365 sfer niebieskich[27]. Podobnie z orfickiego jaja, które Apion porównuje do jaja pawia, miał wykluć się androginiczny bóg Fanes, Wielki Rok, który mocą swą utrzymuje harmonię niebios[28]. Mogę jeszcze dodać, że obaj bogowie, gnostycki Abrasaks i orficki Fanes, tronują na niebiańskim szczycie, który w obu utworach określa się tym samym słowem ἀκρώρεια[29], a dwa spośród uporczywie powracających słów w opowiadaniu o doktrynie bazylidian: μεθόριος („pograniczny") i διάστημα („wymiar") należą do słownictwa grecko-żydowskiego, używanego w diasporze aleksandryjskiej, tej samej, w której powstała żydowska apologia z Apionem w roli głównej, włączona później do romansu Pseudo-Klemensa.

Zdyskredytowanie opowiadania o Bazylidesie przez dwudziestowiecznych uczonych wydaje się przedwczesne. Żaden z badaczy: Layton, Löhr ani Pearson, nie jest świadom ukazanych wyżej zbieżności między Bazylidesem w *Labiryncie* a Apionem u Pseudo-Klemensa. A przecież jest to niezwykle istotne, gdyż oba teksty powstały w tym samym mieście Aleksandrii, w tym samym grecko-żydowskim środowisku, w tym samym II wieku i są reminiscencjami tego samego orfickiego utworu. Jest wysoce prawdopodobne, że relacja Hipolita, która zachowuje aleksandryjski koloryt, jest znacznie bliższa doktryny Bazylidesa, niż te resztki przetrawionych informacji, które przekazują Klemens i inni Ojcowie. Wydanie fragmentów Bazylidesa, zaproponowane przez Löhra, wymaga więc rewizji.

Artykuł o Bazylidesie w księdze VII rozpada się na trzy części, co zostaje zasygnalizowane przez autora w następujących miejscach: „powiemy niżej, gdy będziemy re-

---

[24] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 21, 5.

[25] Por. A. Bernabé, *La teogonía órfica citada en las „Pseudoclementina"*, „Adamantius" 14 (2008) 91; zob. Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* VI 5, 3, GCS 42bis, 108.

[26] Por. *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*, t. 2/1: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* (dalej cytuję: OF) fr. 120i, ed. A. Bernabé, München 2004, 126; Bernabé, *La teogonía órfica*, s. 91-92.

[27] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 26, 6.

[28] Por. OF 121iii = Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* VI 5, 4, GCS 42bis, 108; OF 121vi = Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* VI 12, 1, GCS 42bis, 110.

[29] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 26, 9 i VII 27, 10; OF 171 = Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* VI 6, 2, GCS 42bis, 109.

lacjonować odpowiednie jego pismo”[30] i „Aby nic nie uronić z ich doktryny, przedstawię teraz, co mówią na temat Ewangelii”[31]. Również autorskie streszczenie tegoż opowiadania w księdze X dzieli się na trzy analogiczne części. Być może autor opracował swą rekapitulację na bazie trzech różnych traktatów bazylidiańskich lub przystępnych kompendiów herezjologicznych. Na początku opowiadania powołuje się na pretensje Bazylidesa i jego prawowitego syna Izydora do znajomości z Maciejem Apostołem[32] – słowa te z powodzeniem mogłyby stanowić prolog jakiegoś bazylidiańskiego utworu; następnie wyraźnie mówi o obszernym bazylidiańskim traktacie na temat 365 sfer Abrasaksa[33]; i wreszcie kończy swój wywód na bazylidiańskiej interpretacji Ewangelii i Męki Pańskiej, zaznaczając, że jest to owoc mądrości Bazylidesa i egipskiej prowincji[34]. Można pokusić się o podanie umownych tytułów trzech traktatów:

1. ***Wielki korzec*** (Μέγας σωρός) – traktat Bazylidesa i Izydora, powołujący się na *Tradycje Macieja*, streszczony w *Refutatio* VII 20, 1 - 22, 15 i X 14, 1-5. Autor streszczenia tyle razy powtarza σωρός („korzec”), iż można wysnuć wniosek, że wyraz ten znajdował się w tytule pisma Bazylidesa[35].

2. ***O Abrasaksie*** (Περὶ τοῦ Ἀβρασάξ) – obszerny traktat bazylidian o świecie nadksiężycowym, pod nieznanym tytułem, omówiony w *Refutatio* VII 23, 1 - 27, 6 i X 14, 5-9.

3. ***Ewangelia według Bazylidesa*** (Κατὰ Βασιλείδην Εὐαγγέλιον) – komentarz egzegetyczny do Ewangelii relacjonowany w *Refutatio* VII 27, 7-13 i X 14, 9-10. Tytuł można rekonstruować na podstawie *Refutatio* VII 27, 7: „Oto ewangelia według [bazylidian]” oraz świadectwa Orygenesa: „Ewangelia według Bazylidesa”[36]. Z relacji Hipolita można odnieść wrażenie, że *Ewangelia...* została opracowana raczej przez sektę Bazylidesa założoną w Delcie niż przez niego samego.

Dwa pierwsze pisma relacjonowały kolejne fazy powstawania nadświata i świata, ostatnie z nich dotyczyło eschatologii. Relacja Hipolita jest tak spójna, iż pozwala na odtworzenie treści wszystkich trzech:

(**1**) W pierwszym traktacie, *Wielkim korcu*, Bazylides i Izydor uprawiają teologię niebytu. Na początku, jak mówią, był, a właściwie to nie był, Nieistniejący (ὁ οὐκ ὤν), czyli jedyny Bóg, dla którego nie ma nazwy. Ów Nieistniejący rzucił Nasienie (σπέρμα), natychmiast porównane, dla ilustracji, do ziarna gorczycy z Ewangelii synoptycznych, do pawiego jaja z *Rapsodii orfickich*, do korca z *Metafizyki* Arystotelesa oraz do Słowa Boga z Ewangelii Janowej i Księgi Rodzaju. Jednakże to wszystko, co wyrosło potem z owego nieistniejącego Nasienia świata, cała ta obfitość

[30] Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 22, 16, ed. Marcovich, s. 292.

[31] Tamże VII 27, 7, ed. Marcovich, s. 301.

[32] Por. tamże VII 20, 1 = Basilides *Testimonium* 7 Löhr.

[33] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 26, 6.

[34] Por. tamże VII 27, 13 = Basilides *Testimonium* 8 Löhr.

[35] Por. Marcovich, *Introduction*, s. 24.

[36] Origenes, *Homiliae in Lucam* I, ed. M. Rauer, GCS 6, Berlin 1901, 4-5 = Basilides Alexandrinus, *Testimonium* 10 Löhr.

gatunków, panspermia (πανσπερμία), już istniało[37]. W tym momencie przychodzi na myśl orfickie jajo z nasionami wszechrzeczy w środku – wspomniane przecież przez Bazylidesa – które późniejsi neoplatonicy interpretowali właśnie jako byt[38]. Byt zatem powstał z czystego niebytu. Jednak niebyt jeszcze nie zakończył swej kosmogonicznej misji. W łonie Nasienia ożyło, czy też używając obrazowego języka Bazylidesa, „zaczęło pulsować" (διέσφυξε), tak zwane Synostwo (υἱότης), które było współistotne (ὁμοούσιος)[39] z Nieistniejącym, czyli również nieistniejące. Synostwo podzieliło się na trzy części, z których pierwsza natychmiast powróciła do Nieistniejącego; druga, zbyt ciężka, by odlecieć wraz z nią, wyhodowała sobie skrzydła niczym dusza w *Fajdrosie* i na tych skrzydłach uleciała. Wszelako jej skrzydła, identyfikowane dalej z Duchem Świętym, nie będąc współistotne z Nieistniejącym, nie mogły przekroczyć bariery niebytu, wobec czego musiały pozostać na jej granicy. Duch Święty utworzył sklepienie, inaczej zwane „pograniczem" (μεθόριον), by raz na zawsze oddzielić od siebie niebyt i byt, nadświat i świat. Tymczasem trzecie Synostwo nadal rosło w panspermii, szykując światu niespodziankę.

(**2**) W tym miejscu relacji przechodzimy do drugiego traktatu, a zarazem następnej fazy kosmogonii. Nasienie znowu zaczyna pulsować i wydaje z siebie dwóch archontów: Arretosa-Abrasaksa i Retosa, którzy są odmiennej natury niż Synostwo, czyli że istnieją. Każdy z nich rodzi sobie syna dla towarzystwa. Obaj synowie stanowią hipostazowaną inteligencję swych ojców, zwaną przez Bazylidesa Arystotelesowym terminem „entelechia". Z pomocą synów archonci skonstruowali światy poniżej sklepienia: Arretos (Niewypowiedzialny) stworzył 365 niebios nad księżycem, czyli Ogdoadę (Ósemkę), zaś Retos (Wypowiedziany), bóg Starego Testamentu, który objawił się Mojżeszowi, został architektem naszego świata podksiężycowego, tak zwanej Hebdomady (Siódemki). Abrasaks był nazywany „głową świata", ponieważ znajdował się tuż pod sklepieniem. Obaj archonci, nie wiedząc o sobie nawzajem ani o nadświecie, uważali się za najwyższych bogów. Przyszłość miała ich gorzko rozczarować.

Tymczasem Synostwo w górze nie zapomniało o Synostwie w dole, które dojrzewało w łonie panspermii, podobne do przenoszonego płodu (ἔκτρωμα). Wypuściło więc w jego stronę impuls świetlny, zwany Ewangelią. Zanim jednak wiadomość dotarła do panspermii, przechwycili ją synowie dwóch archontów i przekazali swoim ojcom. Z niej Abrasaks dowiedział się, że nad sklepieniem znajduje się nadświat, a w nim Synostwo i Nieistniejący, a z kolei Retos został uświadomiony, że sąsiaduje z Abrasaksem i 365 niebiosami. Ewangelizacja obu archontów przez ich synów równała się oświeceniu.

(**3**) Jak można się domyślać z relacji Hipolita, *Ewangelia według Bazylidesa* stanowiła kontynuację *Abrasaksa*. Trzeci traktat dotyczył powrotu trzeciego Synostwa, które wciąż tkwiło w bezkształtności (ἀμορφία) natury w postaci, rzec można, poszatkowanej. Gdy Ewangelia, definiowana jako wiedza (γνῶσις) o nadświecie,

[37] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 22, 5.

[38] Por. OF 114iii = Proclus, *In Platonis „Timaeum" commentaria* w. 7-8, ed. E. Diehl, I, Lipsiae 1903, 428.

[39] Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 22, 7.

dotarła wreszcie do naszego wymiaru (διάστημα), spłynęła na Jezusa, syna Maryi. Bazylidianie przyjmowali za pewnik wszystko, co na temat życia Chrystusa mówiły Ewangelie, a za kluczowy moment uważali Mękę Pańską. Poprzez swą śmierć na krzyżu, twierdzili, Jezus rozpoczął proces segregacji (φυλοκρίνησις), w wyniku której całe trzecie Synostwo zostanie, w eschatologicznej przyszłości, wyabstrahowane z panspermii. Mianowicie Chrystus podzielił się na trzy części (te same, z których składa się każdy człowiek duchowy, czyli na ciało, duszę i ducha), po czym każda część z osobna powróciła do swego działu: ciało (σῶμα) do bezkształtności panspermii, dusza (ψυχή) – do mniejszego archonta Retosa, a duch (πνεῦμα) – do wielkiego archonta Abrasaksa. Ostatnia część, duch, dosięgła potem sklepienia Ducha i przekroczyła je, by powrócić do Synostwa nad sklepieniem. W końcu Jezus zabierze z bezkształtności całe trzecie Synostwo, rozdzielone na poszczególnych ludzi duchowych, synów Synostwa, dzieci Boga. Świat będzie trwał dopóty, twierdzi Bazylides, dopóki ostatni człowiek duchowy, zredukowany do ducha, nie powróci do Synostwa[40]. A gdy to nastąpi, że całe Synostwo znajdzie się nad sklepieniem, wielka niewiedza (ἡ μεγάλη ἄγνοια) ogarnie wszystkie istoty pod sklepieniem, tak że żadna nie dowie się o niczym poza własną sferą ani nie przekroczy jej granic. To będzie apokatastaza (ἀποκατάστασις). Wielka niewiedza wydaje się wyższym stopniem wiedzy, tak samo jak niebyt jest dla Bazylidesa wyższą formą bytu, a z kolei apokatastaza, która ma nastąpić w czasach eschatologicznych, oznaczać będzie blokadę komunikacyjną i skrystalizowanie się wszystkich sfer pod sklepieniem w następującym układzie:

Fig. 1. **System Bazylidesa**

#	Filiacja	Pozycja we wszechświecie	Człowiek
1.		NIEISTNIEJĄCY (Bóg)	
2.	~Nieistniejącego	SYNOSTWO	duch
3.	~Synostwa	DUCH ŚWIĘTY → sklepienie, granica między nadświatem a światem	
4.	~Nasienia	WIELKI ARCHONT ARRETOS-ABRASAKS → Ogdoada, świat nadksiężycowy z 365 niebiosami	
5.	~panspermii	MNIEJSZY ARCHONT RETOS → Hebdomada, świat podksiężycowy	dusza
6.	~Nasienia	PANSPERMIA (natura)	ciało
7.	~Nieistniejącego	NASIENIE KOSMICZNE	

Analizując powyższy schemat, warto zwrócić uwagę na interesującą bazylidiańską antropologię: duch w człowieku (πνεῦμα), utożsamia się z Synostwem, konsubstancjalnym z Nieistniejącym, co z kolei oznacza, że duch ludzki jest identyczny z czystym niebytem.

[40] Por. tamże X 14, 10.

***

Bezcenny tekst *Labiryntu* nie miał, jak dotąd, szczęścia. Aż do 1841 roku znano tylko pierwszą księgę (*Refutatio* I), pod błędnym zresztą nazwiskiem i tytułem: *Origenis Philosophumena* (Orygenesa *Zagadnienia filozoficzne*), zachowaną w pięciu manuskryptach z wieków od XIV do XVII: Laurentianus IX 32, Ottobonianus 194, Barberinianus 496, Barberinianus 362 oraz Taurinensis B VI 25. Ostatni z wymienionych rękopisów, przechowywany w bibliotece w Turynie do jej pożaru w 1904 roku, stał się niesławny za sprawą skandalu z udziałem Christopha M. Pfaffa, oskarżonego o kradzież piętnastu wydartych zeń arkuszy i podrobienie czterech fragmentów Ireneusza z Lyonu; czynów tych niemiecki uczony miał się dopuścić w latach 1709-1713. Natomiast szczęśliwym zrządzeniem losu rząd Francji w 1841 roku zakupił zniszczony czternastowieczny kodeks z Góry Athos (Parisinus suppl. gr. 464), który, jak się potem okazało, zawierał siedem końcowych ksiąg *Labiryntu* (*Refutatio* IV-X), a wśród nich opowiadanie o Bazylidesie, niestety uszkodzone tak samo fatalnie, jak reszta dokumentu.

Kodeks z Athos, w połączeniu z pięcioma poprzednimi manuskryptami, stał się podstawą pierwszego wydania tekstu przez Emmanuela Millera w 1851 roku. W XX wieku, gdy już wyjaśniło się, że traktat nie jest dziełem Orygenesa, lecz Hipolita Rzymskiego, *Labirynt* doczekał się dwóch edycji krytycznych. Pierwszą z nich w 1916 roku sporządził, niemal na łożu śmierci, Paul Wendland. Drugą, zaktualizowaną i poprawioną, przygotował w 1986 roku Miroslav Marcovich, uznany wydawca Heraklita i szeregu pism patrystycznych. Niniejsze opracowanie opiera się na edycji Marcovicha.

Znane mi są następujące przekłady relacji Hipolita o Bazylidesie: dwa łacińskie, które ukazały się w XIX wieku; jeden niemiecki; dwa angielskie: pełny, wydany w serii *The Ante-Nicene Fathers*, oraz niekompletny, w antologii tekstów gnostyckich Foerstera. Wszystkie bazują na starszych edycjach tekstu. Cytowany wcześniej Winrich A. Löhr daje zaledwie niemieckie streszczenie Hipolita w swoim wydaniu fragmentów Bazylidesa (ss. 284-292). Po polsku ukazały się dotychczas jedynie drobne i błędnie przełożone okrawki tego unikalnego tekstu.

W niniejszym tłumaczeniu, pierwszym w języku polskim, starałam się o względnie największą wierność wobec greckiego oryginału. Przekład dedykuję podziwianemu Księdzu Profesorowi Wincentemu Myszorowi.

WYDANIA TEKSTU

E. Miller: Oxonii 1851: *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio e codice Parisino*, Typographeum Academicum; repr. J.P. Migne: Paris 1863, PG 16/3, 3009-3454.

P. Wendland: Leipzig 1916: *Hippolytus Werke*, II: *Refutatio omnium haeresium*, GCS 26.

M. Marcovich: Berlin – New York 1986: Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, PTS 25, De Gruyter.

W.A. Löhr: Tübingen 1996: *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Mohr.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

A n g i e l s k i e :

J. Cleveland Coxe: *The Ante-Nicene Fathers: translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325*, V: *Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1971, 9-164 [repr. z 1886].

W. Foerster – R.M. Wilson: *Gnosis: a selection of Gnostic texts*, I: *Patristic evidence*, Oxford 1972, 59-83.

Ł a c i ń s k i e :

L. Duncker – F.G. Schneidewin: *S. Hippolyti episcopi et martyri Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, Gottingae 1859.

P. Cruice: *Philosophumena sive Haeresium omnium confutatio: opus Origeni adscriptum*, Parisiis 1860.

N i e m i e c k i e :

K.G. Preysing: *Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien*, BKV 2 ser. II, vol. 40, München 1922.

P o l s k i e (wybór):

J. Legowicz: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu: teksty wybrane*, Warszawa 1968, 443-452.

G. Quispel: *Gnoza*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1988, 196-198 [oryginał niemiecki 1972].

BIBLIOGRAFIA

J. Drummond, *Is Basilides quoted in the „Philosophumena"?*, JBL 11 (1892) 133-159; H.A. Wolfson, *Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, HTR 50 (1957) 145-156; J. Whittaker, *Basilides on the ineffability of God*, HTR 62 (1969) 367-371; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, vol. 4: *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, 535-545; M. Jufresa, *Basilides, a path to Plotinus*, VigCh 35 (1981) 1-15; B. Layton, *The significance of Basilides in ancient Christian thought*, „Representations" 28 (1989) 135-151; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 CE*, Leiden 1990, 49-82; G. May, *Creatio ex nihilo: the doctrine of „creation out of nothing" in early Christian thought*, transl. A.S. Worrall, Edinburgh 1994, 62-84 (oryg. niemiecki 1978); A. Brent, *Was Hippolytus a schismatic?*, VigCh 49 (1995) 215-244; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden 1995; A.P. Bos, *Basilides as an Aristotelianizing Gnostic*, VigCh 54 (2000) 44-60; D. Holwerda, *Textkritisches zum Basilides-Referat des Hippolytos*, „Mnemosyne" 56 (2003) 597-606; J.A. Kelhoffer, *Basilides's Gospel and Exegetica (treatises)*, VigCh 59 (2005) 115-134; B.A. Pearson,

Basilides the Gnostic, w: *A companion to second-century Christian „heretics”*, ed. A. Marjanen – P. Luomanen, Leiden 2005, 1-31.

PRZEKŁAD*

I.

DOKTRYNA BAZYLIDESA

1. *Wielki korzec*

VII 20, 1. Bazylides i Izydor[1], prawowity syn i uczeń Bazylidesa, opowiadają, że Maciej[2] przekazał im tajemne nauki, które na osobności zasłyszał od Zbawiciela. Zobaczmy więc i my, w jaki sposób Bazylides wraz z Izydorem i całym tym gnostyckim chórem przekłamują nie tylko Macieja, lecz także samego Zbawiciela. **2.** Był niegdyś czas, mówi Bazylides, kiedy nie było niczego, a poprzez «nic» rozumie nie jakąś rzecz istniejącą, lecz czysty i absolutny niebyt. Gdy więc mówię, za Bazylidesem, «było», nie mam bynajmniej na myśli, że coś faktycznie istniało, lecz tylko używam takiego zwrotu, by jasno wyrazić swą myśl. **3.** Nie jest ono po prostu niewypowiedzialnym, <choć się tak nazywa>[3]; nie pasuje doń ani określenie «niewypowiedzialne», ani nawet podwójne przeczenie «nie niewypowiedzialne», bo, jak mówi [Bazylides], jest «ponad wszelką wypowiadalną nazwą» (Ef 1, 21)[4]. **4.** Skoro dla nazwania świata, argumentuje, nie wystarcza nazw, tak dalece jest różnorodny, trzeba starać się samą tylko myślą, a nie mową, uchwycić właściwości

---

* Przekładu dokonano na podstawie tekstu greckiego: Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986, 286-302 i 391-393. Tytuły sekcji pochodzą od tłumaczki [E.O.]

[1] Por. Basilides Alexandrinus, *Testimonium* 15 Löhr. Izydor, syn Bazylidesa, i jacyś inni uczniowie są wspomniani także w gnostyckim traktacie *Świadectwo prawdy* (NHC IX 3, 57).

[2] Autor ma na myśli apokryficzne pismo Macieja Apostoła pt. Παραδόσεις (*Tradycje*), zawierające tajemne nauki Chrystusa, o którym to piśmie wspomina także Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* (II 9, 45, 4; III 4, 26, 3; VII 13, 82, 1; VII 17, 108, 1). *Tradycje Macieja* zachowały się w przekładzie koptyjskim wśród traktatów z Nag Hammadi, jako *Księga Tomasza* (NHC II 7). Utwór zaczyna się tak: „Oto słowa tajemne, które Zbawiciel wypowiedział do Judy Tomasza, a które ja, Maciej/Mateusz zapisałem, gdy chodziłem za nimi krok w krok i przysłuchiwałem się ich rozmowom”. Z tego względu, że imiona Maciej (Ματθίας) i Mateusz (Μαθθαῖος) brzmiały po grecku bardzo podobnie, trudno ustalić, o które z nich chodziło koptyjskiemu tłumaczowi; chyba jednak o Macieja, skoro Klemens i Hipolit podają to właśnie imię. W papirusach z Oksyrynchos przetrwały fragmenty greckiego oryginału *Księgi Tomasza* (P.Oxy 4, 654), por. Löhr, *Basilides und seine Schule*, s. 249-254; J.M. Robinson, *The Sayings Gospel Q*, Leuven 2005, 45-46.

[3] Nawias ostry < > oznacza wyrazy dodane przez wydawcę – Miroslava Marcovicha.

[4] Nieistniejący Bóg Bazylidesa stworzył z niczego nieistniejące Nasienie, z którego rozwinęły się nadświat i świat. Na temat żydowskich i gnostyckich źródeł nauki Bazylidesa o *creatio ex nihilo* zob. May, *Creatio ex nihilo*, s. 62-84.

rzeczy nazywanych. Wszakże homonimia, określanie różnych rzeczy tą samą nazwą, wprowadziła w błąd niejednego słuchacza. **5.** Ich pierwszą kradzieżą i zawłaszczeniem jest to, że czerpiąc z Arystotelesa[5] i nie przyznając się do tego, żerują na ignorancji tych wszystkich, którzy dołączają do ich stada. Bo przecież Arystoteles, który urodził się wiele pokoleń przed Bazylidesem, dał wykład o homonimach w swoich *Kategoriach* (1a1). Tymczasem owi [bazylidianie] udają, że to jest ich oryginalny system, wydedukowany z jakichś tajemnych nauk Macieja.

VII 21, 1. Gdy zatem nie było niczego – ani materii, ani bytu, ani niebytu, ani złożoności, ani niezłożoności, ani rzeczy postrzegalnych umysłem, ani rzeczy postrzegalnych zmysłami, ani człowieka, ani anioła, ani boga, jednym słowem, niczego zgoła z rzeczy nazywalnych ani uchwytnych czy to zmysłami czy to umysłem, lecz panował stan jeszcze bardziej niepojęty, niż tu przedstawiono, wówczas Nieistniejący Bóg – którego Arystoteles określa terminem „intelekcja”[6], a oni mianem Nieistniejącego – zechciał stworzyć świat bez namysłu, bez świadomości, bez udziału woli, bez decyzji, bez czucia i bez pożądania. **2.** To słowo «zechciał» wypowiadam jednak, mówi [Bazylides], tylko po to, by wskazać, że uczynił to właśnie bez woli, bez namysłu i bez czucia, tak samo jak przez wyraz «świat» rozumiem nie ten rozbudowany układ, który powstał później wskutek dalszego rozwoju, lecz samo tylko Nasienie świata[7]. **3**. To właśnie Nasienie świata zawierało w sobie wszystko, podobnie jak ziarnko gorczycy w maleńkim zarodku ogarnia i obejmuje wszystko razem <zmieszane>: i korzenie, i łodygę, i gałęzie, i liście, i niezliczone nasiona, z których wyrosną kolejne rośliny[8]. **4.** Tak więc Nieistniejący Bóg stworzył nieistniejący świat z niebytu w ten sposób, że rzucił i stworzył jedno jedyne Nasienie, które zawiera w sobie panspermię[9] świata. **5.** Aby jednak jeszcze jaśniej wyrazić myśl zawartą w ich słowach: Podobnie jak jajo pięknie upierzonego i wielobarwnego ptaka, na przykład pawia, albo jakiegoś innego, jeszcze

[5] Na temat zależności Bazylidesa od *corpus Aristotelicum*, zob. A.P. Bos, *Basilides as an Aristotelianizing Gnostic*, VigCh 54 (2000) 44-60.

[6] Użyty tu termin filozoficzny: νόησις νοήσεως („intelekcja intelekcji”), pochodzi z *Metafizyki* Arystotelesa (1074b 34).

[7] Hipolit, w omawianiu doktryny Bazylidesa, posługuje się terminem nasienie świata (σπέρμα κόσμου) i nasienie kosmiczne (σπέρμα κοσμικόν). Na temat koncepcji kosmicznego nasienia w filozofii greckiej, por. Jufresa, *Basilides*, s. 7.

[8] Wzmianka o ziarnku gorczycy przypomina znaną przypowieść ewangeliczną, por. Mt 13, 31; Mk 4, 30-32; Łk 13, 18-19.

[9] Panspermia (πανσπερμία), czyli wszechnasienie, nawiązuje do znanych tekstów filozoficznych: Platońskiego *Timajosa*, gdzie mowa o „panspermii całego śmiertelnego rodzaju”, którą Demiurg umieścił w szpiku istot żywych (73c), oraz miejsc w pismach Arystotelesa, gdzie myśliciel analizuje teorie Anaksagorasa i atomistów, używając właśnie tego wyrazu, zob. H. de Ley, *Pangenesis versus panspermia: Democritean notes on Aristotle's „Generation of animals”*, „Hermes” 108 (1980) 129-153. Użyty przez Platona termin panspermia pochodzi z języka kultowego, por. Suda, *Lexicon* Chi 622, ed. A. Adler, IV, Stuttgart 1971, s.v. Χύτροι = *Die Fragmente der griechischen Historiker* (= FGrHist), ed. F. Jacoby, 115 F 347.

bardziej wielokształtnego i różnobarwnego, chociaż jest jedno, niemniej jednak zawiera w sobie liczne zalążki wielokształtnych i różnobarwnych istot[10], tak samo, powiada, owo rzucone przez Nieistniejącego Boga nieistniejące Nasienie ogarnia w sobie całą panspermię kosmosu, wielokształtną, a zarazem wieloraką.

VII 22, 1. Wszystko to, <powiada>, musi zostać w tym miejscu pominięte, gdyż jeszcze nie istniało, a dopiero miało pojawić się w świecie, który powstał z Nasienia i stopniowo rozrastał się w kolejnych epokach za sprawą Boga tak wielkiego, że stworzenie nie jest zdolne ani wysłowić, ani pojąć Go myślą. <Wszystkie te rzeczy już zamierzone, a jeszcze nieistniejące>, były zdeponowane w owym Nasieniu, podobnie jak w ludzkim płodzie zawierają się zęby, cechy dziedziczne, rozum i te wszystkie właściwości, których brak u noworodka, a rozwijają się dopiero w miarę dorastania. **2.** Skoro jednak absurdem byłoby mówienie o emanacji[11] Nieistniejącego Boga, Bazylides wprowadza nieistniejące Nasienie, ponieważ chce ominąć kwestię bytów powstałych przez emanację. Czy naprawdę Bóg potrzebuje emanacji, zapytuje, albo materii do stworzenia świata, tak jak pająk pajęczyny a człowiek śmiertelny spiżu, drewna lub innego materiału? **3.** Nie, argumentuje [Bazylides], wystarczy «powiedział», i «stało się» (Ps 32, 9; 148, 5)[12]. To samo, wskazują owi mężowie, wyraził Mojżesz: «Niech się stanie światłość! I stała się światłość» (Rdz 1, 3). Skąd, mówi, wzięła się owa światłość? Z niczego. Nie jest bowiem napisane, skąd, a tylko to jedynie, że powstała z głosu mówiącego. A przecież nie było, konkluduje, ani mówiącego, ani słowa, które by wypowiedział. **4.** Z Nieistniejącego, powiada, powstało <nieistniejące> Nasienie świata, tożsame ze słowem Boga «Niech się stanie światłość!» (Rdz 1, 3). Zdanie to ma sens identyczny ze słowami Ewangelii: «Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi» (J 1, 9)[13].

[10] Niemal identyczny ustęp o pawim jaju znajduje się w chrześcijańskim romansie *Homilie albo misyjne podróże Piotra*. Autor, podający się za Klemensa Rzymskiego, czwartego papieża, wkłada opowiadanie o jaju w usta Apiona z Aleksandrii (*fl.* 40), który, bawiąc w Tyrze, komentuje kosmogonię Orfeusza w następujący sposób (OF 120i = Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* VI 5, 2-3, GCS 42bis, 108): „Na początku niebo było pełne płodnego szpiku, tak że samo z siebie mogło rodzić wielość pierwiastków i kolorów, mimo że substancja nieba była jedna i kolor jeden, analogicznie do jaja pawia, które, choć wydaje się mieć tylko jeden kolor, potencjalnie zawiera w sobie tęczową wielobarwność pawich piór. Podobnie tamto jajo, żywe, zrodzone z nieskończonej materii, które wydała z siebie bieżąca, wiecznie płynąca materia, przejawiało wielką różnorodność i zmienność". Ustęp o pawim jaju, cytowany zarówno przez Bazylidesa, jak i Pseudo-Klemensa, pochodzi z *Rapsodii orfickich w 24 księgach*, poematu skomponowanego między 100 rokiem prz. Chr. a 100 rokiem po Chr., por. Bernabé, *La teogonía órfica*, s. 79-99; E. Osek, *Orfickie jajo, androgyn i Apion z Aleksandrii*, „Kronos" 4 (2011) 34-70.

[11] W tekście greckim występuje προβολή – walentyniański termin na emanację, por. May, *Creatio ex nihilo*, s. 72.

[12] Wszędzie w niniejszym tekście Stary Testament cytowany jest według wersji greckiej – Septuaginty.

[13] Tłum. za Biblią Tysiąclecia.

5. <Wszakże cały świat> z owego Nasienia bierze swój początek i otrzymuje światło. To jest właśnie owo Nasienie z zawartą wewnątrz panspermią, zwane przez Arystotelesa „rodzajem", który jako taki nie istnieje, a dzieli się na nieskończenie wiele gatunków. Na przykład, rodzaj nadrzędny „zwierzę" – jako takie nieistniejące – obejmuje poszczególne gatunki, jak wół, koń, człowiek. **6.** Zatem kosmiczne Nasienie, mówią oni, stanowi podstawę wszystkiego, co później powstało. By zacytować samego Bazylidesa: Mógłbym powiedzieć, co było potem, lecz nie próbuj dociekać, skąd się wzięło. Albowiem w Nasieniu zdeponowane były i złożone wszystkie rzeczy jeszcze nieistniejące, a już zaplanowane przez Nieistniejącego Boga.

7. Zobaczmy zatem, co według nich powstało z kosmicznego Nasienia jako pierwsze, jako drugie i jako trzecie. Było więc, powiada, w samym Nasieniu ukryte potrójne Synostwo, we wszystkim współistotne z Nieistniejącym Bogiem, zrodzone z niebytu. Z tego trójdzielnego Synostwa jedna część była lotna, druga ciężka, trzecia wymagała oczyszczenia. **8.** Część lotna zaraz w tym samym momencie, gdy tylko nastąpiło rzucenie nasienia przez Nieistniejącego, zaczęła pulsować, wzbiła się i pomknęła w górę z taką szybkością, jaką miał na myśli poeta, gdy śpiewał: „jak skrzydło lub myśl lotna"[14], i wnet znalazła się tuż obok Nieistniejącego. Do Niego bowiem, z powodu nadzwyczajnego piękna, wyrywa się i dąży wszelka natura, a każda inaczej. **9.** Część natomiast cięższa nadal pozostawała w Nasieniu, a ponieważ nie miała takiej spontanicznej lotności jak pierwsze Synostwo, musiała trwać w miejscu, mimo że, mając naturę naśladowczą, pragnęła pójść za nim. **10.** Wobec tego cięższe Synostwo wypuściło skrzydła – takie same, jakie Platon, nauczyciel Arystotelesa, dał duszy w *Fedonie*[15] – tylko że duszę Bazylides zwie nie skrzydłem, a Duchem Świętym, któremu drugie Synostwo wyświadcza dobrodziejstwa, wzajemnie je otrzymując. **11.** Podobnie jak skrzydło odcięte od ptaka i pozostawione samemu sobie nie może unosić się w górę, ku wyżynom, tak samo i na odwrót, żaden ptak po stracie skrzydła nie może wzlecieć w górne przestworza. W takiej mniej więcej wzajemnej relacji pozostają Synostwo i Duch Święty.

12. Tak więc Duch na podobieństwo skrzydła unosił Synostwo, zaś Synostwo Ducha. Kiedy przybyli na miejsce w pobliże lotnego Synostwa i Nieistniejącego Boga, który stwarza z niebytu, Synostwo nie mogło dłużej zachować Ducha przy sobie. Duch nie był współistotny z Synostwem ani nie miał z nim wspólnej natury. **13.** Jak suche i czyste powietrze jest wbrew naturze i zabójcze dla ryb, tak samo sprzeczny z naturą Ducha Świętego był ów przestwór niewypowiedziany i «ponad wszelką wypowiadalną nazwą» (Ef 1, 21), przestwór, który należy do Nieistniejącego Boga i Synostwa pospołu. Opuściło go więc Synostwo w bliskości owego błogosławionego, niemożliwego do pojęcia umysłem ani określenia żadnym słowem przestworu. A <jednak> Duch nie

[14] Por. Homerus, *Odyssea* VII 36.

[15] Faktycznie, Platon używa metafory skrzydeł nie w *Fedonie*, lecz w *Fajdrosie* (246a-c).

pozostał całkowicie osamotniony ani rozłączony z Synostwem. **14.** Podobnie jak w ampułce, w której niegdyś przechowywano wonny balsam, nawet po całkowitym opróżnieniu nadal pozostaje woń, tak samo Synostwo trwało w Duchu Świętym. Chociaż Duch Święty nie zatrzymał w sobie żadnej cząstki Synostwa i był odłączony od niego, to jednak zachował woń <Synostwa>, tak jak owa pusta ampułka, która ma wciąż moc balsamu, choć balsamu już nie ma. **15.** I taki jest właśnie sens zdania: «Jako olejek na głowie co spływa na brodę Aaronową» (Ps 132, 2-3), to znaczy wonność spływa z Ducha Świętego w dół aż do bezkształtności i naszego wymiaru, a więc do miejsca, skąd zaczęło wstępować Synostwo i ku wyżynom się unosić, jakby na skrzydłach orła, jakby na jego grzbiecie (por. Pwt 32, 11). **16.** Każda bowiem rzecz wstępuje od gorszego w dole ku lepszemu w górze. I nie ma tak nierozumnej pośród istot wyższych, która by postępowała na odwrót. Trzecie wreszcie Synostwo, któremu potrzebne było oczyszczenie, pozostało w wielkim korcu[16] panspermii, wyświadczając i otrzymując dobrodziejstwa. A w jaki sposób to czyniło, powiemy niżej, gdy będziemy relacjonować odpowiednie jego pismo.

2. *O Abrasaksie*

VII 23, 1. Po pierwszym i drugim powrocie Synostwa, gdy także Duch Święty trwał w sposób wyżej opisany jako sklepienie między nadświatem a światem – **2.** Bazylides bowiem rozdziela byty na te dwa zasadnicze działy, i jeden nazywa światem, a drugi nadświatem, zaś strefę pomiędzy nimi – pograniczem Ducha, który jest święty i zachowuje w sobie zapach Synostwa – **3.** a gdy już powstało sklepienie, które znajduje się ponad niebem, zaczął pulsować i narodził się z kosmicznego Nasienia i korca panspermii wielki archont, głowa świata[17], piękno, wielkość, potęga, której nie sposób wysłowić. Jest on, mówi, bardziej niewypowiedziany od niewypowiedzianych, mocniejszy od mocnych, mądrzejszy od mądrych, i przewyższa wszystkie rzeczy dobre, jakie tylko możesz wymienić. **4.** Ów zrodzony uniósł się w przestworza aż do sklepienia i na nim zatrzymał, gdyż uznał, że jest ono kresem postępu i wzlotu, i spostrzegł, że poza nim nie ma niczego. Stał się wtedy od wszystkich rzeczy niżej leżących, czyli światowych, mądrzejszy, silniejszy, piękniejszy, jaśniejszy, przewyższając wszystko co dobre, z wyjątkiem samego Synostwa, które nadal pozostawało w panspermii. Jeszcze nie wiedział o istnieniu

[16] Korzec (σωρός) to termin z Arystotelesa *Metafizyki* (1040b 9 i 1045a 9), z czego autor doskonale zdaje sobie sprawę, ponieważ wcześniej w tym samym utworze (Hippolytus Romanus, *Refutatio* VII 15, 2, ed. Marcovich, s. 281) pisze tak: „Wedle Arystotelesa rodzaj jest jak gdyby korcem złożonym z wielu różnych nasion, z którego to rodzaju jakby z jakiegoś korca wszystkie gatunki istniejących rzeczy czerpią swe różnice szczegółowe".

[17] Głowa świata (ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου), jako epitet wielkiego archonta, przywodzi na myśl werset z orfickiego hymnu do Zeusa (OF 14.2 = OF 31.2 = OF 243.2): „Zeus głową, Zeus środkiem, z Zeusa wszystko wyrasta".

Synostwa, które jest mądrzejsze, silniejsze i lepsze od niego. **5.** W przekonaniu, że on sam jest panem, władcą i «mądrym architektem» (1Kor 3, 10), przystąpił do stwarzania poszczególnych części świata. Najpierw stwierdził, że nie powinien być sam, więc stworzył sobie i zrodził z podległych mu rzeczy syna o wiele silniejszego i mądrzejszego od siebie. **6.** O tym zadecydował Nieistniejący Bóg, gdy zasiał panspermię. Gdy zobaczył swego syna, zdziwił się, pokochał go i osłupiał ze zdumienia, bo piękno syna uderzyło wielkiego archonta, i posadził go po swej prawicy. **7.** I to jest tak zwana u nich Ósemka, gdzie zasiada wielki archont. Ten właśnie demiurg, wielki i mądry, stworzył nadniebne, to jest eteryczne, stworzenie. A syn z niego zrodzony w nim działa i podsuwa mu pomysły, a jest on o wiele mądrzejszy od samego demiurga.

VII 24, 1. To jest właśnie Arystotelesowa entelechia fizycznego ciała, czyli dusza działająca w ciele, które bez duszy nie może nic zrobić, tak iż [nie ma nic] większego, lepszego, silniejszego i mądrzejszego od niej. Ten sam wykład, który Arystoteles przeprowadził o duszy i ciele[18], Bazylides odnosi do wielkiego archonta i jego syna. **2.** Archont ma syna wedle Bazylidesa, zaś wedle Arystotelesa dusza jest czynnością i doskonałością ciała, tak zwaną entelechią fizycznego ciała. I jak entelechia kontroluje ciało, tak u Bazylidesa syn kontroluje boga bardziej niewypowiedzialnego niż wszystko inne. **3.** Cała strefa eteru – aż do księżyca, skąd zaczyna się powietrze – podlega jurysdykcji i władzy wielkiego archonta. A gdy już dokonało się jej stworzenie, <mówi>, z panspermii powstał znowu inny archont, przewyższający wszystko inne z wyjątkiem tego pozostawionego Synostwa, lecz jednak niższy od pierwszego <archonta>. **4.** Bazylidianie nazywają drugiego archonta Arretosem[19], a jego miejsce Siódemką. On to jest stwórcą, władcą i demiurgiem wszystkich rzeczy podrzędnych. Podobnie jak pierwszy archont, sam stworzył sobie z panspermii syna, który jest od niego rozumniejszy i mądrzejszy. **5.** W tym wymiarze znajduje się ów korzec, mówi, i owa panspermia; a w niej [stworzenia] rodzą się i umierają, wszystkie według planu Nieistniejącego Boga, który określił ich przyszłość, nim powstały, kiedy i jak się urodzą i jakie będą. Nie mają kierownika, stróża ani stwórcy; wystarcza im sam ów zamysł, który powziął Nieistniejący <Bóg>, gdy stwarzał <świat>.

VII 25, 1. Gdy już zostały ukończone świat i nadświat, i gdy niczego im nie brakowało, w panspermii nadal tkwiło trzecie Synostwo, które po to pozostało w Nasieniu, aby świadczyć mu dobrodziejstwa i je nawzajem otrzymywać. Było rzeczą konieczną, aby to pozostawione Synostwo objawiło się, powróciło do właściwego stanu i wstąpiło nad pogranicze Ducha, tam gdzie przebywają u Nieistniejącego Synostwo lotne i Synostwo naśladowcze. To jest tak, powiada [Bazylides], jak zostało napisane: «samo stworzenie» «aż dotąd

[18] Por. Aristoteles, *De anima* 412a 19-21.

[19] Prawdopodobnie pomyłka wydawcy – Miroslava Marcovicha. Powinno być raczej: „Bazylidianie nazywają drugiego archonta Retosem", tak jak niżej, w *Refutatio* VII 25, 4; por. D. Holwerda, *Textkritisches zum Basilides-Referat des Hippolytos*, „Mnemosyne" 56 (2003) 602.

jęczy i wzdycha w bólach rodzenia», «z upragnieniem oczekując objawienia się synów Boga» (Rz 8, 19.22). **2.** Synami zaś <Boga>, powiada, jesteśmy my, ludzie duchowi, którzy zostaliśmy tu pozostawieni dla kształtowania, formowania, naprawy i doskonalenia naszych dusz, które zgodnie z naturą powinny trwać w tym właśnie wymiarze. «Od Adama do Mojżesza panoszył się grzech <na świecie>», jak zostało napisane (Rz 5, 14). **3.** Wówczas to <, powiada [Bazylides],> panował wielki archont, który ma władzę aż do sklepienia. Sądził on, że «sam jest bogiem i poza nim nie ma innego» (Iz 45, 5). Wszystko bowiem, mówi, było trzymane pod strażą Siope, czyli w milczeniu. To jest właśnie, mówi, «owa tajemnica ukryta przed poprzednimi pokoleniami» (Ef 3, 5). **4.** W tamtych czasach wielki archont, Ósemka, wydawał się królem i panem wszechświata, podczas gdy faktycznym królem i panem tego wymiaru był <inny archont,> Siódemka, bo Arretos (Niewypowiedzialny) stanowi Ósemkę, zaś Retos (Wypowiedziany) Siódemkę. Archontem Siódemki jest ten sam [bóg], twierdzi [Bazylides], który w rozmowie z Mojżeszem powiedział: «Ja jestem bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, ale nie objawiłem im imienia boga» (Wj 6, 3) – taką bowiem lekcję Pisma podają[20] – tego boga, który jest Arretosem, archontem Ósemki. **5.** I wszyscy prorocy, którzy byli przed Zbawicielem, mówili z jego inspiracji.

Gdy musieliśmy się zadeklarować jako dzieci Boga, powiada [Bazylides], do których «wzdycha» «stworzenie i jęczy» (Rz 8, 22), «z upragnieniem oczekując objawienia się synów Boga» (Rz 8, 19), przyszła na świat Ewangelia i przekroczyła «wszelką Zwierzchność, i Władzę, i Moc, i Panowanie, i wszelkie imię wypowiadalne» (Ef 1, 21). **6.** Przyszła stamtąd, choć jeszcze nic nigdy nie zstąpiło z góry, ani też błogosławione Synostwo nie odstąpiło nawet na chwilę od owego niewyobrażalnego i błogosławionego Nieistniejącego Boga. Niczym indyjska nafta, która przyciąga ogień z bardzo dużej odległości, tak samo z dołu, z bezkształtności korca, wypromieniowały, jak mówi, moce, które dosięgły Synostwa. **7.** Stosując porównanie do indyjskiej nafty: syn wielkiego archonta Ósemki chwycił w lot, jak owa nafta, i pojął myśli błogosławionego Synostwa z pogranicza Ducha. Albowiem moc drugiego Synostwa, które trwa na pograniczu Ducha Świętego, przekazuje synowi wielkiego archonta napływające myśli błogosławionego Synostwa.

VII 26, 1. Ewangelia, twierdzi [Bazylides], przyszła od Synostwa, za pośrednictwem syna zasiadającego przy boku wielkiego archonta, najpierw do tegoż archonta, i z niej wielki archont dowiedział się, że nie jest bogiem wszechświata, lecz że został zrodzony i że nad nim zdeponowany jest skarbiec Synostwa oraz niewyrażalnego i niewyobrażalnego Nieistniejącego. Wtedy przejrzał na oczy i wzdrygnął się, uświadomiwszy sobie, w jakiej żył dotąd niewiedzy. **2.** Celnie wyraża to następująca wypowiedź [Pisma]: «Początkiem mądrości jest bojaźń przed Panem» (Ps 110, 10; Prz 1, 7). Archont zaczął więc

[20] Septuaginta istotnie podaje inną lekcję tekstu: „I dałem się poznać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, że jestem ich bogiem, ale imienia mego κύριος („Pan"), nie objawiłem im".

pobierać nauki od swego syna, który zasiadał obok niego, i dowiedział się, kim jest Nieistniejący, kim jest Synostwo, kim jest Duch Święty, jaka jest struktura wszechświata i dokąd wszystko powróci. **3.** To jest właśnie owa «mądrość objawiona w misteriach» (1Kor 2, 7), o której Pismo mówi także: «zawarta nie w uczonych słowach ludzkiej mądrości, lecz w pouczeniach Ducha» (1Kor 2, 13). Zatem wielki archont, opowiada dalej [Bazylides], pouczony i jednocześnie przerażony, wyznał swój grzech, który polegał na samouwielbieniu. **4.** O czym powiedziano: «Grzech mój wyznałem i poznałem nieprawość moją, którą» (Ps 31, 5) «wyznawać będę przez wieki» (Ps 51, 11). Gdy wielki archont pobrał już nauki, a wraz z nim wszelkie stworzenie w Ósemce zostało pouczone i tajemnica stała się znana mocom niebieskim, Ewangelia zstąpiła do Siódemki, aby pouczać i ewangelizować również archonta Siódemki. **5.** Syn wielkiego archonta oświecił syna archonta Siódemki tym światłem, którym sam się zapalił od Synostwa z góry. Tak więc został oświecony syn archonta Siódemki, poprzez którego Ewangelia została zwiastowana samemu archontowi Siódemki, który to, podobnie jak pierwszy archont, przeraził się i wyznał swą winę.

6. Gdy wszystkie [stworzenia] w Siódemce zostały oświecone, gdy została im zwiastowana Ewangelia – o tym, że są [nad] nimi stworzenia, światy nieskończone, przestrzenie między światami, Władze, Moce, Zwierzchności, o których ułożyli obszerny traktat, przez wielu z nich cytowany, gdzie ma się ponoć znajdować trzysta sześćdziesiąt pięć niebios z wielkim archontem Abrasaksem na czele, imię zaś ABRASAX oznacza wszystko-obejmującą cyfrę 365[21], równą liczbie dni w roku, – **7.** gdy zatem to nastąpiło, także owa bezkształtność, która u nas panuje, musiała zostać oświecona, aby trzeciemu Synostwu, które nadal pozostawało w bezkształtności niczym przenoszony płód «objawić tajemnicę nieznaną poprzednim pokoleniom» (Ef 3, 5), «oznajmiać misterium objawienia» (Ef 3, 3) i «przekazać słowa tajemne, których nie godzi się powtarzać człowiekowi» (2Kor 12, 4), jak mówi [Pismo]. **8.** Światło, które zstąpiło z Ósemki na syna <archonta> Siódemki, zstąpiło z Siódemki na Jezusa, syna Maryi, by został ogarnięty i oświecony światłem świecącym wprost na niego. **9.** O czym powiedziano: «Duch Święty zstąpi na ciebie» (Łk 1, 35) – <to jest światło>, które spłynęło od Synostwa poprzez pogranicze Ducha aż do Ósemki i Siódemki, by przeniknąć aż do łona Maryi – «i moc Najwyższego osłoni cię» (Łk 1, 35), <to jest> moc podziału, <która zstąpiła> ze szczytu <Synostwa> poprzez demiurga aż do stworzenia, to jest Jezusa. **10.** Aż do czasów [Jezusa] tak wyglądało, mówi, stworzenia świata. Wtedy to całe Synostwo, pozostawione w bezkształtności dla świadczenia dobrodziejstw duszom

[21] Wartość numeryczną imienia ʾΑβρασάξ oblicza się w następujący sposób: α – 1 + β – 2 + ρ – 100 + α – 1 + σ – 200 + α – 1 + ξ – 60 = 365. Imię Abrasax/Abraxas, znane z grecko-egipskiej magii, występuje również w omówieniu nauki Bazylidesa u Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses* I 24, 3-7, SCh 263, 324-333) oraz w kilku tekstach z Nag Hammadi, por. Pearson, *Gnosticism and Christianity*, s. 257.

i ich wzajemnego otrzymywania, przekształciło się, oczyściło i stało lotne, aby towarzyszyć Jezusowi, a następnie odejść stąd i ulecieć w ślad za pierwszym <Synostwem>. Bo posiada ono naturalną zdolność ściśle związaną ze światłem, które zawsze pada w dół.

VII 27, 1. A gdy już całe Synostwo powróci, powiada, i znajdzie się ponad pograniczem Ducha, wtedy wszelkie stworzenie, które «aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (Rz 8, 22) i «oczekuje objawienia się synów Boga» (Rz 8, 19), otrzyma łaskę, i wszyscy ludzie Synostwa tam powrócą. A gdy to nastąpi, Bóg sprowadzi wielką niewiedzę na cały świat, aby wszystko odbywało się wedle natury i nikt nigdy nie pragnął niczego wbrew naturze. **2.** Albowiem wszystkie dusze w naszym wymiarze, które taką mają naturę, że mogą osiągnąć nieśmiertelność tylko tutaj, nie będą świadome, że istnieje coś lepszego od tego wymiaru, w którym żyją. W niższych rejonach nie przetrwa wiedza ani nawet pogłoska o wyższych sferach, tak że dusze w dole przestaną gonić za niemożliwością, tak jak ryby nie marzą o tym, by pasać się w górach z owcami, bo przecież, argumentuje [Bazylides], tego rodzaju pragnienie oznaczałoby dla nich zagładę. **3.** Wszystkie rzeczy w naszym rejonie będą niezniszczalne, ale mogą stać się zniszczalne w momencie przekroczenia granic natury.

Tak samo archont Siódemki nie będzie nic wiedział o istnieniu dolnego świata, bo także i jego ogarnie wielka niewiedza[22] i opuszczą go całkowicie «żal, ból, jęk» (Iz 35, 10; 51, 11). Nie będzie pragnął niczego z rzeczy niemożliwych ani nie będzie się smucił. **4.** Taka sama niewiedza dotknie także wielkiego archonta Ósemki i wszelkie podległe mu stworzenia, aby już nigdy więcej nie pożądał niczego wbrew naturze i nie doznawał z tego powodu frustracji. I to będzie wielka apokatastaza[23] wszechrzeczy w pełnej zgodności z naturą wszechrzeczy, które zostały złożone na początku w Nasieniu, by osiągnąć swój cel we właściwym czasie. **5.** O tym, że każda rzecz ma swą właściwą porę, wystarczająco <świadczy> Zbawiciel, gdy mówi: «jeszcze nie nadeszła moja godzina» (J 2, 4), jak również «magowie ujrzeli <jego> gwiazdę» (Mt 2, 2). Bo przecież czas jego narodzin, utrzymuje [Bazylides], i czas apokatastazy został przepowiedziany <przez Nieistniejącego Boga> w wielkim korcu. **6.** To jest właśnie ich «człowiek wewnętrzny» (Ef 3, 16), czyli duchowy w zmysłowym, a trzecie Synostwo, które w nim jest, opuszcza jego duszę – nie tę śmiertelną, lecz nieśmiertelną, która ma trwać wraz z drugim Synostwem nad pograniczem Ducha – by przyoblec się we własną duszę.

---

[22] Wielka niewiedza (ἡ μεγάλη ἄγνοια), identyczna z apokatastazą (*Refutatio* VII 27, 4), oznacza wyższy stan świadomości niż wiedza (γνῶσις) o nadświecie, czyli Ewangelia (*Refutatio* VII 27, 7).

[23] Termin apokatastaza (ἀποκατάστασις) jest używany przez Bazylidesa raczej w sensie zajęcia swego miejsca we wszechświecie i osiągnięcia naturalnego celu, niż powrotu do pierwotnego stanu, por. B.E. Daley, *The hope of the early Church: a handbook of patristic eschatology*, Cambridge 1991, s. 26 i 231, nota 2.

3. Ewangelia według Bazylidesa

VII 27, 7. Aby nic nie uronić z ich doktryny, przedstawię teraz, co mówią na temat Ewangelii. Ewangelia, według nich, jest to gnoza, czyli wiedza o nadświecie, której, jak wyjaśniliśmy wcześniej, nie pojął wielki archont[24]. Ale gdy zostało mu objawione, że istnieje Duch Święty, to jest pogranicze, i Synostwo, i ów Nieistniejący Bóg, przyczyna wszystkiego, uradował się tą nowiną i ucieszył (por. Mt 5, 12; Łk 1, 14). Oto ewangelia według [bazylidian].

8. Jezus narodził się, według nich, tak jak uprzednio mówiliśmy. Gdy już zakończyły się wszystkie wyżej opisane procesy, nastąpiły po nich pewne zdarzenia w życiu naszego Zbawiciela, tak jak przedstawiają Ewangelie. Wszystko to zdarzyło się w tym celu, mówi [Bazylides], aby Jezus zapoczątkował segregację zmieszanych dotąd [elementów]. **9.** Bo gdy świat podzielił się na Ósemkę – która stanowi głowę wszechświata, a z kolei jej głową jest wielki archont – i na Siódemkę – która stanowi głowę <świata podksiężycowego, a jej głową> jest demiurg niższych rzeczy – i na nasz wymiar, gdzie panuje bezkształtność, koniecznym stała się segregacja dotąd zmieszanych ze sobą [elementów]. Nastąpiło to poprzez podział Jezusa. **10.** Albowiem cierpiał on swą cząstką cielesną, która należała do bezkształtności i w bezkształtność się obróciła. Zmartwychwstał zaś cząstką zmysłową, która należała do Siódemki i obróciła się w Siódemkę. Wreszcie powrócił do życia tą swoją cząstka, która należała do szczytów wielkiego archonta i pozostała już przy wielkim archoncie. Wzniosła się w górę aż <do sklepienia>, czyli pogranicza Ducha, i pozostała na pograniczu Duchu. **11.** Poprzez niego oczyściło się trzecie Synostwo, które pozostało <w bezkształtności>, by świadczyć i otrzymywać dobrodziejstwa, i powróciło do błogosławionego Synostwa, przechodząc przez wszystkie [części wszechświata]. Oto cała ich hipoteza o zmieszaniu się wszystkiego, jak w korcu panspermii, podziale gatunkowym i apokatastazie zmieszanych [elementów]. **12.** Jezus zapoczątkował proces segregacji, a sens jego męki polegał właśnie na tym, by podział ten się dokonał. W ten sposób, jak mówi, całe Synostwo, które pozostało w bezkształtności dla świadczenia i otrzymywania dobrodziejstw, musi się podzielić w ten sam sposób, w jaki podzielił się Jezus. **13.** Oto mity opowiadane przez Bazylidesa, który podczas pobytu na egipskiej prowincji nabył mądrość, co taki owoc wydała.

[24] Tj. w *Refutatio* VII 26, 1-2. Wielki archont nie pojął Ewangelii, definiowanej tu jako wiedza o nadświecie, lecz uczynił to jego syn, który mu ją podał do wiadomości.

II.

STRESZCZENIE DOKTRYNY BAZYLIDESA

1. *Wielki korzec*

X 14, 1. Sam Bazylides mówi o Nieistniejącym Bogu, który stworzył z niebytu nieistniejący świat, przez to że rzucił jakieś nieistniejące Nasienie, które jak ziarnko gorczycy potencjalnie zawierało w sobie <korzenie>, łodygę, liście, gałęzie i owoc, albo jak pawie jajo kryło wachlarz rozmaitych kolorów. To właśnie było, mówi [Bazylides], Nasienie świata, z którego wszystko powstało. **2.** Owo Nasienie <zawierało w sobie skarbnicę> wszystkich rzeczy, które jeszcze nie istniały, ale już były zamierzone przez Nieistniejącego Boga. Było więc, powiada, w samym Nasieniu potrójne Synostwo, we wszystkim podobne do Nieistniejącego Boga, zrodzone z niebytu. Synostwo podzieliło się na trzy części: lotną, tłustą i wymagającą oczyszczenia. **3.** Część lotna, skoro tylko Nieistniejący rzucił Nasienie, natychmiast zaczęła pulsować i uniosła się w górę, aby być bliżej Nieistniejącego, do którego wszelka natura zmierza dla jego nadzwyczajnego piękna, a każda na swój sposób. **4.** Tymczasem część tłusta, inaczej naśladowcza, która była za ciężka by wyjść i dlatego wciąż pozostawała w Nasieniu – dostała skrzydeł, czyli Ducha Świętego, świadcząc mu dobrodziejstwa i otrzymując je od niego nawzajem. **5.** Trzecie z kolei Synostwo wymagało oczyszczenia, dlatego też najdłużej dojrzewało w owym wielkim korcu panspermii, świadcząc i otrzymując dobrodziejstwa.

2. *O Abrasaksie*

Mówi też, że tak zwany świat to jedno, zaś nadświat to drugie, i wedle tego podstawowego podziału klasyfikuje poszczególne <byty>, to zaś co jest między nimi nazywa pograniczem Ducha Świętego, który ma w sobie zapach Synostwa. **6.** W korcu panspermii, kosmicznym Nasieniu, zaczął pulsować i zrodził się wielki archont, głowa świata, niewypowiedzialnie wielki i piękny. On to uniósł się aż do sklepienia w przekonaniu, że nie ma już nikogo ponad nim, i stał się jaśniejszy i potężniejszy od wszystkich rzeczy leżących poniżej oprócz Synostwa, które pozostawało <wciąż jeszcze w panspermii>. Nie miał pojęcia, że ono było mądrzejsze od niego. **7.** On to zwrócił się do stwarzania świata i najpierw zrodził swego syna, o wiele potężniejszego od siebie, i posadził go po swojej prawicy. Tego <demiurga>, który sam stworzył całe niebieskie stworzenie, nazywają Ósemką. **8.** Tymczasem jeszcze inny archont wyszedł z panspermii, który był większy od wszystkich podległych (z wyjątkiem resztek Synostwa w panspermii), jednak mniejszy od poprzednika. Nazywają go Siódemką. On to jest stwórcą, demiurgiem i władcą wszystkich rzeczy, które znajdują się poniżej, a ponadto sam stworzył syna o wiele ro-

zumniejszego i mądrzejszego od siebie. **9.** Twierdzą oni, że wszystkie rzeczy istnieją wedle przepowiedni Nieistniejącego, a światy i przestrzenie między nimi są nieskończone.

3. Ewangelia według Bazylidesa

<Na> Jezusa, syna Maryi, zstąpiła moc Ewangelii, ta sama, która wcześniej zstąpiła i oświeciła syna Ósemki i <archonta> Siódemki, aby oświecić, oddzielić i oczyścić to Synostwo, które pozostało dla wyświadczania dobrodziejstw duszom i otrzymywania ich. **10.** [Bazylidianie] podają się za synów <Boga>, którzy po to <przebywają> w świecie, aby oczyścić swe dusze i wraz z Synostwem wstąpić do Ojca w górze, dokąd odeszło pierwsze Synostwo. Twierdzą, że świat będzie trwał dopóty, dopóki wszystkie dusze odejdą wraz z Synostwem. Oto nauki Bazylidesa, który nie wstydzi się wypisywać takich głupstw.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Ewa Osek – Lublin, KUL

Święty Efrem Syryjski

HYMN XXXI O WIERZE

(Ephraem, *Hymnus de fide XXXI*)

WSTĘP

Św. Efrem († 373) jest postrzegany przez teologów łacińskich i greckich jako wielki poeta, święty, świadek wiary. O jego teologii niewiele się mówiło i mówi w kręgu Kościoła powstałego na terenie Cesarstwa Rzymskiego. Nie ma odwołań do jego dzieł u Ojców greckich czy łacińskich, współcześni zaś badacze postrzegają jego pisma jako świadectwo Kościoła innej tradycji językowej, nie za bardzo oryginalne od strony samej myśli teologicznej. Pomimo zainteresowania jego spuścizną, jest to ciągle zainteresowanie na uboczu wielkich dyskusji teologicznych. Nawet przyznany mu w 1920 r. przez Benedykta XV tytuł *Doktora Kościoła* w połączeniu z uznaniem jego twórczości jako poezji nie zaowocował zbyt wieloma pogłębionymi studiami.

Od 30 lat sytuacja ulega jednak poprawie. Osobiście upatruję korzenie tej zmiany we współczesnych naukach przyrodniczych, które (myślę o fizyce i matematyce) zaczęły używać specyficznego języka i specyficznej metodologii do opisu badanych zjawisk. Za Gadamerem można ją nazwać metodologią języka symbolu. Język symbolu jest alternatywnym językiem opisu rzeczywistości. Ani lepszym, ani gorszym – po prostu innym. Jest oparty nie tyle na regułach wnioskowania, zakorzenionych w arystotelesowskich kategoriach, ale na specyficznym języku opisu poprzez symbol, będący nośnikiem informacji. Nie jest ona jednoznaczna, jak w logice, odpowiada jej bardziej prawdopodobieństwo, tym niemniej jest formą *naukowego* opisu rzeczywistości i pozwala na wyciąganie powtarzalnych wniosków. Symbol niesie ze sobą treści bardzo różne, stąd operowanie nim zakłada sięgniecie do tez i antytez, do ukazywania świadomie skrajności, a wszystko to po to, by określić w miarę precyzyjnie obszar występowania tego, co umyka kategoriom poznawczym, zakorzenionym w logice Arystotelesa – nie jedynej, jaką znamy.

Prace współczesnych badaczy, jak Taniosa Bou Mansoura – *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*[1], Sebastiana Brocka – *The luminous eye*[2], Roberta Murraya – *Symbols of Church and Kingdom*[3], są przykładem tego nowego podejścia

[1] Por. T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik (Liban) 1988.

[2] Por. S. Brock, *The luminous eye: the spiritual vision of St. Ephrem*, Roma 1985.

[3] Por. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: a study of early Christian Tradition*, London – New York 2004[2].

do studium myśli Ojców Syryjskich. Jak zauważył Kees den Biesen w swoim *Simply and bold. Efrem's art of symbolic thought*[4], poprzednia sytuacja była spowodowana niezrozumieniem metody teologicznej, jaka, w odróżnieniu od Greków i Łacinników, charakteryzowała Syryjczyków. Tymczasem metoda ta wydaje się mieć głębokie korzenie i polega na świadomym wybieraniu środków i sposobów refleksji o Bogu. Za wyborem tego sposobu mówienia o Stwórcy stoją nie tylko własne przemyślenia Ojców Syryjskich, ale i ich wierność biblijnemu językowi Objawienia – ich wierność temu, co można nazwać językiem, w jakim Bóg przemawiał – i nieustannie przemawia do człowieka. To świadomość Niepojętego, który stał się doświadczalny, kazała św. Efremowi i jego uczniom wybrać poezję, symbol i metaforę za środek przekazu i refleksji o Nim. Edeski Kaznodzieja był świetnie obeznany z dziełami Platona czy Arystotelesa. Zainteresowanie zwłaszcza tymi ostatnimi było charakterystyczne nie tylko dla niego, ale i dla całego jego kręgu kulturowego. Jak więc jest możliwe, powtórzmy pytanie, że ludzie tłumaczący z zapałem i studiujący *Kategorie* Arystotelesa, rozwijający jego dzieła o krytyczności myślenia, co więcej, w egzegezie uważający w przyszłości Teodora z Mopsuestii za wzór egzegety, sami we własnych pracach byli dalecy od systematyczności i porządku myślenia, uważanemu za podstawę naukowości refleksji?

W tym kontekście hymny *O wierze* Diakona z Edessy mają w sobie coś z *Mów teologicznych* Grzegorza Teologa (z którymi łączy ich, jak się okazuje, bardzo wiele) i są punktem wyjścia do uprawiania dalszej refleksji. Choć większość badaczy skupiła się na analizie języka i struktur obecnych w twórczości Efrema, tym niemniej ich wnioski mogą być ekstrapolowane na całość spuścizny syryjskiej okresu patrystycznego. Warto więc przybliżyć polskiemu czytelnikowi jeden z najbardziej charakterystycznych tekstów edeskiego Diakona, ukazujący jego metodologię i sposób mówienia o Bogu; myślę o 31. hymnie z *Hymnów o wierze*, w wydaniu E. Becka[5].

Św. Efrem wychodził z założenia, wspólnego dla większości Ojców, że tak naprawdę poznanie Boga przez człowieka jest niemożliwe. Poznajemy Go po części, gdyż taka jest nasza natura, poznajemy w tym stopniu, w jakim Bóg pozwala nam siebie poznać. Nie jest to ścisły apofatyzm, bo św. Efrem nie neguje ludzkiego poznania, jak i wysiłku umysłu człowieka, który chce zrozumieć swoją wiarę. Podstawowe jednak twierdzenie jest jasne – Bóg w swej istocie pozostaje niepoznawalny do końca, nie zmienia tego też Objawienie. Objawienie jest tylko wejściem w tajemnice, która do końca pozostaje tajemnicą. By nie milczeć o Bogu człowiek odwołuje się do światła, jakim jest dla niego sam Bóg. To światło, nieustannie przekazywane człowiekowi,

[4] Por. K. den Biesen, *Simply and bold. Ephrem's art of symbolic thought*, Piscataway NJ 2006. Tę samą tezę powtórzył podczas XI colloquium *Patrimoine Syriaques*, które odbyło się w Aleppo w 2006 r., poświęconego twórczości św. Efrema (materiały: *Saint Ephrem un poète pour notre temps*, Antelias – Liban 2007, s, 155-172 – artykuł Biesena: *Ephrem the theologian: perception and perspectives*).

[5] Chodzi o edycję przygotowaną przez E. Becka: *Des heligen Ephraem des Syrers Hymnen De fide*, CSCO 154 (Syr. 73), Louvain 1955 – oryginalny tekst syryjski; CSCO 155 (Syr 74), Louvain 1967 – przekład niemiecki.

pozwala nam coś powiedzieć o Stwórcy, ale nasz język nadal jest ułomny. Czy to oznacza do końca zupełną niewiedzę?

Dla św. Efrema o Bogu można mówić tylko poprzez symbole[6]. Wychodzą one z życia codziennego, z księgi stworzenia, ale zwracają się ku Bogu. One są swoistą syntezą dwóch antytez. Symbol definiując, nie definiuje, pozostawia przestrzeń wolności, przestrzeń dla Boga, ale i dla człowieka wchodzącego w misterium Tajemnicy Stwórcy. Język symbolu z jednej strony pozwala *nie milczeć o Bogu*, z drugiej w swojej niedookreśloności, zamierzonej, celowej i mającej metodologiczne uzasadnienie, pozwala nie wpaść w pułapkę definicji, które zamiast wyjaśniać, prowadzą do paradoksów.

Po pierwsze, symbol to nie tyle ekspresja wypowiedzi, ale sposób, poprzez który rzeczywistość staje się przedmiotem ludzkiego poznania. Jest to złożony znak, którego drugą rzeczywistością tak naprawdę jesteśmy zainteresowani. Wielowymiarowa struktura jest zapewniona przez związek analogiczny, który można nazwać, odwołując się do badacza z innej dyscypliny, metafizyczną łącznością pomiędzy widzialnym a niewidzialnym[7]. Ale to konstytuuje napięcie pomiędzy ukrytym a objawionym, *kasyā-* w *galyā*. Symbol od znaku odróżnia jego polisemantyczna natura. On nie jest jednoznaczny, nie w znaczeniu alegorii dopuszczającej inną interpretację, ale w tym znaczeniu, że niejedna wartość ukrywa się poza nim. On zawsze bazuje na pierwotnym znaczeniu, ale zawsze go przekracza[8]. Po trzecie, symbol jest zawsze związany z czasem. Wypowiedziany w czasie, w konkretnym środowisku, spotyka się z nami w teraźniejszości, by wskazać na przyszłość. To jest nieustanny dialog; w teologii to dialog pomiędzy tym, *co na początku*, a tym, co będzie *u końca czasów.*

Wreszcie i tu dotykamy zagadnienia dziś często podnoszonego: symbol ma swój jak gdyby dodatkowy wymiar – jego rozpoznanie to wejście w dynamiczną relację z odbiorcą. Tu dokonuje się przejście, tu dokonuje się coś, co syryjscy mistycy nazywali pracą oczu serca, które muszą w świetle wiary zobaczyć inną rzeczywistość.

Prezentowany niżej przekład jest jednym z 87 hymnów o wierze św. Efrema, zachowanych, jak zauważa I. Ortiz de Urbina, w V-VI-wiecznych rękopisach Muzeum Brytyjskiego (*Brit. Mus. Add 12176*) i Watykańskiego (*Vat. Syr. 111*), a ułożonych w Edessie w ostatnich latach życia syryjskiego Poety. Autor wyjaśnia w nich prawdy wiary, dotyczące głównie Boga Ojca, Trójcy Świętej i Chrystusa, dyskutowane wówczas w sporach ariańskich, często ubolewając, że heretycy i innowatorzy usiłują je zgłębić i zrozumieć, zamiast w nie po prostu uwierzyć, jak przekazuje Pismo Święte: jeżeli ono i Kościół twierdzą, że Syn został zrodzony, to należy w to uwierzyć i tego się trzymać, a nie dociekać z „grecką mądrością" i spekulacjami, w jaki sposób to zrodzenie nastąpiło. Przy wyjaśnianiu tych prawd posługuje się licznymi przykła-

---

[6] Por. J.W. Żelazny, *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, VoxP 30 (2010) t. 55, 799-808.

[7] Tak interpretuje to jeden z badaczy H. Gadamera – Guy Deniau (*Bild und Sprache: Über die Seinsvalenz des Bildes. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen. GW (1, 139-176)*, w: H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, hrsg. G. Figal, Berlin 2007, 59-74, spec. s. 69-70.

[8] Por. P. Ricoeur, *Parole et symbole*, w: *Le symbole*, ed. J.E. Menard, Strasbourg 1975, 142-161.

dami, obrazami i symbolami, zaczerpniętymi z tradycji Kościoła, ze swej poetyckiej inspiracji oraz z życia codziennego[9].

Hymn XXXI, złożony w swej strukturze z 11 strof, tłumaczony po raz pierwszy na język polski, poświęcony jest problemowi poznawalności Boga, który pozwala sobie przypisywać różne funkcje, przymioty, członki, podobieństwa i symbole, analogiczne do ludzkich, dzięki którym staje się On bliższy oraz przystępniejszy do pojęcia i zrozumienia, a przez to i do umiłowania.

WYDANIA TEKSTU

J.S. Assemani Romae 1743, *S. Ephraemi Syri Opera omnia Syriace*, III, 1-164 (wszystkie hymny).

E. Beck Louvain 1955, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, CSCO 154 (Syr. 73), 105-108.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

N i e m i e c k i e :

E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, CSCO 155 (Syr. 74), Louvain 1967, 85-87.

BIBLIOGRAFIA

E. Beck, *Die Theologie des heiligen Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, Studia Anselmiana 21, Roma 1949; tenże, *Ephräms Reden über den Glauben, ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Studia Anselmiana 33, Roma 1953; tenże, *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm*, OCP 19 (1953) 5-24; tenże, *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne, Feuer, Licht und Wärme*, Lovanii 1981; W. Myszor, *Św. Efrem i jego poezja* (Wstęp), PSP 11, Warszawa 1973, 6-26; P. Nowicki, *Przyczynki do składni w Memra św. Efrema*, w: *Polska syriologia w zarysie*, red. J. Woźniak, Warszawa 2010, 145-183; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Romae 1965, 56-75.

PRZEKŁAD*

Na melodię: Pocieszcie obietnicami

1. Wychwalajmy tego, który przybrał sobie nazwy członków,
Przypisał sobie uszy, by nas pouczyć, że nas wysłuchuje,

[9] Por. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Romae 1965, 65, E. Beck, *Vorwort: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, CSCO 154 (Syr. 73) i 155 (Syr. 74), Louvain 1955, s. I-XIV i I-V.

* Przekładu dokonano z krytycznego tekstu syryjskiego, opracowanego przez E. Becka, CSCO 154 (Syr 73), Louvain 1955, 105-108.

Przypisał sobie oczy, aby dać nam poznać, że na nas patrzy
Nazwy rzeczy ubrał jedynie
Bo w Jego istocie nie ma gniewu czy żalu
On tylko przybiera nazwy z powodu naszej słabości

Responsorium: [że] we wszystkich obrazach widać człowieczeństwo nasze

2. On wie, że nie odziany w te nazwy nie może rozmawiać
z naszym człowieczeństwem;
Zniża się więc do nas w tym, co jest jego[1].
On przybrał sobie nasze nazwy, aby ubrać nas w swoje.
On chciał [przyjąć] nasze formy, i ubrał je sobie
Jak ojciec z niemowlętami, tak [On] mówi z nami
nie umiejącymi mówić[2].

3. To są nasze symbole[3], ale [On] je przybrał i nie przybrał,
Obnażył się i jednocześnie nie obnażył, dlatego był rozebrany
i równocześnie ubrany,
Przybrał je, by [nam] pomóc, ale zdjął je dla naszej zmiany.
Dlatego w tym samym czasie był ubrany i ze wszystkich
[tych] symboli[4] rozebrany.
Pouczył nas przez to, że nie jest to podobieństwo Jego istoty,
Gdyż jest ona niewidzialna, dlatego też objawił ją przez swoje
symbole[5] widzialne.

4[6]. W pewnym miejscu był On jak starzec i Przedwieczny[7].
A następnie był On znów jak bohater i waleczny wojownik[8]
Dla sądu był starym człowiekiem, gdy [przyszło] walczyć,
był walecznym[9].
W jednym miejscu był jak bardzo wolny[10] biegacz,
W innym zmęczony, w jeszcze innym – śpiący,
W kolejnym miejscu – potrzebujący, a we wszystkich [tych sytuacjach]
starał się, aby nas zdobyć.

[1] Przynależy do nas.
[2] Dosłownie: w naszym niemowlęctwie.
[3] Podobieństwa.
[4] Podobieństw.
[5] Obrazy.
[6] W całym tekście tej strofy są obecne nawiązania do Starego Testamentu.
[7] Dosłownie: prastarych dni.
[8] Por. Wj 15, 3.
[9] Ps 78, 65.
[10] W sensie ruchu.

5. On jest dobrem, który, chociaż był wszechmocnym[11],
Aby uczynić nas bez wysiłku pięknymi, zabiegał na wszelki sposób,
Żebyśmy się stali piękni poprzez naszą wolę i uformowali nasze piękno
Z kolorów, które umożliwia nasza wolność.
Jeśli On nas przyozdabia, przypominamy Jego podobieństwo[12],
Które On inny[13], swoimi kolorami formuje i ozdabia.

6[14]. On także ucząc ptaka mówić,
Chowa się za lustrem i [tak] go naucza.
Jeśli teraz ten [ptak][15] posługuje się tą mową,
Znajduje swe podobieństwo przed swymi oczami,
I sądzi, że to jego przyjaciółka[16] z nim rozmawia.
Jego obraz ma przed sobą, aby się przezeń uczyć jego mowy

7. Ten ptak jest podobny do człowieka,
Co więcej, choć [nam] obcy, mamy z nim pokrewieństwo.
On [Chrystus] kryjąc się przez niego nas nauczał, przez niego sam
z nim rozmawiał.
Istota, która we wszystkim jest ponad wszystko,
W swojej miłości uniżyła swoją wysokość. Przyjęła od nas
nasze zwyczaje[17],
Uczyniła wszystko, aby wszystkich do Siebie
z powrotem przyprowadzić[18].

8. [Jest] obraz jego podobny do starca lub do wojownika[19],
O którym napisano, że jest tym, który spał i tym, który nie śpi,
O którym napisano, że jest tym, który jest zmęczony[20] i tym,
który się nie męczy[21],

---

[11] Dosłownie: mającym potęgę z przemocą.

[12] Obraz, symbol.

[13] Obraz.

[14] Temu obrazowi wydawca tekstu poświęcił specjalną uwagę, por. E. Beck, *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm*, OCP 19 (1953) 5-24.

[15] Dosłownie: ona, gdyż ptak jest rodzaju żeńskiego. Z uwagi więc na jasność dla czytelnika wprowadziłem zamiast zaimka *on* słowo *ptak*. Św. Efrem nawiązuje do sposobu tresury ptaka, by zaczął mówić, w której to sytuacji treser krył się za lustrem, a ptak, słysząc go, widział jednocześnie swoje odbicie. Tak wykorzystywano zwyczaj naśladowania głosów przez niektóre gatunki ptaków.

[16] Ptak widzi swoje odbicie – stąd *przyjaciółka*.

[17] Formy człowieczeństwa.

[18] Sprawić, aby wróciło.

[19] Dosłownie: bohatera, w kontekście pola walki. Jest obrazem wojownika – alternatywne znaczenie.

[20] Por. Ps 120, 4.

[21] Por. Iz 1, 14 (zgodnie z Peszittą).

Łącząc i rozwiązując przez to pęta, pomaga nas uczyć.
Rozciągnął się i stanął zarazem na bloku[22] z szafiru,
Rozłożył się i wypełnił niebiosa, trzymając wszystko w swojej dłoni[23].

9. Objawił się w jednym miejscu i objawiał się w każdym miejscu,
Myśmy wątpili, czy On był w miejscu i wypełniał wszystko.
On się umniejszył, aby nas uczynić godnymi[24], aby [nas] ubogacić.
I znowu się umniejszył i wywyższył, aby nas podnieść [wyżej].
Jeśliby się [tylko] umniejszył a [także] nie wywyższył, okazałby się nam mały i bez szacunku,
Ponieważ byłby uznany za słabego. Dlatego został mały i wielki.

10. Zadziwia nas, jak bardzo się umniejszył, aby wywyższyć naszą małość
Gdyby się [zatem] nie wywyższył, poniżyłby nasze myślenie.
Ponieważ pozwalałby myśleć, że jest słaby, i byłby poniżony przez swoje myślenie.
On jest istotą, której wielkości nie jesteśmy zdolni [pojąć],
Ani też Jego małości. On [się] wywyższył – my się gubimy.
On się uniżył, my się poddajemy. We wszystkim starał się pracować z nami.

11. Chciał nas nauczyć dwóch rzeczy: że On był i że Go nie było.
Z miłości uczynił[25] oblicze swoich sług, aby mogli patrzeć na Niego
abyśmy nie popadli w niesprawiedliwość, że On był taki
Przechodził od postaci do postaci, aby nas pouczyć, że nie ma On żadnej postaci
I chociaż nie porzucił ludzkiej postaci[26], to ją porzucił przez swoje zmiany.

Z języka syryjskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Jan W. Żelazny – Kraków, UPJPII

[22] Dosłownie: cegła, ale w kontekście cegła ma zawsze kolor inny niż szafirowy, stąd proponuje *blok*, por. Wj 24, 10.

[23] Garścią, w sensie dosłownym najwyższą częścią, czyli wysoką ręką.

[24] Za nas zadośćuczynić.

[25] Postarał się o...

[26] Podobieństwa.

Święty Bazyli Wielki

DO MŁODZIEŃCÓW O KORZYŚCIACH Z CZYTANIA KSIĄŻEK POGAŃSKICH

(Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris*, CPG 2867)

WSTĘP

Mowa Bazylego do młodych

Jednym z najczęściej wydawanych, tłumaczonych i komentowanych pism św. Bazylego Wielkiego (329-379) jest jego *Mowa do młodych o korzyściach z czytania książek pogańskich* (Λόγος πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων). Badacze różnie ją nazywają: mowa, homilia, ekshortacja, apel, odezwa, zachęta, a nawet list. Najczęściej uważana jest za mowę lub homilię i przez wielu wydawców czy tłumaczy umieszczana wśród tego rodzaju jego pism[1].

Ostatnio wydawcy widzą ją jednak jako krótki traktat pedagogiczny w stylu traktatów moralnych Plutarcha, z motywami diatryby cynicko-stoickiej o charakterze λόγος προτρεπτικός[2], skierowany do młodzieńców chrześcijańskich (szczególnie do bratanków autora), uczęszczających do średnich (gramatycznych) szkół pogańskich, w których program przewidywał lekturę i interpretację autorów helleńskich, zwłaszcza poetów[3]. Nie jest to zatem mowa w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo nie posiada jej retorycznej struktury, różni się od niej formą językową, nie jest również

---

[1] Por. PG 31, 564-590 jako 22 *Homilia de legendis gentilium libris*; tak również wydany przez M. Geerarda *Clavis Patrum Graecorum* umieszczający ją wśród *Homiliae diversae* jako CPG 2867. Mową nazywa ją także ostatni jej polski tłumacz T. Sinko, zob. Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213: „Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich"; tenże, *Literatura grecka*, III/2, Wrocław 1954, 115: „Mowa do młodych, jakby mogli odnieść korzyść z literatury pogańskiej".

[2] Por. C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica Greca e Latina*, II/1, Brescia 1996, 146: „Molto famosa è quella rivolta *Ai giovani, in che modo essi possano trarre utilità dai libri dei pagani*, che, come si vede anche dal titolo, non è una omelia, ma un brève trattato, sul tipo dei trattati morali di Plutarco"; M. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, „Prometheus" 4 (1978) 36; tenże, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, Firenze 1984, 17; J. Gribomont, *Notes biographiques sur S. Basile le Grand*, w: *Basil of Caesarea Christian humanist ascetic*, ed. P.J. Fedwick, I, Toronto 1981, 43.

[3] Por. H.J. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 384-395 (Szkoły rzymskie: Nauczanie średnie).

przeznaczona do większego lub mniej licznego audytorium, a tym bardziej homilią chrześcijańską, bo nie komentuje żadnych tekstów biblijnych, mimo iż szereg jej zachowanych rękopisów (m.in. D, E, X, Z) prezentują ją jako homilię (ὁμιλία), dwa z nich (O, R) jako mowę (λόγος), a większość z nich powstrzymuje się od jakiejkolwiek nazwy[4], ograniczając się tylko do wymienienia adresatów: *Do młodzieńców* (Πρὸς τοὺς νέους). Od mowy i homilii różni się również zbyt spokojnym językiem i prostym stylem. Autor tego traktatu, podobnie jak ogół Ojców Kościoła, nie omawia w sposób systematyczny wychowawczej wartości pism autorów pogańskich, ale pochwala gorąco formację klasyczną, traktując ją jako przygotowanie do pełniejszego zrozumienia Pisma Świętego i studium prawd chrześcijańskich, będąc nie tylko piewcą, ale i doradcą.

Chociaż przyjmuje się ogólnie, że adresatami tego traktatu są młodzieńcy uczęszczający codziennie do ówczesnej publicznej szkoły średniej (gramatycznej) w wieku ok. 15-16 roku życia, to jednak, jak jest zaznaczone na jego wstępie (1, 3), bezpośrednimi odbiorcami są najprawdopodobniej jego (dwaj) bratankowie, za których wychowanie i uchronienie przed złem, jako ich wuj, czuł się odpowiedzialny[5].

Chrześcijanie bowiem, mimo posiadania pełnej wolności, a nawet uprzywilejowania, nie mieli jeszcze w IV wieku własnych szkół chrześcijańskich, i dla zagwarantowania swym dzieciom przyszłych studiów i zawodowej kariery zmuszeni byli posyłać je do pogańskich szkół publicznych. W programie zaś nauczania ówczesnych szkół średnich (gramatycznych) przede wszystkim czytano, wpajano w pamięć i obszernie analizowano teksty (zwłaszcza poezję) pogańskich autorów klasycznych, w których kryło się niebezpieczeństwo idololatrii, zmysłowości i niemoralności, przed którymi Bazyli chciał ich ustrzec. Z drugiej strony jednak, widział w nich wiele dobra i pożytku, które oni winni dostrzegać oraz umiejętnie wybierać i ubogacać się. Starał się im też przekazać pewne wskazówki, w jaki sposób należy z nich z pożytkiem korzystać, zachęcając, by na wzór pszczół wybierali z ich lektury elementy pozytywne (np. pochwałę cnoty, dobra i piękna), a odrzucali wszystko, co mogłoby im przynieść szkodę duchową.

Jak wskazuje analiza pewnych wyrażeń i ogólny ton traktatu, Bazyli napisał go najprawdopodobniej pod koniec swego życia, w latach 370-375[6]. Są jednak niektórzy badacze (np. A. Moffat, K.G. Bonis), którzy utrzymują[7] (chyba bezzasadnie), iż traktat

---

[4] O rękopisach traktatu por. F. Boulenger, *Introduction*, w: *Saint Basile. Aux jeunes gens*, Paris 1935, 33-40 (Les manuscrits); S.Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala 1953, 71, 75-77, 80; tenże, *Manuscripts and editions of the works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea Christian humanist ascetic*, I, 61; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 64-77 (Sulla tradizione manuscritta del trattato).

[5] Por. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, s. 36-38; E. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes"*, ZKG 90 (1979) 75-95, spec. s. 78; P. Maraval, *Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nysse*, RHPR 2 (1980) 161-166.

[6] Por. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, s. 37-39; tenże, *Basilio di Cesarea.Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 15-17 (Destinatari – Datazione); Boulenger, *Saint Basile. Aux jeunes gens. Introduction*, s. 25.

[7] Por. A. Moffat, *The occasion of St. Basil's Address to young men*, „Antichton" 6 (1972) 74-86;

ten powstał wcześniej, w 362 roku, w odpowiedzi na edykt cesarza Juliana Apostaty *De doctoribus et magistris* (17 VI 362), zakazujący chrześcijanom nauczania w szkołach publicznych literatury klasycznej[8]. Przy jego pisaniu miał się wzorować w części merytorycznej na Plutarchowych traktatach: *De audiendis poetis*[9] i *De liberis educandis*[10], choć, jak podkreślają badacze, wykazał się przy tym dużą samodzielnością i oryginalnością, zwłaszcza przy określaniu pojęcia użyteczności i zysku (χρήσιμον) wynikającego z lektury autorów pogańskich[11]. Wchodząc w swym traktacie od razu w środek problemu Bazyli przypomina na wstępie, że nasze życie doczesne jest tylko przygotowaniem do życia przyszłego, zapowiedzianego w Piśmie Świętym. Do jego jednak należytego odczytania trzeba się przygotowywać już w szkole odpowiednią lekturą poetów, historyków, filozofów i mówców, omijając w niej wszystko, co zachęca do złego, jak m.in. u poetów – pochwały picia wina, szukania rozkoszy i przyjemności, mitów o bogach i naśladowania ich rozwiązłości, a u mówców i historyków – wszelkich kłamstw i zmyśleń. W swych wywodach Biskup Cezarei uwzględnia głównie autorów szkolnych, unikając popisywania się znajomością innych, których spotykamy w pozostałych jego pismach[12].

W omawianym przez nas traktacie spotyka się wyjątkowo dużo imiennych cytatów i anonimowych reminiscencji autorów klasycznych[13], wśród których dominuje Platon (24 razy, najczęściej *Rzeczpospolita* – 14 razy)[14] i traktowany jako stoik Plutarch (7 razy) na poparcie starań o zdobycie cnoty[15], potem najstarsi greccy epicy – *Odyseja* Homera (5 razy) oraz *Prace i dnie* Hezjoda (3 razy), za nimi równie starożytni lirycy – Solon (2 razy)[16] i Teognis z Megary (2 razy), po nich tragicy – Ajschylos (1 anonimowa reminiscencja) i Eurypides (2 razy), i wreszcie wzmiankowani (po 1 ra-

---

K.G. Bonis, *Basileios Kaisareias ho Megas (329-379). Bios kai erga* (po grecku), Athenai 1975.

[8] Por. *Cod. Theod.* 13, 3, 5; S. Pricoco, *L'editto di Giuliano sui maestri (C. Th. 13, 3, 5)*, „Orpheus" 1 (1980) 348-370; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. l7, n. 20 (literatura i dyskusja na ten temat).

[9] Por. Plutarchus, *De audiendis poetis seu Quomodo adolescens poetas audire debeat (14d-37b)*, ed. P.C. Babbitt: *Plutarch' Moralia*, Cambridge Mass. 1927, 74-196), polski przekład zbiorowy: Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, Warszawa 1957.

[10] Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis (1a-14c)*, ed. P.C. Babbitt, I, 4-68, tłum. P. Stachowski: *Plutarch o wychowaniu młodzieży*, Kraków 1853; lub tłum. T. Krynicka: Pseudo-Plutarch, *O wychowaniu dzieci*, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 653-690.

[11] Por. E. Valgiglio, *Basilio Magno „Ad adulescentes" e Plutarco „De audiendis poetis"*, „Rivista di Studi Classici" 23 (1975) 67-86; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 143-144.

[12] Por. M. Naldini, *La posizione culturale di Basilio Magno*, w: *Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia"*, I, Messina 1983, 199-216, spec. 202-203.

[13] Por. L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922.

[14] Por. Th.L. Shear, *The influence of Plato on St. Basil*, Baltimore 1906; W.M. Roggisch, *Platons Spuren bei Basilius dem Grossen*, Bonn 1949.

[15] Por. D. Babut, *Plutarque et le stoicisme*, Paris 1969.

[16] Por. V. Ugenti, *Basilio e Solone*, w: *Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea"*, I, 259-265.

zie) – Archiloch, Bias, Diogenes Laertios, Hipokrates, Ksenofont, Pitagoras, Pittakos, Prodikos z Keos, czy też wskazywani jako przykłady do naśladowania lub odrzucania – Aleksander Wielki, Dariusz, Fidiasz i Poliklet, Herakles, Perykles, Sokrates, Polidamos, Sardanapalos i Tymoteusz z Teb.

W strukturze całego traktatu możemy wyróżnić dwie zasadnicze części poprzedzone krótkim wprowadzeniem i zamknięte kilkuzdaniowym zakończeniem. We wprowadzeniu (rozdz. I) autor uwiarygodnia się swoim wiekiem i doświadczeniem oraz więzami pokrewieństwa przed swymi adresatami, aby dawać im rady odnośnie czerpania pożytku z autorów pogańskich, czytanych i analizowanych codziennie w szkole. Tutaj też podaje on tezę i cel swego traktatu: lektura i analiza tych pism, choć niebezpieczna, sama w sobie jest wielce pożyteczna pod warunkiem, że się będzie z niej wybierać tylko to, co dobre.

W części pierwszej (II-IV) wzięte są pod uwagę pisma autorów pogańskich, lub, jak je nazywa – „zewnętrznych" (λόγοι τῶν ἔξωθεν), których znajomość może być pożyteczna dla życia duchowego. Stanowi ona odpowiedź na zasadnicze pytanie z wprowadzenia (I 6): dlaczego ta lektura może przynosić pożytek? Autor najpierw zaznacza, że dobra tego świata są niczym, i są nieporównywalne z dobrami przyszłego życia, o którym poucza Pismo Święte: aby je poznać i zrozumieć w pełni, potrzebna jest też znajomość autorów pogańskich (II). Kultura pogańska bowiem, choć różna od chrześcijańskiej, stanowi propedeutykę do pełnego zrozumienia Pisma Świętego, i należy ją poznawać, choć umiejętnie i w wyborze. Przykładem są tutaj Mojżesz i Daniel, którzy przygotowując się do późniejszych misji, wcześniej studiowali obcą sobie literaturę (III). Należy jednak z treści tych pism wybierać i unikać takich tematów, które są przeciwne prawdzie i chrześcijańskiej moralności, naśladując w tym względzie pszczoły, które wybierają w kwiatach tylko to, co pożyteczne (IV).

Część druga (V- X 7) poświęcona jest problematyce i sposobom zdobywania cnót, w czym pogańska literatura także może być pożyteczna, trzeba tylko umieć z niej korzystać. Autor przytacza na ten temat wypowiedzi i przykłady z Hezjoda, Homera, Solona, Teognisa i Prodikosa z Kos oraz Heraklesa, który na rozdrożu wybrał drogę cnoty (V). Przypomina również, że w tych staraniach o cnoty trzeba zawsze zabiegać o zgodność teorii z praktyką (VI). Po tych wypowiedziach przytacza konkretne przykłady cnoty w świecie pogańskim, wymieniając postacie Peryklesa, Euklidesa, Sokratesa, Aleksandra Wielkiego, czy pitagorejskiego ucznia Kliniasza (VII). Podkreśla też przy tym, że aby cnoty zdobywać, należy, podobnie jak artyści, muzycy i atleci, wiele ćwiczyć, podporządkowywać temu swe działania oraz wyznaczyć sobie cel w ich osiągnięciu: dopiero bowiem wtedy osiągnie się zwycięską koronę cnoty (VIII). Trzeba przy tym walczyć, by nie stać się niewolnikiem ciała, dbać o godność człowieczeństwa, nie dać się opanować namiętnościom, ale zachować wolność ducha i jego panowanie nad ciałem, czego uczył m.in. Solon, Teognis i Diogenes z Synopy (IX). W ostatnim rozdziale traktatu (X 1-7) nasz Autor zauważa, że wszystkie te zalecenia autorów pogańskich mają swe odzwierciedlenia w Piśmie Świętym; cnota jest bowiem swego rodzaju wiatykiem na drodze do przyszłego życia.

Ostatnie zdania traktatu (X 8-9) stanowią jego krótkie zakończenie. Autor zapewnia w nich adresatów, że przekazał im wszystko, co aktualnie uważał za najlepsze, i zapewnia ich, że będzie im nadal doradzał przez dalsze życie. Zachęca ich, by nie poddawali się nieuleczalnej chorobie zniechęcenia, ale stale zabiegali o cnoty, w czym pomocni im będą również autorzy pogańscy.

Jeśli wreszcie chodzi o znaczenie tłumaczonego traktatu, to najpierw trzeba podkreślić, iż przyczynił się on w dużym stopniu do uspokojenia wielu chrześcijan, którzy jeszcze w IV wieku często niechętnie odnosili się do klasycznej literatury pogańskiej, obawiając się jej demoralizującego wpływu oraz żywili skrupuły co do jej lektury i studiowania przez młodzież i dzieci. Już jednak wcześniej Klemens Aleksandryjski († 212) i Orygenes († 254) byli rzecznikami tzw. „humanizmu chrześcijańskiego", który to, co najlepsze i najszlachetniejsze w literaturze i filozofii pogańskiej, uważał za przygotowanie do Ewangelii, co się przyczyniło w niemałym stopniu do intelektualnego i estetycznego zrównania najbardziej wykształconych wyznawców Chrystusa z intelektualną elitą pogańską[17]. Biskup Cezarei do tego właśnie nurtu w swym traktacie chciał nawiązać, by od młodości w klasycznych tekstach pogańskich szukać nauk i przykładów zgodnych z Ewangelią i moralnością chrześcijańską, by je traktować jako pewien rodzaj przygotowania do chrześcijaństwa, by ubogacać nimi swój umysł i przyzwyczajać się wcześnie do cnoty, zachwalanej wprost lub pod osłoną alegorii przez wcześniejszych niechrześcijańskich jeszcze poetów, historyków, mówców, mędrców i filozofów, by przyzwyczajać patrzeć na prawdę najpierw z daleka, jak na blask i odbicie słońca w wodzie. Przypomina w nim, że i Mojżesz, słynny ze swej uczoności, zanim przystąpił do oglądania „Tego, który jest", ćwiczył się wcześniej we wszystkich naukach Egiptu, a Daniel zanim oddał się świętym naukom, wcześniej kształcił się w Babilonie w mądrościach Chaldejczyków, że i w tekstach pogańskich można znaleźć wiele pięknych czynów i przykładów godnych naśladowania. Traktat ten napisany z nadzwyczajnym odczuciem i przekonaniem o trwałych wartościach kultury hellenistycznej, wpłynął również w niemałym stopniu na ukształtowanie pozytywnego stosunku oficjalnego Kościoła do tradycji klasycznej; jego bowiem autor, biskup i nauczyciel Kościoła, miał pełną świadomość pożytku z formacji, która łączyła prawdę chrześcijańską z wcześniejszym dziedzictwem kulturowym.

Ta niewielka ekshortacja Bazylego, skierowana do młodzieży, odegrała również ważną rolę w późniejszej historii kultury europejskiej. Naszkicowany w niej program szkoły chrześcijańskiej oddziałał potężnie, jak zauważa T. Sinko i inni historycy literatury wczesnochrześcijańskiej[18], na szkolnictwo bizantyńskie, stanowiąc ponad 1000 lat podstawę jego *ratio studiorum* w Konstantynopolu, a później i renesansowe. Łaciński przekład tegoż traktatu, dokonany w 1405 r. we Florencji przez Leonarda

[17] Por. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, s. 115; tenże, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, s. 10.

[18] Por. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, s. 116; Moreschini – Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica Greca e Latina*, II/1, s. 146-147; M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, 288: „Il successo di questo scritto fu enorme: per più di un millenio la *ratio studiorum* di Costantinopoli si sarebbe esemplata su questi principi".

Bruniego z Arezzo[19], był w okresie renesansu, kiedy to fascynowano się lekturą starożytnych tekstów pogańskich, interpretowany jako aprobata kultury klasycznej przez chrześcijaństwo, i wraz z Guarinowym łacińskim przekładem Pseudo-Plutarchowego traktatu *O wychowaniu dzieci*, dostał się wnet za Alpy (także i do Polski) i torował drogę szkole humanistycznej w Europie, stając się jej lekturą[20], a nawet *magna charta* humanistów, proklamującą i wychwalającą walory klasycznej literatury pogańskiej.

WYDANIA TEKSTU

W. Wietor:	Cracoviae 1534: *De evolvendis libris scriptorum gentilium*. Praefatio L. Vallae (E. XII 400; Czart. 1989/I).
D.J. Garnier:	Parisiis 1839: Basilius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. II/1, 243-259.
J.P. Migne:	Paris 1857: PG 31, 563-590.
J. Clericus:	Torino 1870: *S.Basilii Magni Oratio ad iuvenes de libris profanis cum fructu legendis*.
J. Beck:	Münster 1900*: Mahnworte an die Jugend.*
E. Sommer:	Paris 1903: *Homélie de Saint Basile aux jeunes gens*.
J. Bach – A. Dirking:	Münster 1932: *Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*.
A. Nardi:	Torino 1931: *Discorso ai giovani sulla letteratura dei classici.*
F. Boulenger:	Paris 1935, 1952[2]: *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit..., éd. Les Belles Lettres.
R.J. Deferrari:	London – Cambridge 1934, 1950: *Address to young men on reading Greek Literature*, w: St. Basil, *Letters*, IV, 249-348, 365-435, ed. Loeb.
E. Neri – B. Balponi:	Siena 1938: S. Basilio, *Le omelie: Ai giovani*.
N.G. Wilson:	London 1975: *Saint Basil on the value of Greek Literature*, ss. 20-36.
M. Naldini:	Firenze 1984: Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani „Oratio ad adolescentes" con la versione latina di L. Bruni*, ss. 80-134.
J. O'Callaghan:	Barcelona 1985: *Ad adolescentes quomodo possint ex gentilium libris fructum capere* (Introducion, texte, trad. en catalan).

[19] Jego łaciński przekład, dedykowany florenckiemu przyjacielowi, C*ollucio Salutati* zob. w: Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 231-248.

[20] Por. L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus „Ad adolescentes". Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève 1973.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

E. Maloney, New York 1901: *St Basil the Great to students on Greek Literature*.

F.M. Padelford, New York 1902: *Address to young men on the right use of Greek Literature*, w: *Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*, ss. 97-120.

R.J. Deferrari, London – Cambridge 1934, 1950: *Address to young men on reading Greek Literature*, ed. Loeb IV 365-435.

Francuskie:

E. Sommer, Paris 1903: *Homélie de saint Basile aux jeunes gens.*

F. Boulenger, Paris 1935, 1952: Saint Basile. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, ss. 42-61, ed. Belles Lettres.

Hiszpańskie:

J. O'Callaghan, Barcelona 1985: *Als joves la utilitat de la literatura grega* (trad. en catalan), ss. 76.

P. Guzmán, Madrid 2011: *A los jóvenes. Exhortación a un hijo espiritual*. Bibliotheca Patristica.

Neogreckie:

P.T. Stamos, Athenai 1965: Μεγάλου Βασιλείου: Ὁμιλία πρὸς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων. Εἰσαγωγή – μετάφρασις – σημειώσεις, ss. 31.

P.T. Stamos, Athenai 1966: Βασιλείου τοῦ Μεγάλου: Ὑποθῆκαι πρὸς τοὺς νέους. Γιατὶ πῶς νὰ ὠφελοῦνται ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας. Εἰσαγωγή – ἀναλυτικὴ ἀπόδοση στὰ Νεοελληνικά, ss. 48.

B. Mpilale, Athenai 1966: Μεγάλου Βασιλείου: Πρὸς τοῦς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων. Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις καὶ σχόλια, ss. 127.

Niemieckie:

G. Totholz, Jena 1857: *Basilius der Grosse' Rede an christliche Jünglinge.*

G. Gröne, Kempten 1875: *An die Jünglinge wie sie mit Nutzen heidnische Schriftsteller lesen können*, BKV, ss. 502-520.

A. Stegmann, München 1925: *Mahnworte an die Jugend über die nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatu*r, BKV 47, 445-468.

J. Bach – A. Dirking, Münster 1932: *Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*.

A. Stegmann – bearb. Th. Wolbergs, München – Kösel 1984: *Mahnreden. Mahnwort an die Jugend und drei Predigten*.

Polskie:

P. Rzewuski, Warszawa 1845: *Świętego Bazylego Mowa o pożytkach, jakie odnieść może młodzież z czytania pisarzy pogańskich*, PRM 8 (1845) 306-325.

J.K. Jaślikowski, Warszawa 1854: *Mowa Ś. Bazylego, arcybiskupa cezarejsko-kapadockiego do młodzieńców, nauczająca ich, jak mają korzystać z czytania dzieł pisarzów pogańskich*, PRM 27 (1854) 1-60.

T. Sinko, Kraków 1947: *Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213-230.

Rumuńskie:

D. Fecioru, Craiova 1979: Sfântul Vasile cel Mare. *Către tineri. Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni* (*An die Jungen. Wie sie mit Nutzen die Schriften der heidnischen Schriftsteller lesen können*), „Mitropolia Olteniei" 31 (1979) 332-341.

Włoskie:

A. Nardi, Torino 1931: *Discorso ai giovani sulla letteratura dei classici.*

C. Mazzel, Alba 1975: Basilio Magno. *Lettera ai giovani sul modo di trare profitto dalla letteratura greca*. Introduzione, traduzione e note, Edizioni Paoline, ss. 73.

M. Naldini, Firenze 1984: Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani con la versione latina di L. Bruni*, Introduzione, traduzione e note, ss. 91-135, Biblioteca Patristica 3.

BIBLIOGRAFIA

L. Alfonsi, *Nel XVI centenario della morte il 1 gennaio 379 di S.Basilio.* Πρὸς τοὺς νέους, *cioè una mediazione tra pedagogia del Vangelo e cultura*, w: *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Napoli 1981, 21-27; E. Amand de Mendieta, *The official attitude of Basil of Caesarea as a Christian bishof towards Greek philosophy and science*, w: *The Orthodox Churches and West*, ed. D. Baker, Oxford 1976, 25-49; G. Amatucci, *Qualche osservazione sul* Πρὸς τοὺς νέους *di Basilio*, „Rivista di Filologia e Istruzione Classica" = RFIC 27 (1949) 191-197; B. Baldwin, *Notes on St. Basil's Essay on Greek literature*, „Patristic and Byzantine Review" 8 (1989) 123-133; A. Barigazzi, *Note critiche al „Discorso ai giovani" di San Basilio*, w: *Scritti in onore di Dino Pieraccioni*, ed. M. Bandini – F.G. Pericoli, Firenze 1993, 47-58; A. Benito y Duran, *El discurso de san Basilio a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanistico-cristiana a la filosofia*, Cuenca 1959; J. Blomqvist, *Basilios der Grosse. De legendis libris gentilium* V 28-34, „Eranos" 65 (1967) 169-170; Th. Boura, *The relationship Hellenism – Christian in the Speech of Basil the Great to the young people*, „Ero" 9 (2011); taż, *The relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil „Speech to the young"*, VoxP 32 (2012) t. 57, 53-57; F.H. Brigham, *St. Basil and Greeks*, „Classical Folia" 14 (1960) 35-38; G. Büttner, *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung*, München 1908; H. Doergens, *Der heilige Basilius und die klasischen Studien*, Leipzig 1857; K. Döring, *Vom Nut-*

zen der heidnischen Literatur für eine christliche Erziehung: die Schrift „Ad adolescentes de legendis libris gentilium" des Basileios von Caesarea, „Gymnasium" 110 (2003) 551-567; H. Eickhoff, *Zwei Schriften des Basilius und Augustinus („De doctrina christiana") als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klasischer Bildung und Christentum*, Schleswig 1897; P.J. Fedwick, *Basil of Caesarea on education*, w: *Atti del Congresso Internazionale su Basilio di Cesarea e il Basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 579-600; E.L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address „ad adolescentes"*, w: *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 189-203; S. Gamett, *The Christian young and the secular world: St. Basil's Letter on pagan literature*, „The Greek Orthodox Theological Review" 26 (1981) 211-223; N. Giordano, *L'attività letteraria e lo studio dei classici in S. Basilio*, „Nicolaus" 8 (1980) 158-165; H. Goemans, *Het tractaat van Basilius den Grote over de klassieke studie*, Nijmegen 1945; A.M. Grosso, *Il II capitolo del* Πρὸς τοὺς νέους *di Basilio Magno e l'assunto generale del trattato: contradizione stridente?*, w: *Quaderni del Dipartimento di Filologia A. Rostagni*, Bologna 1999, 417-432; W.E. Helleman, *Basil's „Ad adolescentes". Guidelines for reading the classics*, w: *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage*, ed. W.E. Helleman, Lanham – London 1990, 31-52; H. Herter, *Basileios der Grosse und das Problem der profanen Bildung*, w: *Proceedings of the I International Humanistic Symposium at Delphi* (25 IX - 4 X 1969), I, Athens 1970, 252-260; L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922; Th.H. Johann, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976; R. Klein, *Das Erziehungsdenken der kappadokischen Kirchenväter*, w: *Leitbild Wissenschaft?*, Stuttgart 2003, 105-147; E. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios Schrift „Ad adolescentes"*, ZKG 90 (1979) 75-95, 221-241; M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan (na podstawie „Mowy do młodzieży" Bazylego Wielkiego)*, „Meander" 52 (1997) 141-153; R. Klein, *Die Bedeutung von Basilius' Schrift „Ad adolescentes" für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur*, RQ 92 (1997) z. 3-4, 162-176; F. Maldonado, *„A los jovenes: sobre el modo de obtener provecho de las letras helénicas" de Basilio*, w: *En Grecia y Roma*, II: *Lecturas pendientes*, Granada 2008, 173-190 (analiza i komentarz); J.A. Martínez Conesa, *Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande*, w: *Apophoreta Philologica de Fernández Galiano*, ed. L. Gil – M. Rosa Aguilar, Madrid 1984, 401-409; A. Moffatt, *The occasion of St. Basil's „Address to young men"*, „Antichton" 6 (1972) 74-86; M. Naldini, *Introduzione*, w: Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 9-77; tenże, *Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, VetCh 13 (1976) 297-318; tenże, *Su alcuni codici della „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, w: *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 217-220; tenże, *Sulla „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno*, „Prometheus" 4 (1978) 36-44; F.M. Padelford, *Essay of the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*; New York 1902; A. Pastorino, *Il „Discorso ai giovani" di Basilio e il „De audiendis poetis" di Plutarcho*, w: *Atti del Congresso Internazionale su Basilio di Cesarea e il Baselianesimo in Sicilia*, Messina 1983, 217-257; P. Scazzoso, *L'umane-*

simo di S.Basilio, „Augustinianum" 12 (1972) 391-405; L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus „ad adolescentes". Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève 1973; T. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, Wrocław 1954, 115-116; M.G. Soury, *Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque*, w: *Actes du Congrès de l'Association G. Budé* (Grenoble 1948), Paris 1948, 152-154; Th. Špidlík, *S. Basilio Magno e la cultura*, w: *Crescità dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età postnicena)*, red. S. Felici, Roma 1988, 65-72; G. Stoico, *La pedagogia cristiana nel* Πρὸς τοὺς νέους *di Basilio*, Napoli 1968; E. Valgiglio, *Basilio Magno „Ad adulescentes*", „Rivista di Studi Classici" 20 (1972) 3-31, 82-110; tenże, *Basilio Magno „Ad adulescentes" e Plutarco „De audiendis poetis"*, „Rivista di Studi Classici" 23 (1975) 67-86; C. Wandinger, *Rede des hl.Basilius des Grossen an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften*, München 1858; C. Weymann, *St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker*, „Historisches Jahrbuch des Görres Gesellschaft" 30 (1909) 287-296.

PRZEKŁAD*

1. Młodzieńcy[1], wiele jest powodów, którymi się kieruję, by służyć wam radą w wyborze tego, co uważam za najlepsze, i co – jak sądzę – będzie dla was korzystne. Dożyłem już bowiem takiego wieku i zdobyłem tyle doświadczenia w wielu sprawach oraz widziałem, jak często następowało po sobie szczęście i nieszczęście (a przez to można nauczyć się wszystkiego), że mam już taką znajomość świata ludzkiego, iż mogę wam, którzy dopiero co rozpoczynacie życie pokazać drogę możliwie najbardziej bezpieczną. Więzy zaś naturalnego pokrewieństwa stawiają mnie zaraz po rodzicach[2], tak że żywię wobec was nie mniej życzliwości, niż wasi ojcowie, a jeśli się też nie mylę co do waszego zdania, to wydaje mi się, iż obcując ze mną, nie tęsknicie za rodzicami. Jeśli więc chętnie przyjmiecie to, co powiem, zajmijcie drugie miejsce

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, opracowanego przez F. Boulengera: Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Texte établi et traduit..., Paris 1935, Édition „Les Belles Lettres", 42-61.

[1] „Młodzieńcy" (gr. ὦ παῖδες = chłopcy, dzieci) – tytuł używany zwykle przez nauczycieli i wychowawców w stosunku do uczniów i wychowanków, por. P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris 1977, 33. Przez te ciepłe i odwołujące się do duchowego ojcostwa słowa chce sobie Bazyli, zgodnie ze starożytną retoryką, pozyskać zaufanie i przychylność adresatów (*captatio benevolentiae*).

[2] Chociaż przyjmuje się, że Bazyli kieruje swe słowa, ogólnie do młodych (πρὸς τοὺς νέους), to zdanie: „Więzy zaś naturalnego pokrewieństwa stawiają mnie zaraz po rodzicach" (τῇ τε παρὰ τῆς οἰκειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας ἡμῖν τυγχάνω) wskazuje wyraźnie, że ich adresatami są przede wszystkim uczęszczający do szkoły jego bratankowie, za których wychowanie z racji fizycznego pokrewieństwa czuje się odpowiedzialny; potwierdzają to również późniejsze słowa: „co uważałem za najlepsze częściowo wam więc teraz przekazałem, a resztę doradzał będę przez całe życie" (10, 8), w których kryje się obietnica, że swą radą i pomocą będzie im służył w dalszym życiu, por. M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 140-141 (Commentario).

wśród osób chwalonych przez Hezjoda[3]; jeśli zaś nie, to bym nie musiał mówić czegoś nieprzyjemnego, sami przypomnijcie sobie wiersze, w których on właśnie mówi, że najlepszy jest ten, kto sam osobiście dostrzega zakres swych obowiązków, a zaraz po nim – dobry – jest ten, kto kieruje się wskazówkami innych; kto zaś niezdolny jest ani do jednego, ani do drugiego, ten do niczego się nie nadaje[4]. I nie dziwcie się, chodząc codziennie do nauczycieli i obcując z najdawniejszymi mężami dzięki pozostawionym przez nich pismom, że ja sam z siebie znalazłem dla was coś bardziej pożytecznego. Taką więc na początku daję wam radę, byście nie od razu powierzali tym ludziom kierownictwo swego umysłu – jak łodzi – i szli za nimi dokądkolwiek prowadzą, ale patrzyli, jak prowadzą, przyjmując od nich to, co pożyteczne, i wiedząc, co należy pominąć. Co więc jest jednym, a co drugim, i jak należy je odróżniać od siebie, o tym was pouczę, zaczynając od następującej sprawy.

2. Młodzieńcy, jeśli chodzi o nas, to przyjmujemy, że życie ludzkie na ziemi jest w ogóle niczym i nie uważamy je za dobro, ani nim nie nazywamy czegoś, co przynosi korzyść tylko w tym życiu. Ani więc świetności przodków, ani siły fizycznej, ani piękna, ani wielkości, ani szacunku u wszystkich ludzi, ani nawet władzy królewskiej, ani niczego, co by można tu wymienić ze spraw ludzkich, nie uważamy za wielkie czy też godne życzenia[5]; nic zazdrościmy też tym, którzy je mają, bo nadzieje nasze sięgają po coś większego i wszystko czynimy, by przygotować cię do drugiego życia. Trzeba więc, naszym zdaniem, ukochać to, co może nam w tym być pomocne i o to się ubiegać ze wszystkich sił; a co nie odnosi się do tamtego życia, tym należy gardzić, jako czymś zupełnie bezwartościowym. O tym zaś, czym jest to drugie życie oraz gdzie i jak je wieść będziemy, trzeba by dłużej mówić, niż zamierzam, i raczej do starszych od was słuchaczy. Wobec tego powiem tylko tyle, że wystarczy chyba wskazać, iż jeżeli ktoś razem zbierze w mowie i w jedną całość złączy szczęście ludzi od początku ich istnienia, to stwierdzi, że nie tylko nie do-

---

[3] Hezjod z Beocji (VIII/VII w. prz. Chr.) – najstarszy po Homerze grecki poeta epiczny, autor trzech zachowanych eposów: *Narodziny bogów* (Θεογονία), *Prace i dnie* (Ἔργα καὶ ἡμέραι), i *Tarcza* (Ἀσπις). Starożytni znali jeszcze niezachowane: *Katalog kobiet*, *Rady Chejronowe*, *Wesele Keyksa*, *Melampodia*, *Astronomia*, *Ornitomancja*.

[4] Hesiodus, *Opera et dies* 293-297, tłum. J. Łanowski: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dnie. Tarcza*, Warszawa 1999, Biblioteka Antyczna, 68: „Taki jest ze wszystkich najlepszy, który sam wszystko rozumie, / kiedy przemyśli, co później i w końcu okaże się lepsze. / Zacny także i ów, co dobrej rady usłucha. / Ten zaś, co sam nie pomyśli ani, drugiego słuchając, / rady do serca nie weźmie, to człowiek bezużyteczny".

[5] Tego rodzaju wyliczanie (*enumeratio*) różnych dóbr doczesnych i przymiotów było częstym toposem starożytnej retoryki, zwłaszcza enkomistycznej (por. Theon, *Progymnasmata* 8, w: *Rhetores Graeci*, II, ed. L. Spengel, Leipzig 1854, 109-110; M. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, 185-186), stosowanym szczególnie przez stoików, począwszy od Zenona (por. SVF I 191-196, 559-562; III 117-168/, Bazyli zaś posługuje się nim w wypowiedzi chrześcijańskiej w odniesieniu do drugiego życia.

równuje ono nawet najmniejszej cząstce owych dóbr, ale że wszystkie dobra ziemskie tak się od niego różnią, jak cień i mara od rzeczywistości, lub raczej, by posłużyć się odpowiedniejszym przykładem, jak dusza pod każdym względem przewyższa ciało, tak jedno życie różni się od drugiego.

A w to życie wprowadzają nas właśnie Pisma Święte, wychowując od dziecka przez udział w tajemnicach[6]. Dopóki jednak z powodu wieku nie można pojąć głębi ich myśli, ćwiczymy się w międzyczasie okiem duszy na innych, nie całkiem przeciwnych pismach[7], jakby na jakichś cieniach i zwierciadłach, naśladując tych, którzy wykonują ćwiczenia wojskowe; oni to doszedłszy do wprawy w ruchach rąk i w tańcach wojennych, czerpią z tej zabawy korzyści w poważnych walkach. A przyznać trzeba, że przed nami jest jeszcze walka ze wszystkich walk największa, dla której w miarę możliwości należy wszystko uczynić, nie szczędząc wysiłku na przygotowanie się do niej przez obcowanie z poetami, historykami, retorami[8] i wszystkimi ludźmi, którzy dla dobra duszy mogą przysporzyć nam trochę korzyści. Jak więc farbiarze przez wstępne zabiegi przygotowują to, co ma ulec zabarwieniu, a potem wprowadzają kolor purpurowy czy jakiś inny[9], tak też i my, jeśli trwały ma być w nas blask piękna, dzięki wtajemniczeniu w pogańskie pisma przygotowujemy się do słuchania nauk świętych i nie dających się wyrazić w słowach; przyzwyczajeni do oglądania słońca w wodzie[10], skierujemy oczy wprost na samo światło.

---

[6] Bazyli podkreśla tu pedagogiczną funkcję Pisma Świętego (Ἱεροὶ Λόγοι), które prowadzi człowieka do osiągnięcia drugiego życia (ἕτερος βίος), por. B. Petrà, *Providenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*, Roma 1983, 63-64; A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. M. Carpitella, Bari 1974, 27.

[7] Chodzi tu o literaturę pogańską, porównywaną przy odkrywaniu autentycznej prawdy za Platonem (*Respublica* 533D, 527E) i św. Pawłem (Ef 1, 18; Philo Alexandrinus, *De decalogo* 105; *Leges allegoriarum* III 100-101) do cienia i zwierciadła, a odczytywaną przez autorów chrześcijańskich „okiem duszy" (τῷ τῆς ψυχῆς ὄνοματι), por. np. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 19, 3; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 9, 81, 1, GCS 12, 207, 1; *Protrepticus* 6, 68, 5, GCS 12, 52) – wyrażenie bliskie Bazylemu, zob. np. *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi"* 4-5, PL 31, 205-212; *Hexaemeron* 11, 1, SCh 26bis, 138.

[8] Analogiczne grupy pogańskich autorów (poeci, historycy, mówcy, filozofowie), których lektura może przynieść pożytek duszy, wymieniają i inni pisarze chrześcijańscy, por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* II 2, 8, PG 37, 1579, ww. 33-37; Amphilochius Iconiensis, *Jambi ad Seleucum* 33-37, ed. E. Oberg, Berlin 1969, 30.

[9] Por. Plato, *Respublica* 429DE.

[10] Por. Plato, *Respublica* 516AB; Plutarchus, *De audiendis poetis* 14 (36E), zob. przekład polski: Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1957, 64: „Jeżeli jednak chłopcy poznają nauki filozofów sprzeczne z tymi poglądami, ogarnie ich najpierw zdumienie, niepokój i lęk, ponieważ ani nie uznają, ani nie przyjmują tych nauk. Dopiero tak jak ci, którzy po wyjściu z głębokich ciemności mają patrzeć na słońce, przyzwyczajają się do niego patrząc na odbicie, tak prawda przemieszana z mitami, stwarzając łagodne światło, pozwoli im bez obawy patrzeć na siebie swobodnie".

3. Jeśli zachodzi jakaś zgodność między tymi naukami, to pożyteczna jest dla nas ich znajomość; jeśli zaś w czymś są niezgodne to już samo poznanie różnicy, jaka ujawnia się przy ich zestawieniu, może mieć niemałe znaczenie dla potwierdzenia tego, co lepsze. Z czym więc należy porównać jedno i drugie wykształcenie, by otrzymać trafny obraz? Chyba z drzewem, któremu do piękna, jakie się u niego wyraża w obfitości dojrzewającego owocu, jeszcze liście szumiące na gałęziach dodają jakiejś ozdoby. Tak też głównym owocem dla duszy jest właśnie prawda, ale nie bez wdzięku jest przybranie jej w zewnętrzną mądrość jakby liście, co są osłoną dla owocu i dodają mu miłego wyglądu. Wiadomo przecież, że ów sławny Mojżesz, którego imię ze względu na mądrość znano u wszystkich ludzi, wyćwiczył umysł w nauce egipskiej (Dz 7, 22) i doszedł do oglądania „Tego, który jest" (Wj 3, 14), mówią też, że podobnie jak on, w późniejszych czasach światły Daniel nauczył się w Babilonie mądrości chaldejskiej (Dn 1, 4-5) i wtedy dopiero zabrał się do nauk świętych.

4. O tym, że pogańskie nauki nie są dla dusz bez pożytku, dosyć już powiedziano; po kolei więc należałoby przedstawić, w jaki sposób mają być one naszym udziałem. Najpierw więc nie na wszystko, co mówią poeci (że od nich rozpocznę), należy zwracać uwagę, gdyż są u nich rzeczy rozmaite. Kiedy opowiadają o czynach lub słowach dobrych mężów, warto to cenić i naśladować oraz jak najbardziej się starać, by im dorównać. Kiedy zaś przechodzą do ludzi występnych, należy unikać ich naśladowania, zatkawszy sobie uszy jak Odyseusz, o którym mówią, że w ten sposób uniknął śpiewu syren[11]. Przyzwyczajenie do brzydkich rozmów jest drogą do złych czynów. Dlatego też z całą czujnością należy strzec duszy, abyśmy rozkoszując się ich słowami nie przyjęli czegoś gorszego, jak ci, co z miodem zażywają trucizny[12]. Nie będziemy więc chwalić poetów ani gdy szydzą[13], ani gdy przedstawiają zakochanych lub pijanych[14], ani gdy miarę szczęścia określają obfitością stołu czy rozwiązłością śpiewów[15]. Najmniej ze wszystkich będziemy interesować się tymi,

[11] Por. Homerus, *Odyssea* XII 39-54, 158-200; Plato, *Symposium* 216A, Plutarchus, *De audiendis poetis* 1(15D). Etyczno-alegoryczna interpretacja tego mitu, rozpowszechniona w literaturze pogańskiej, zwłaszcza stoickiej oraz w kręgach neoplatońskich starych szkół filozoficznych Aten i Aleksandrii, została przejęta i przeniesiona przez Ojców Kościoła (por. np. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 89, 1, GCS 52, 476) na pole etyczne i liturgiczno-sakramentalne życia chrześcijańskiego, por. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. L. Tosti, Bologna 1971, 357-417; E. Wüst, w: RE XVII/2 1974; F. Wehrli, *Zur Geschichte der alegorischen Deutung Homers in Altertum*, Leipzig 1928, s. 3-5, 77, 95; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 159-160; A. Nardi, *S. Basilio Magno. Discorso ai giovani sulla lettura dei classici*, Torino 1931, 14.

[12] Por. Prz 4, 23; Plato, *Leges* II 659EF; Plutarchus, *Quaestiones convivales* 709E

[13] Chodzi tu głównie o poetów jambicznych – jambografów, np. Archilocha (VII w. prz. Chr.), Hipponaksa (VI w. prz. Chr.) z Efezu, Ananiosa, Kallimacha, Fojniksa z Kolofonu i innych.

[14] Czynili to najczęściej poeci elegijni i lirycy, opiewający miłość i wino.

[15] Tak najczęściej czynili przedstawiciele poezji sprośnej, czyli kinajdologicznej, której głównym przedstawicielem (a może nawet wynalazcą) był Sotades z Maronei (III w. prz. Chr.).

którzy rozprawiają o bogach, a zwłaszcza gdy mówić będą o wielu bogach i to jeszcze nie zgadzających się ze sobą. Brat bowiem u nich buntuje się przeciw bratu, ojciec przeciw synom, a ci znowu przeciw rodzicom prowadzą po cichu wojnę. Cudzołóstwa zaś bogów i miłostki oraz jawne uściski, zwłaszcza naczelnego i najwyższego boga zwanego Zeusem (czego wstydziłby się ktoś opowiadać nawet o zwierzętach), zostawmy aktorom na scenie[16].

To samo mam do powiedzenia o prozaikach, zwłaszcza gdy piszą coś dla przyjemności słuchaczy. Nie będziemy również naśladowali mówców – mistrzów kłamstwa: ani bowiem w sądach, ani w innych sprawach nie jest nam potrzebne kłamstwo. Prostą bowiem i prawdziwą drogę życia wybraliśmy, która zakazuje nam prowadzenia procesów (Mt 5, 40; 7, 1-2; 1Kor 4, 5; 6, 1-7). Od mówców więc przyjmiemy tylko pochwałę cnoty i naganę zła. Jak bowiem wszyscy inni zachwycają się wonią lub barwą kwiatów, a pszczoły potrafią miód z nich pobierać, tak samo ci, którzy w tych mowach szukają nie tylko samej przyjemności i wdzięku, mogą też jakiś pożytek dla duszy wyciągnąć. Na wzór pszczół powinniśmy więc korzystać z tych książek. One bowiem ani nie siadają bez różnicy na wszystkich kwiatach, ani też nie usiłują zabrać wszystkiego z tych, do których przyleciały, ale biorąc tylko to, co im przydatne do roboty, resztę zostawiają. My również, jeśli mamy rozum, wziąwszy z tych [książek] to, co nam odpowiada i jest bliskie prawdzie, resztę pominiemy. I jak zrywając kwiat róży, staramy się unikać kolców[17], tak też z tych mów to, co jest pożyteczne, weźmiemy, a co szkodliwe, zostawimy. Zaraz więc na początku trzeba się przyjrzeć każdej nauce i dostosować ją do celu, układając – jak mówi doryckie przysłowie – kamienie według sznura[18].

5. Skoro więc mamy dojść do tamtego innego życia przez cnotę, którą z zachwytem opiewało wielu poetów i prozaików, a jeszcze więcej filozofów, to na ich wypowiedzi trzeba zwrócić szczególną uwagę. Niemały jest więc pożytek, jeśli w duszach młodzieży zrodzi się umiłowanie cnoty i przyzwyczajenie do niej, bo nie łatwo wykorzenić naukę, która głęboko zapadła we wrażliwe dusze młodych. O czym też innym mógł myśleć Hezjod, gdy układał

[16] Tego rodzaju wydarzenia cieszące publiczność, były często wówczas prezentowane przez mimów i pantomimów na scenach teatralnych, stąd też widowiska teatralne były generalnie przez Ojców Kościoła potępiane, por. m.in. H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; J.B. Eriau, *Pourquoi les Péres de l'Église ont condamne le théatre de leur temps*, Paris – Angers 1914; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198 (wraz z bibliografią i antologią tekstów).

[17] Por. Lucianus Samosatenus, *Quomodo historia conscribenda sit* 28.

[18] Przysłowie doryckie: „τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας", por. *Corpus paroemiographorum Graecorum*, ed. B.L. Leutsch – F.G. Schneidewin, II, Hildesheim 1958, 775; Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 38, 3, PG 37, 80A, tłum. J. Stahr, POK 15, 54; Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 35, 3, PG 61, 300.

wiersze przez wszystkich śpiewane, jeśli nie o tym, by zachęcić młodzież do cnoty:

> „Wyboista, nieprzystępna, pełna ciągłego trudu i potu, oraz stroma jest na początku droga, która do cnoty prowadzi”[19].

Dlatego nie każdy może na tę drogę wejść z powodu stromego zbocza i nie każdemu, kto się na niej znalazł, łatwo jest dotrzeć do szczytu (Mt 7, 14). Lecz gdy raz się go zdobędzie, można dostrzec, jak gładka i piękna, jak łatwa i wygodna to droga, oraz przyjemniejsza niż ta, co wiedzie do zła, którą – jak mówi wspomniany poeta – można z racji sąsiedztwa łatwo wybrać[20]. Wydaje mi się bowiem, że nie w innym celu to opowiadał, jak tylko po to, by nas zachęcić do cnoty i wezwać wszystkich, by byli dobrzy i ze względu na trudy nie ustawali w drodze przed dojściem do mety. Jeżeli więc także ktoś inny podobnie wysławiał cnotę, to przyjmiemy jego słowa, gdyż prowadzą do tego samego celu.

Jak słyszałem od kogoś, kto uchodzi za wybitnego znawcę myśli poety[21], że cała poezja Homera – to pochwała cnoty[22]. Wszystko też, z wyjątkiem ubocznych drobiazgów, ku niej prowadzi, nawet gdy przedstawia nagiego wodza Kefalończyków, który ocalał z rozbitego okrętu[23]. Opowiada więc najpierw, że hołd oddała mu królewna, gdy spotkała go na samotności, a on nie potrzebował się wstydzić przed nią swej nagości, gdyż cnota szatą mu była. Potem też i inni Feakowie z taką czcią się do niego odnosili, że zostawiwszy rozkosze, w jakie opływali, wszyscy z podziwem i zazdrością na niego patrzyli, i nie było wtedy wśród Feaków nikogo, kto by pragnął czegoś innego, niż być Odyseuszem i to ocalonym z rozbitego okrętu. W tych słowach, jak mówi ów znawca myśli poety, Homer niemal głośno woła:

> „Ludzie, o cnotę powinniście się starać, która wypływa z rozbitkiem, i spra-

---

[19] Hesiodus, *Opera et dies* 287-290 (przekład tłumacza): słynne słowa, często w starożytności cytowane (por. np. Plato, *Respublica* 364CD; Xenophon, *Memorabilia* II 1, 20), bliskie Ewangelii św. Mateusza (7, 13-14).

[20] Por. Hesiodus, *Opera et dies* 284-285, tłum. J. Łanowski, s. 68: „Mnóstwo niegodziwości łatwo jest wybrać dla siebie – / droga prosta, a ona ogromnie blisko też mieszka”.

[21] Tym „wybitnym znawcą” był najprawdopodobniej słynny retor Libaniusz, którego Bazyli poznał w Konstantynopolu ok. 350 r. i dla którego żywił duży szacunek i podziw, por. *Epistola* 335; P. Petit, *Les étudians de Libanius*, Paris 1956, 28 i 40-41; R. Cadiou, *Le problème des relations scolaires entre S. Basile et Libanius*, REG 79 (1966) 89-98; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 174-175.

[22] Bazyli, podobnie jak wielu autorów wczesnochrześcijańskich, cenił wysoce znaczenie poezji Homera także na polu etyczno-formatywnym, uważając go m.in. za piewcę cnoty (por. G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, TU 105, Berlin 1968), w przeciwieństwie do Platona, który miał odmienne zdanie o nim i innych poetach, por. *Respublica* 600E.

[23] Chodzi o ocalałego rozbitka Odyseusza (Ulissesa), którego nagiego spotkała Nauzykaa i zaprowadziła na dwór Feaków, gdzie goszczony opowiada obszernie swoje przygody, co z kolei opisuje Homer, por. *Odyssea* VI-X.

wia, że wyrzucony na brzeg nagi człowiek większą odbiera cześć niż szczęśliwi Feakowie”[24].

I tak jest rzeczywiście. Dobra materialne nie są trwalszą własnością dla aktualnych posiadaczy, niż dla innych osób, przechodząc jak kości w czasie gry od jednego do drugiego; tylko cnota jest jedyną zdobyczą, której nie można odebrać i która pozostaje przy właścicielu za życia i po śmierci. Wydaje mi się, że dlatego też Solon[25] powiedział do bogaczy:

„Ależ my nie zamienimy z nimi cnoty na bogactwo, bo ona zawsze jest trwała, a pieniądze krążą wśród ludzi z ręki do ręki”[26].

Podobne do tego są też wiersze Teognisa[27], który głosi, że Bóg (choć nie wiadomo, jakiego boga ma na myśli) ludziom szalę coraz to inaczej przechyla:

„Raz są oni bogaci, kiedy indziej nic nie mają”[28].

Podobnie też opisuje cnotę i wadę w swoich dziełach sofista z Prodikos z Keos[29], i na niego trzeba zwrócić uwagę, bo to człowiek nie do pogardzenia. Na ile pamiętam jego myśl (słowa już bowiem zapomniałem, tylko wiem, że wyrażał się prozą, nie metrum), to mniej więcej tak opowiadał: Oto do młodego Heraklesa, gdy był jeszcze w tych latach, co wy teraz jesteście, i zastanawiał się, którą wybrać drogę, czy tę, która przez trudy prowadzi do cnoty, czy też tę drugą – łatwiejszą, przystąpiły dwie kobiety. Były to: Cnota i Rozkosz. Nim zaczęły mówić, już samym wyglądem wskazywały na różnicę między sobą. Jedna bowiem zawdzięczała swoje piękno sztuce kosmetycznej, rozpływała się w zbytku, wiodła z sobą każdy rodzaj rozkoszy, pokazywała ją i obiecywała jeszcze więcej, starając się Heraklesa do siebie przyciągnąć; druga zaś była chuda i zmęczona, ale patrzyła badawczo i mówiła inaczej niż pierwsza; nie obiecywała swobody ani przyjemności, ale tysięczne trudy, znoje i niebezpieczeństwa na każdym lądzie i morzu; nagrodą za to była – jak powiada ów sofista – możliwość zostania bogiem. Herakles poszedł więc w końcu za nią[30].

---

[24] Pochwała cnoty przez Homera, wyrażona streszczonymi przez Bazylego słowami Libaniusza.

[25] Solon (ok. 640-559 prz. Chr.) – prawodawca i pierwszy poeta ateński, autor wielu zachowanych fragmentarycznie elegii politycznych, zaliczany do grona Siedmiu Mędrców Greckich.

[26] Solon, *Fragmenta* 15, 2-4, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, II, Oxford 1972, 130; por. Plutarchus, *De tranquilitate animi* 13; *De capienda ex inimicis utilitate* 11; Solon 3.

[27] Teognis z Megary – poeta liryczny z poł. VI w. prz. Chr., zaciekły wróg demokracji, w swoich zachowanych tylko fragmentarycznie wierszach oburza się m.in., że niesprawiedliwym powodzi się dobrze, a sprawiedliwym źle.

[28] Theognis Megarensis, *Elegiae* 157-158, ed. D. Young, Leipzig 1971.

[29] Prodikos z Keos – grecki sofista z czasów Sokratesa, zajmujący się głównie zagadnieniami języka i problemami etycznymi, autor zaginionych pism: *Pochwały Sokratesa* i *Okresów życia*, z których prawdopodobnie (według Suidasa) pochodzi opowiadanie o Heraklesie na rozstajnych drogach, mającym do wyboru drogę Cnoty lub drogę Rozkoszy.

[30] Opowiadanie to, często cytowane przez autorów pogańskich i chrześcijańskich, Bazyli za-

6. Prawie wszyscy, którzy zdobyli sławę w dziedzinie mądrości, głosili w swoich pismach, w mniejszym lub większym stopniu, na ile było to możliwe, pochwałę cnoty. Trzeba więc słuchać ich i wprowadzać w życie ich naukę. Kto bowiem zasady filozofii przez innych wyrażone słowami, czynem potwierdził, „ten tylko jest mądry, a inni jak cienie latają”[31]. To tak jakby malarz naśladował coś godnego podziwu, jak piękność człowieka, a ten byłby rzeczywiście takim, jakim go przedstawił na obrazie. Chwalić bowiem wspaniale cnotę przed publicznością i wygłaszać o niej długie mowy, a prywatnie cenić wyżej rozkosz niż wstrzemięźliwość oraz więcej zysk niż sprawiedliwość, to postępować tak, jak czynią aktorzy odgrywający na ocenie osoby dramatu: występują bowiem jako królowie i władcy, a nie są ani królami, ani władcami, a nieraz nawet ludźmi wolnymi. Podobnie też muzyk nie chce mieć źle nastrojonej liry, ani dyrygent chóru niezharmonizowanych głosów. Czyje więc życie nie zgadza się ze słowami, ten nie będzie zgadzał się z samym sobą, i będzie mówił za Eurypidesem, że „przysiągł język, a nie umysł”[32], i będzie się starał uchodzić za dobrego, niż nim być w rzeczywistości. A to jest szczytem niesprawiedliwości (jeżeli mamy wierzyć Platonowi): uchodzić za sprawiedliwego, a nim nie być[33].

7. Przyjmijmy więc nauki, w których są zasady dobrego postępowania. A ponieważ dobre czyny starożytnych ludzi doszły do nas bądź w nieprzerwanej pamięci, bądź zachowały się w pismach poetów czy historyków, nie gardźmy korzyścią, jaka z nich może płynąć. Na przykład ktoś z ludzi, co spędzają czas na rynku, lżył kiedyś Peryklesa[34], a ten w ogóle nie zwracał na to uwagi. I trwało to tak cały dzień: jeden nic ustawał w rozmaitych obelgach, a drugi wcale się nimi nie przejmował. Gdy nastał wieczór i zapadały ciemności, a ten człowiek z trudem się oddalał, Perykles kazał go odprowadzić z pochodnią, by nie tracić okazji do ćwiczenia się w filozofii[35].

---

czerpnął najprawdopodobniej od Ksenofonta, por. *Memorabilia* II 1, 21-22; zob. też Cicero, *De officiis* I 32, 108; Lucianus Samosatenus, *Somnium sive vita Luciani* 6; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 10, 110, GCS 12, 223; zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 179-180.

[31] Adaptacja wiersza Homera (*Odyssea* X 495), cytowanego przez Platona (*Respublica* 386D), tłumaczonego przez Cycerona (*De divinitate* I 40): „Solum sapere, ceteros umbrarum vagari modo”.

[32] Euripides, *Hippolytus* 612: „ἡ γλῶττα ὀνώμοκεν, ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος”; sentencja ta stała się wkrótce często używanym przysłowiem (por. np. Aeschylus, *Septem contra Thebes* 592; Plato, *Theaetetus* 154D; *Symposium* 199A; Libanius, *Oratio ad iuvenes de verbo* 31; Basilius, *Oratio ad divites* 4, PG 31, 292A) i trudno powiedzieć, skąd ją Bazyli bezpośrednio zaczerpnął.

[33] Por. Plato, *Respublica* 361A, 335A; Xenophon, *Memorabilia* I 7, 1.

[34] Perykles (495-429) – polityk ateński, kilkakrotnie wybierany strategiem, przywódca demokracji ateńskiej, opiekun artystów i filozofów, zmierzający do stworzenia z Aten silnego centrum kulturalnego i politycznego, za co również wiele wycierpiał, por. Plutarchus, *Vita Periclis* 5, 2, tłum. M. Brożek: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, BN II 3, Wrocław – Warszawa 1976, 62-63. Tę anegdotę cytuje także Grzegorz z Nazjanzu: *Carmina* I 25, 279-284, PG 37, 833.

[35] Por. A.M. Malingrey, *„Philosophia”. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque,*

Innym razem ktoś rozgniewany na Euklidesa z Megary, grożąc mu przysiągł, że go zabije, a ten z kolei przysiągł, że go przebłaga i obaj wyzbędą się nieprzyjaźni[36]. Jakże warto zapamiętać szereg takich przykładów, kiedy to ktoś potrafi opanować gniew. Nie należy bowiem wierzyć tragedii, w której bezmyślnie powiedziano, iż „gniew uzbraja rękę na wrogów"[37], ale o wiele lepiej jest w ogóle w gniew nie popadać. Jeżeli to nie jest łatwe do zrobienia, to wtedy rozum, jak uzdę, na gniew załóżmy i nie pozwalajmy mu się unosić.

Ale zwróćmy znów naszą mowę do przykładów dobrych czynów. Bił ktoś Sokratesa, syna Sofronikosa, po twarzy i to coraz mocniej. Ten zaś w ogóle nie reagował, lecz pozwolił pijanemu człowiekowi nasycić swój gniew tak, że twarz mu nabrzmiała od uderzeń i była zakrwawiona. A gdy tamten przestał bić, Sokrates podobno nic innego nic zrobił, tylko na czole, jak na posągu, wypisał imię sprawcy: „Ten a ten to zrobił"[38]. To była jego zemsta.

Skoro to przykłady dążą do prawie tego samego celu, co nasze, to jestem zdania, że warto naśladować takich ludzi. Postawa Sokratesa jest bliska przykazaniu, że należy bijącemu podstawić drugi policzek, a nie mścić się (Mt 5, 39). Zachowanie się Peryklesa czy Euklidesa jest znów podobne do nakazu, który poleca wytrwać wobec przeciwników i cierpliwie znosić ich gniew (Mt 5, 44-45). Kto więc wcześniej wychował się na takich przykładach, ten nie powie, że tamte są niemożliwe do spełnienia. Nie można tu też pominąć przykładu Aleksandra, który gdy córki Dariusza wziął do niewoli (a podobno były one niezwykłej piękności), nie chciał nawet na nie spojrzeć, gdyż za wstyd uważał to, by zwycięzcę mężów pokonały kobiety[39]. A to właśnie odnosi się do tego samego przykazania, że kto pożądliwie spojrzy na niewiastę, choćby

---

des Présocratiques au V^e^ siècle après J.C., Paris 1961, spec. s. 228.

[36] Euklides z Megary (450-380 prz. Chr.) – uczeń Sokratesa i założyciel tzw. filozoficznej szkoły megarejskiej lub erystycznej, uprawiającej sztukę prowadzenia sporów, bez względu na to, gdzie jest słuszność. Tę anegdotę zaczerpnął Bazyli najprawdopodobniej od Plutarcha (*De cohibenda ira* 14, 462C; *De fraterno amore* 18, 489D), podobnie jak i Grzegorz z Nazjanzu (*Carmina* I 25, 285-289 PG 37, 833), por. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 189.

[37] Euripides, *Rhesus* 84; por. Plutarchus, *De tranquillitate animi* 16 (474E).

[38] Sokrates z Aten (470-399 prz. Chr.) – myśliciel, który jednak nie stworzył zamkniętego systemu filozoficznego, ale swe dociekania ograniczył do etyki pytającej, m.in. co jest istotnym dobrem człowieka, a jest nim cnota. Tę anegdotę zaczerpnął Bazyli również najprawdopodobniej od Plutarcha (*De liberis educandis* 14, 10C, tłum. T. Krynicka, VoxP 29:2009, t. 53-54, 679), choć niektórzy przyjmują, że od Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum* VI 33 i 89); zna ją również Grzegorz z Nazjanzu (*Oratio contra Julianum* I 72, PG 35, 596B); zob. A.M. Malingrey, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^ siècle*, w: *Forma futuri. Studi in onore M. Pellegrino*, Torino 1975, 167-168.

[39] Chodzi o Aleksandra Wielkiego Macedońskiego (356-323 prz. Chr.), a w przytoczonej jego przygodzie, wspominanej często przez moralistów epoki i poświadczonej przez źródła, jest mowa przeważnie o żonie, a nie o córkach Dariusza, por. Arrianus, *Anabasis Alexandri* IV 19, 6; Plutarchus, *De Alexandri Magni fortitudine ac virtute* II 6(338DE); *Vita Alexandri* 21(676DE); zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 192.

czynem nic popełnił cudzołóstwa, to jednak nie jest wolny od winy, bo pożądliwości dopuścił się w duszy (Mt 5, 28). Trudno też uwierzyć, że całkiem przypadkowo zgadza się z naszymi przykazaniami, a nie jest ich świadomym naśladownictwem, postępowanie Kliniasza[40], jednego z uczniów Pitagorasa. A co on takiego zrobił? Oto wolno mu było przez złożenie przysięgi uniknąć grzywny trzech talentów, ale wolał ją raczej zapłacić niż przysięgać, choć nie popełniłby przecież krzywoprzysięstwa. Zdaje mi się, że słyszał on o przykazaniu, które zabrania nam składania przysięgi (Mt 5, 33-34).

8. Ale wróćmy do tego, co powiedziałem na początku: nie należy przyjmować wszystkiego po kolei, lecz tylko to, co jest pożyteczne. Niewłaściwą byłoby rzeczą odrzucać szkodliwe pokarmy i nie zwracać uwagi na nauki, które karmią naszą duszę, lecz jak wezbrany potok porywać wszystko, co stoi na drodze. A przecież ma jakiś sens to, że sternik nic puszcza się lekkomyślnie z wiatrami, ale do portu kieruje statek, strzelec zaś na cel kieruje swoją uwagę, cel swego rzemiosła stara się też osiągnąć kowal czy cieśla, a my mamy być gorsi od rzemieślników w ubieganiu się o nasz cel? To praca rzemieślników ma jakiś cel, a nie byłoby celu dla życia ludzkiego? Przecież przy każdym działaniu i mówieniu powinien stać on przed oczyma tego, kto nie chce upodobnić się do nierozumnych zwierząt. Czyż mamy jak statki nieobciążone bagażem, być miotani w życiu przypadkowo, do góry i na dół, bo rozum nasz nie siedzi przy sterze duszy? Przecież na przykład w zawodach gimnastycznych lub też konkursach muzycznych są ćwiczenia przed tymi występami, których nagrodą są wieńce. Nikt ćwicząc się w zapasach lub wszechboju nie myśli potem o popisywaniu się grą na cytrze lub flecie. Z pewnością nie robił tego Polidamas[41], bo ten przed wystąpieniem na igrzyskach olimpijskich zatrzymywał tylko rozpędzone wozy i w ten sposób wzmacniał swoją tężyznę fizyczną. Milon[42] zaś na przykład nie pozwalał się zepchnąć ze śliskiego dysku, a spychany opierał się nie mniej, niż posągi przymocowane ołowiem. Słowem, przez ćwiczenia przygotowywali się oni do walki. Gdyby bowiem,

[40] Kliniasz – postać bliżej nieznana, a anegdotę z nim tu związaną przytacza Jamblich (*De vita Pithagorica* 28, 144) bez wymieniania jego imienia; Bazyli mógł znać to dziełko Jamblicha. Zakaz przysięgania w etyce pogańskiej, sięgający testamentu Pitagorasa (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 22), został później przejęty i stosowany jako reguła moralna również przez stoików. Przeciw przysięganiu występował także Bazyli w swych innych pismach (np. *Epistula* 85 i 199); zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 193.

[41] Polidamas – sławny atleta i wielokrotny zwycięzca w igrzyskach olimpijskich, por. Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 5, 6; Plato, *Respublica* 338C; A.H. Harris, *Greek athletes and athletics*, London 1964, 108; tenże, *Sport in Greece and Rome*, London 1972; D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Kraków – Warszawa 2010.

[42] Milon – inny przysłowiowo silny atleta z Krotony z VI/V wieku prz. Chr. w południowej Italii, również wielokrotny zwycięzca w igrzyskach olimpijskich, pityjskich, nemejskich i istmijskich, należący do związku pitagorejskiego, por. Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 14, 6.

opuściwszy pył i gimnazja, niepotrzebnie zajęli się muzyką Frygijczyków: Marsjasza czy Olimposa[43], czyżby zaraz osiągnęli wieńce i sławę lub uniknęli śmiechu z powodu słabego ciała? Natomiast Tymoteusz[44] nie porzucił śpiewu, by przebywać w palestrach: nie górowałby wtedy nad wszystkimi w muzyce. Doszedł on w niej do takiej biegłości, że gdy chciał, to przy pomocy wysokich i ostrych tonów pobudzał ludzi do gniewu, a potem uspokajał i wzruszał przez tony łagodne. Dzięki tej sztuce, gdy zagrał kiedyś na flecie Aleksandrowi melodię frygijską, pobudził go podobno do chwycenia za broń, a potem, gdy zagrał łagodnie, sprowadził go znowu do współbiesiadników[45]. Jakże więc wielkiej siły i w muzyce i w zawodach gimnastycznych dostarczają ćwiczenia.

Ponieważ zaś wspomniałem o wieńcach i zapaśnikach, to dodać jeszcze trzeba, że ponosząc tysiące trudów i w różny sposób wzmacniając siły, wiele się również napocili w zawodach gimnastycznych i nieraz na miejscu ćwiczeń nawet bicie dostawali, a jedzenie mieli nie najprzyjemniejsze, lecz przepisane przez kierownika ćwiczeń; aby więc nie mówić zbyt długo, powiem tylko, że tak żyli pod każdym względem, iż życie ich przed zawodami było ćwiczeniem się w zawodach. Tak dopiero przygotowani wychodzili na stadion, narażając się na wszystkie trudy i niebezpieczeństwa, by zdobyć wieniec z oliwki, pietruszki, albo z czegoś podobnego, i by herold ogłosił ich za zwycięzców. My zaś, przed którymi leżą tak wspaniałe pod względem ilości i jakości nagrody za życie, że nie można ich nawet słowami wyrazić (1Kor 9, 25), śpimy na jedno i drugie ucho[46] i żyjemy nie obawiając się żadnej kary. Czy będziemy mogli sięgnąć po te nagrody i drugą ręką? Jeśli nie, to dużą wartość w życiu miałoby lenistwo i za najszczęśliwszego ze wszystkich należałoby uznać Sardanapala[47] lub, jeśli chcesz, Margitesa[48], o którym Homer, jeśli to jest poemat Homera,

---

[43] Marsjasz i jego uczeń Olimpos – dwaj frygijscy muzycy grający na flecie. Pierwszy z nich, będący mitycznym królem Frygii, miał grą na flecie współzawodniczyć z Apollinem, a wynaleziony przez siebie instrument przekazać swemu uczniowi Olimposowi. Za śmiałe wyzwanie Apollina do współzawodnictwa, ten odarł go ze skóry, którą powiesił na rynku we frygijskim mieście Kelainai, por. Herodotus, *Historiae* VII 26; Xenophon, *Anabasis* I 2, 8; Plato, *Symposium* 215BC; Ps-Plutarchus, *De musica* 7(1133DE); J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1965, 78, 146; R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1968, 80-81, 262, 522.

[44] Chodzi o Tymoteusza z Teb, słynnego flecistę, którego nie należy mieszać z niemniej znanym starożytnym cytrzystą, poetą i muzykiem z Miletu, por. *Timotheos* (9), RE VIA2 1331-1337.

[45] Por. Dio Chrysostomus, *Oratio de regno* I 1-2; Plutarchus, *De Alexandri Magni fortitudine ac virtute* 2, 2(335): tu miał to czynić muzyk Antigenides.

[46] „Spać na obydwóch uszach" – wyrażenie przysłowiowe, czyli spać głęboko i beztrosko, por. Menander, *Frag.* 333, ed. E. Koerte (*Fragmenta Menandri quae supersunt*, II, Lipsiae 1953, 122); Libanius, *Epistula* 490, 4, ed. Förster (X 466, 9); A. Otto, *Die Sprichwörter der Römer*, Leipzig 1890, repr. Hildesheim 1965, 47.

[47] Sardanapal – uosobienie wystawności; tak Grecy nazywali króla asyryjskiego Assurbanipala z VII w. prz. Chr., który wszedł w przysłowie jako uosobienie największego zbytku w jedzeniu, piciu i bogactwie, por. Dio Chrysostomus, *Oratio* III 125.

[48] Margites – komiczna postać głupca w poemacie noszącym jego imię, długo w starożytno-

miał powiedzieć, że ani nie orał, ani nie kopał, ani nie wykonywał niczego, co by mogło przynieść jakąś korzyść w życiu. Może więc raczej prawdziwe jest zdanie Pittaka[49], że nie jest łatwo być dobrym. Bo gdy rzeczywiście zniesiemy już wiele trudów, może w końcu uda nam się osiągnąć te dobra, które – jak powiedziałem przedtem – nie znajdują żadnego przykładu w świecie ludzkim. Nie powinniśmy więc żyć beztrosko i za chwilę wygody zamieniać wielkie nadzieje, jeżeli nie chcemy narazić się na zniewagi i podlegać karze, wprawdzie nie u ludzi (chociaż i to nie jest bez znaczenia u rozsądnego człowieka), ale w miejscach sądzenia, czy to pod ziemią, czy gdziekolwiek indziej. Kto bowiem bez udziału woli odstąpi od obowiązków, może uzyska od Boga przebaczenie, ale kto świadomie wybiera zło, ten podlegać będzie wielu surowym karom.

9. Co więc mamy czynić? – zapyta ktoś. Cóż innego, jak nie to, by uwolniwszy się od innych spraw, jedynie o duszę się troszczyć. Nie należy więc służyć ciału ponad jego potrzeby, ale wpajać w duszę to, co najlepsze, by ją przy pomocy filozofii[50], jakby z więzienia[51], uwolnić z więzów namiętności cielesnych, a jednocześnie sprawić, by ciało stało się nie do pokonania przez namiętności. Żołądek powinien otrzymywać tylko konieczne, a nie najprzyjemniejsze pożywienie. Nie tak jak ci, którzy wyszukują osoby do podawania przy stole i kucharzy oraz przeszukują całą ziemię i morze, jakby płacili daninę jakiemuś wymagającemu panu, godni litości z powodu tego zajęcia i nie mniej cierpiący niż mieszkańcy Hadesu; infantylnie ogień krają, sitem wodę noszą i wlewają ją do dziurawej beczki[52], nie widząc końca swych trudów.

ści przypisywanym Homerowi, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 4, 1, GCS 52, 16, 9, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 17. Dion Chryzostom wiersze te przypisuje Hezjodowi, por. Hesiodus, *Oratio* VII (Venator) 116.

[49] Pittakos (ok. 648-569 prz. Chr.) – jeden z Siedmiu Mędrców, wódz, tyran i prawodawca Mityleny na Lesbos. Jego wysoko cenione maksymy wyryte były na ścianach świątyni w Delfach, por. Plato, *Protagoras* 339C-344A; *Respublica* 435C-497E; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 4, 74-81.

[50] Termin „filozofia" miał u Ojców Kościoła inne znaczenie, najogólniej oznaczał kontemplację, ascezę, życie ascetyczne, por. A.M. Malingrey, *„Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961; G. Penco, *La vita ascetica come „filosofia" nell'antica tradizione monastica*, „Studia Monastica" 2 (1960) 79-93; J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne"*, MSR 9 (1952) 221-226; G. Bardy, *„Philosophie" et „philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, RAM 25 (1949) 97-108.

[51] Że ciało dla duszy jest więzieniem, a dusza więźniem por. Plato, *Cratylos* 400C; *Phaedo* 62B, 67AD, 82D; Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 13(108A); Cicero, *Somnium Scipionis* 3, 14; *Tusculanae disputationes* I 30, 74; potem częstym motywem myśli Ojców Kościoła, por. np. Tertullianus, *De anima* 53,5; P. Courcelle, *Gefängnis der Seele*, RACh IX 294-318.

[52] Trzy daremne działania, ilustrujące daremne trudy, stały sie przysłowiowe, por. Plato, *Leges*

Dbać zaś zbytnio o włosy i szaty jest, według Diogenesa[53], cechą ludzi albo nieszczęśliwych albo niesprawiedliwych. Dlatego uważam, że być i nazywać się elegantem, jest równie godne wstydu, jak uprawiać nierząd i dopuszczać się cudzołóstwa. Cóż bowiem człowiekowi rozumnemu zależy na tym, czy ubiera się w długą, ciemną szatę, czy nosi lichy płaszcz, byleby go tylko chronił od zimna i upału? Tak samo o inne rzeczy nie należy zabiegać ponad potrzeby i nie troszczyć się o ciało bardziej, niż tego wymaga dobro duszy. Być bowiem elegantem i wielbicielem ciała, jest dla mężczyzny, zasługującego w pełni na to miano, nie mniejszą ujmą, niż ulegać jakiejś kompromitującej go namiętności. Starać się bowiem ze wszystkich sił o to, by ciału powodziło się jak najlepiej, jest cechą człowieka, który nie zna samego siebie i nie rozumie upomnienia mędrca, że nie to, co się widzi, jest człowiekiem, lecz że potrzebna jest jakaś większa mądrość, dzięki której każdy z nas poznaje siebie, kim jest. To zaś dla tych, co nie posiadają czystości duszy, jest trudniejsze, niż człowiekowi choremu na oczy patrzeć na słońce.

Oczyszczenie zaś duszy[54], aby to krótko i wystarczająco powiedzieć, polega właśnie na pogardzaniu przyjemnościami zmysłowymi, aby oczu nie bawić głupimi popisami kuglarzy lub widokiem ciał zapuszczających żądło rozkoszy, aby przez uszy nie wlewać do duszy trucicielskich melodii. Z tego bowiem rodzaju muzyki rodzą się zwykle namiętności degradujące i prostackiego charakteru[55]. Powinniśmy więc zabiegać o inną, lepszą muzykę, która prowadzi do doskonałości; skorzystał z niej Dawid, autor świętych pieśni i przy jej pomocy wyleczył króla [Saula] z obłędu (1Sm 16, 14-23). Podobno Pitagoras[56], gdy natrafił na pijanych biesiadników, polecił fletniście przygry-

---

7800; *Respublica* 363DE; Basilius, *De ieiunio* I 10, II 9; zob. *Corpus paroemiographorum Graecorum* I 30, I 343, II 481.

[53] Diogenes z Synopy (413-323 prz. Chr.) – uczeń Antystenesa, sławny i otoczony tysiącem anegdot cynik, mieszkający na rynku w beczce, wyciągający praktyczne wnioski na temat wyrzeczenia się dóbr materialnych i życia zgodnego z naturą, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 2, 20-81, spec. 54, tłum. W. Olszewski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, 338: „Do wystrojonego młodzieńca powiedział: «Jeśli to robisz dla mężczyzn, jesteś nieszczęśnikiem, jeśli dla kobiet – niewolnikiem»".

[54] „Oczyszczenie duszy" (κάθαρσις δὲ ψυχῆς), por. Plato, *Respublica* 518BC; *Phaedo* 65C; Basilius, *Hexaemeron* I 1, SCh 26bis, 84: „aby poznać Boga jako przyczynę stworzenia, trzeba oczyścić dusze".

[55] O etycznym i pedagogicznym wpływie muzyki por. Plato, *Respublica* 401D, 411A*; Leges* 673*; Symposium* 215C; Aristoteles, *Politica* VIII 1337B-1342A; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 89, GCS 52, 476; E. Fubini, *L'estetica musicale dall'antichità al Settecento*, Torino 1976, 59-60; S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie" 1 (2009) 13-55, spec. 41-53 (starożytny etos muzyczny: Platon, Arystoteles, autorzy wczesnochrześcijańscy).

[56] Pitagoras z Samos – filozof grecki z VI w. prz. Chr., nie pozostawił po sobie żadnych pism. Przypisuje mu się jednak wykrycie wielu praw matematycznych i geometrycznych, a wśród nich o stosunku matematycznym zachodzącym między dźwiękami muzycznymi. Przypisywaną mu

wającemu do uczty zmienić tonację i zagrać im po dorycku, a oni pod wpływem tej melodii tak otrzeźwieli, że zrzuciwszy z siebie wieńce ze wstydem wrócili do domu. Inni zaś, jak np. korybanci i bakchanci[57], w szał wpadają na dźwięk fletu. Taka jest różnica w słuchaniu zdrowej i zepsutej muzyki. Dlatego to panującej dziś muzyce powinniście się mniej oddawać niż jakiejkolwiek z najhaniebniejszych namiętności. Wstydzę się już zakazywać, by różnego rodzaju zapachów[58], które sprawiają przyjemność powonieniu, nic mieszać z powietrzem lub nie namaszczać się wonnościami. A powiedzieć o niestosowności gonienia za rozkoszami dotyku i smaku, jak nie to, że zmuszają one tych, którzy się im oddają, by żyć jak bydlęta w pochyleniu nad brzuchem i nad tym, co się pod nim znajduje[59]. Słowem, całym ciałem powinien gardzić ten, kto nie chce się grzebać w rozkoszach jak w błocie, lub tylko tyle należy się nim zajmować, na ile, jak powiada Platon[60], służy ono filozofii. Powiedział to nie inaczej niż Paweł, który upomina, że nic należy do tego stopnia troszczyć się o ciało, by stało się ono zarzewiem namiętności (Rz 13, 14). Ci, którzy zabiegają o to, by ciało miało się jak najlepiej, a duszę, która ma nim się posługiwać, lekceważą jako coś bezwartościowego, czym różnią się od tych, którzy gorliwie dbają o instrumenty, a zaniedbują sztukę, która się przy ich używaniu ujawnia? Trzeba więc zupełnie inaczej postępować; należy poskramiać i trzymać na wodzy ciało niczym dzikie, rzucające się zwierzę, a zamieszanie jakie w duszy ono wywołuje, należy rozumem niby biczem usuwać, nie popuszczać cugli rozkoszy, nie gardzić rozumem, który jak woźnica, nie powinien być wleczony przez rozkiełznane i rozpędzone rumaki. Warto jeszcze wspomnieć o Pitagorasie, który dowiedziawszy się, że któryś z jego uczniów wskutek ćwiczeń i jedzenia porasta w ciało, powiedział: „Czy nie zaprzestaniesz budować sobie cięższego więzienia?”[61]. Dlatego też Platon, przewidując szkodę, jaką ciało wyrządza duszy, wybrał celowo dla Akademii niezbyt zdrowe miejsce[62], aby osłabić zbyt dobry stan ciała, jakby obcinając

przez Bazylego anegdotę o oddziaływaniu muzyki spotykamy już u wcześniejszych autorów starożytnych, por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 80(384AB); Quintilianus, *Institutio oratoria* I 10, 23; Boethius, *De musica* I 1.

[57] Korybanci – uczestnicy obrzędów ku czci frygijskiej Matki bogów Kybeli, którzy pod wpływem dzikiej muzyki popadali w szał. Bakchanci – uczestnicy nocnych obrzędów ku czci Bakchusa (Dionizosa).

[58] Nadużywanie zapachów było kolejnym złem, potępianym przez diatrybę cynicko-stoicką, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 39; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 61, 1, GCS 12, 193.

[59] Por. Plato, *Respublica* 586A, 519B; Julianus, *Oratio* VI 196C.

[60] Por. Plato, *Respublica* 498B.

[61] Ta anegdota i aforyzm przypisywane są również stoikowi Kratetowi, por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I 2, 10, ww. 601-602, PG 37, 723; zob. *Gnomologium Vaticanum* 464, ed. L. Sternbach (editum e codice Vaticano-Graeco 743, Berlin 1963), s. 173. O przepisach dietetycznych Pitagorasa zob. Jamblichus, *De vita Pythagorica* 24, 106-109, ed. Nauck, s. 78-90.

[62] Akademia – gaj platanowy nad rzeką Kefosos, na północny zachód od Aten, poświęcony he-

zbyteczne pędy krzewu winnego. Ja zaś słyszałem od lekarzy, że nader dobry stan ciała jest niebezpieczny[63].

Skoro więc nadmierna troska o ciało i dla samego ciała nie jest pożyteczna, a jest ze szkodą dla duszy, to uleganie mu i pielęgnowanie go jest wyraźnym szaleństwem[64]. Jeżeli wiec ćwiczylibyśmy się w pogardzaniu nim, to również niewiele spraw ludzkich byśmy uznali za godnych podziwu; ja nie widzę tu powodu. Chyba że smokom w bajkach sprawia przyjemność bezsenne czuwanie nad zakopanymi skarbami[65]. Kto w tych sprawach nauczył sie wspaniałomyślności, daleki jest od tego, by zdecydował się popełnić lub powiedzieć coś godnego wstydu. Co bowiem jest zbyteczne, czy to piasek lidyjski[66], czy bogactwa złotonośnych mrówek[67], tym bardziej zasługuje na pogardzanie, im mniej się go potrzebuje. Korzystanie więc należy mierzyć potrzebą natury, a nie rozkoszami. Ci, co przekroczyli granice konieczności, są jak ludzie staczający się po pochylni; nie mają nic stałego, gdzie by mogli się zatrzymać, są w ustawicznym ruchu, a im więcej zdobędą, tym bardziej odczuwają potrzebę nawet jeszcze raz tyle lub więcej, by nasycić swoją żądzę, jak to powiedział Solon, syn Eksekestyda:

„Bogactwu nie postawili mężowie żadnej granicy”[68].

Niech tu też Teognis będzie nauczycielem:

„Nie kocham bogactw, ani ich nie pragnę, lecz niech mi wolno
będzie poprzestawać na małym i nie doznawać nieszczęścia”[69].

Podziwiam również Diogenesa, jak umiał pogardzać wszystkimi rzeczami ludzkimi. On oświadczył, że jest bogatszy od wielkiego króla, ponieważ mniej

---

rosowi Akademosowi. Platon kupił tę posiadłość i założył w niej szkołę filozoficzną, por. Aelianus, *Varia historia* IX 10; Plato, *Phaedo* 66C; Aristophsnes, *Nubes* 1002-1003.

[63] Por. Hippocrates, *Aphorismi* I 3, ed. E. Littrè IV 459, tłum. H. Łuczkiewicz: *Hippokratesa Aforyzmy i Rokowania*, Warszawa 1864, 14: „zdrowie gimnastykujących się doszedłszy do szczytu, niebezpiecznym bywa: na tym stopniu bowiem utrzymać się nie zdoła”; Basilius, *De ieiunio hom.* I 9, PG 31, 177A; II 7, PG 31, 193C; L. Busch, *Basilius und die Medizin*, „Therapeutische Berichte” 29 (1957) 111-121.

[64] Por. Plato, *Respublica* 407BC; *Homilia in divites* 3, PG 31, 285C.

[65] O mitycznym smoku strzegącym zakopanych skarbów zob. Herodotus, *Historiae* IV 13 i 27; Aelianus, *De natura animalium* IV 27.

[66] Λύδιον ψῆγμα był złotonośnym piaskiem rzeki Pattolo w Lidii, por. Plinius, *Historia naturalis* XXXIII 36; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 11, 56, 4, GCS 12, 268.

[67] O złotonośnych mrówkach, większych od lisów, które wykopują złoto z ziemi zob. Herodotus, *Historiae* III 102.

[68] Solon, *Fragmenta* 13, 71, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, II, Oxford 1972, 129; zob. też Theognis 227.

[69] Theognis, *Elegiae* 1155-1156, ed. D. Yung, Leipzig 1971, 70. Theognis z Megary, poeta liryczny, z poł. VI w. przed Chr., przeciwnik demokracji.

potrzebuje do życia niż on[70]. A nam nie wystarczy, jeżeli nie mamy tylu talentów, co Pytios z Myzji[71], tyle a tyle morgów ziemi, takich stad bydła, że policzyć ich nie można. Sądzę jednak, że nie wypada pragnąć bogactw, których się nie ma; a jeśli się je ma, to nie przechwalać się bardziej ich posiadaniem niż umiejętnością zarządzania nimi. Słynne jest również owo zdanie Sokratesa, który miał powiedzieć, że nie wcześniej będzie podziwiał pewnego męża, dumnego ze swego bogactwa, aż się przekona z doświadczenia, że umie on z niego korzystać[72]. Czyż gdyby ze złota i kości słoniowej chełpili się Fidiasz i Poliklet[73] (z których jeden zrobił Elejczykom [posąg] Zeusa, a drugi Argiwom Herę) nie wystawiliby się na pośmiewisko, że lekceważąc sztukę, dzięki której złoto stało się przyjemniejsze i cenniejsze, chcą sławę uzyskać cudzym kosztem? My zaś sądząc, że sama cnota nie wystarczy człowiekowi do ozdoby, czyż nie postępujemy w sposób mniej godny wstydu?

Ale czy gardząc bogactwem i odrzucając rozkosze zmysłowe nie będziemy gonić za obłudą i pochlebstwem i naśladować chytrości i przebiegłości liszki Archilocha[74]. A przecież człowiek mądry nie powinien niczego bardziej unikać niż tego, by żyć dla opinii i oglądać się na upodobania tłumu. Powinien obrać sobie zdrowy rozum za przewodnika życia tak, że gdyby nawet trzeba było w obronie prawdy sprzeciwić się wszystkim ludziom i narazić się na złą sławę, to jednak nie zechce odejść od tego, co uzna za słuszne. Czy o tym, kto tak postępuje, nie powiemy, że prawie nie różni się od owego sofisty egipskiego[75], który, gdy zechciał, stawał się rośliną, zwierzęciem, ogniem, wodą lub czymkolwiek innym? Bo taki człowiek raz będzie chwalił sprawiedliwość przed tymi, którzy jej przestrzegają, a kiedy indziej – jak to jest w zwyczaju

---

[70] Por. Dio Chrysostomus, *Oratio* VI (Diogenes) 6-71; analogiczne opowiadanie o nim zob. Plutarchus, *An vitiositas ad felicitatem sufficiat* 3(499AB); *De exilio* 12(604C).

[71] O bogaczu Lidyjczyku Pytiosie, goszczącym całe wojsko Dariusza i Kserksesa obdarzając ich dodatkowo pieniędzmi zob. Herodotus, *Historiae* VII 27-29.

[72] Według Diona Chryzostoma (*Oratio de regno* III 102) Sokrates miał tu na myśli perskiego króla Dariusza, według zaś Platona (*Gorgias* 460E) i Cycerona (*Tusculanae disputationes* V 12) – macedońskiego króla Archelaosa.

[73] Fidiasz Ateńczyk, największy rzeźbiarz starożytny, przyjaciel Peryklesa, twórca ogromnego posągu Zeusa w Olimpii (ok. 448), nieco młodszy Poliklet – twórca olbrzymiej statuy Hery w Argos (po r. 423), por. Pausanias, *Graeciae descriptio* II 17, 4; V 10, 2; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4, 47, 2, GCS 12, 35-36.

[74] Archiloch z Paros (poł. VII w. prz. Chr.), poeta, autor elegii, wierszy lirycznych i jambów, w które często wplatał szyderstwo i inwektywę osobistą, oraz bajek ludowych. Tutaj Bazyli zdaje się raczej mieć na myśli bajkę Ezopa o lisie pochlebiającym krukowi, by go skłonić do wydania głosu i ukraść mu trzymaną w dziobie zdobycz; por. Archilochus, *Fragmenta* 174, 185, 201, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, Oxford 1971, s. 66, 71, 78; zob. Plato, *Respublica* 365C; Aristophanes, *Aves* 651-653.

[75] Owym „sofistą egipskim" był mityczny starzec morski, król egipski Proteusz, o którego przemianach opowiadali Homer (*Odyssea* IV 384-385, 455-456), Platon (*Euthydemus* 288D; *Ion* 541E), Herodot (*Historiae* II 112), Wergiliusz (*Georgica* IV 388-389) i inni.

pochlebców – będzie mówił zupełnie inaczej, gdy zauważy, że niesprawiedliwość znajduje uznanie. I jak mówią, że polip zmienia kolor w zależności od podłoża[76], tak i on będzie zmieniał swoje zdanie stosownie do poglądów tych, z którymi przebywa.

10. Choć tego lepiej możemy się nauczyć z naszych ksiąg, to jednak tyle, ile potrzeba w naszych warunkach do zarysowania jakiegoś szkicu cnoty, weźmiemy z pogańskich nauk. Do tych bowiem, którzy pilnie ze wszystkich spraw wyciągają jakąś korzyść, jak do wielkich rzek, będą ze wszystkich stron wpadać dopływy. Słuszne przecież powiedzenie poety[77] o dokładaniu ziarnka do ziarnka należy rozumieć nie tylko w odniesieniu do składania pieniędzy, ale również co do pomnażania każdej wiedzy. Bias[78] więc synowi wyruszającemu w drogę do Egiptu i pytającemu się, czym może mu zrobić największą przyjemność, odpowiedział:

„Zdobywaj zaopatrzenie w drogę na starość”[79].

Tym zaś zaopatrzeniem nazywał cnotę, zakreślając jej wąskie granice, gdyż pożytek z niej odnosił tylko do życia ludzkiego. Ja zaś, gdyby ktoś zachwalał mi starość Tytona[80] lub Argantoniusza[81], czy też najdłużej żyjącego u nas Matuzala (Rdz 5, 27)[82], który miał ponoć tysiąc lat bez trzydziestu, gdyby mi ktoś wymierzył nawet cały czas od stworzenia pierwszych ludzi, będę się śmiał jak z opowiadań dzieci, patrząc na długą i nie starzejącą się wieczność, której końca nie można nawet myślą uchwycić, tak jak nie można wyznaczyć kresu dla nieśmiertelnej duszy.

---

[76] O zmianie koloru przez polipa, którego Bazyli porównuje przysłowiowo, prawdopodobnie pod wpływem Plutarcha (*Quaestiones naturales* 19, 916C; *De solertia animalium* 27, 978E) do człowieka zmiennego, por. Theognis, *Elegiae* 215-216, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, I, s. 15; Athenaeus, *Deipnosophistae* VII 316AE, 318E, XII 513D, ed. G. Kaibel, Stuttgart 1965, I 195, 201; II 133; zob. *Corpus paroemiographorum Graecorum*, II 203 i 204.

[77] Przysłowiowe wyrażenie: „σμικρὸν ἐπὶ σμικρὸν κατατίθεναι” sięga Hezjoda (*Opera et dies* 361) i Platona (*Cratylus* 428A), ale Bazyli zaczerpnął je najprawdopodobniej od Plutarcha (*De profectu in virtute* 3[76CD]).

[78] Bias z Priene w Karii (VI w. prz. Chr.) – jeden z Siedmiu Mędrców Greckich.

[79] Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 88B, por. tłum. W. Olszewski, s. 55; zob. Plutarchus, *De liberis educandis* 11(8C); J. Stobaeus, *Anthologium* III 1, 172, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1894, repr. 1958, s. 123.

[80] O przysłowiowej długowieczności Tytona (syna mitycznego trojańskiego króla Laomedonta), który był małżonkiem Jutrzenki (Eos), która wyprosiła dla niego nieśmiertelność, zapomniawszy zastrzec mu także wiecznej młodości, por. Mimnernos, *Frag.* 4, ed. M.L. West: *Iambi et elegi*, I, Oxford 1971, 84; Homerus, *Hymnus in Venerem* 218; Cicero, *De senectute* 3.

[81] Argantoniusz, król Tartessu w Hiszpanii, miał według Herodota (*Historiae* I 163) żyć 120 lat, według Lucjana z Samosaty (*Macrobii* 10) – 150 lat, a według Siliusza Italika (III 396, w: Cicero, *De senectute* 19) – 300 lat.

[82] Według Księgi Rodzaju (5, 27) Matuzalem, syn Henocha, żył ogółem 969 lat.

Dla zdobycia tej wieczności, zachęcam was, byście dobrze zaopatrzyli się w podróż, jak powiada przysłowie, „poruszając każdy kamień”[83], skąd by można mieć jakiś pożytek w tej sprawie. I nie ociągajmy się z tego powodu, że są to rzeczy trudne i wymagające wysiłku. Pamiętajmy o tym, który nam radził, by każdy wybrał życie najlepsze w nadziei, że ono stanie się przyjemne, gdy się doń przyzwyczaimy[84], zabierajmy się więc do rzeczy najlepszych. Wstydem byłoby bowiem tracić czas teraźniejszy, a potem, gdy minie, wzywać go do powrotu, kiedy to poza żalem, już nic więcej nie zostanie.

Ja zaś, co uważałem za najlepsze, już wam więc częściowo teraz powiedziałem, a resztę będę doradzał przez całe życie. Wy zaś pamiętając, że są trzy rodzaje chorób[85], nie bądźcie podobni do tych, co są nieuleczalni i nie doznajcie choroby duszy podobnej do choroby ciała. Przecież ci, którzy lekko zapadną na zdrowiu, sami udają się do lekarzy, ci zaś, których większa ogarnie choroba, wzywają lekarzy do siebie; ci wreszcie, którzy popadli w całkiem nieuleczalną melancholię[86], nie dopuszczają do siebie nawet tych, którzy do nich przychodzą. Obyście wy teraz nie staliście się takimi, którzy uciekają przed ludźmi odznaczającymi się zdrowym rozsądkiem.

Przekładu z języka greckiego dokonał
ks. bp Roman Andrzejewski
wstępem, bibliografią i komentarzem opatrzył
ks. Stanisław Longosz

[83] Przysłowie: „πάντα λίθον κινεῖν”, por. Theocritus *Idyllia* VI 18; Plutarchus, *Adversus Colotem* 17(1116E); *Corpus paroemiographorum Graecorum*, I 293 i 146.

[84] Chodzi o Pitagorasa, który według Plutarcha (*De exilio* 8, 602C) miał dać swoim uczniom przykazanie „ἐλοῦ Βίον τὸν ἄριστον, ἡσυν δὲ αὐτὸν ἡ συνήθεια ποιήσει”, por. L. Sternbach, *Gnomologium Vaticanum* 461, s. 171.

[85] „Trzy rodzaje chorób” (τριῶν ἀρρωστηνάτων), por. Plutarchus, *De profectu in virtute* 11 (81F-82C).

[86] Przez termin μελαγχολία Bazyli zdaje się wskazywać na nieuleczalną chorobę, całkowite załamanie, depresję psychiczną, por. Hippocrates, *Epidemiae* V 86-87 i *De morbis* I 30, ed. E. Littré, vol. V, 252, 448 i VI 200.

Święty Augustyn

AUGUSTYŃSKIE NAPOMNIENIE WIKTORA

(Augustinus, *Epistula* 8* coll. J. Divjak)

WSTĘP

Jest to pierwszy polski przekład kolejnego listu św. Augustyna z kolekcji odkrytej i opublikowanej przez J. Divjaka na początku lat 80-tych ubiegłego wieku[1]; dotąd bowiem opublikowano zaledwie trzy polskie przekłady z tej kolekcji[2]. Tłumaczony tutaj krótki i interesujący list św. Augustyna, napisany po 420 r., skierowany jest do niejakiego Wiktora. Zwroty grzecznościowe, jakich używa autor listu wobec adresata (*Sanctus Frater*, *Sanctitas Tua*, *Fraternitas Tua*, *Veneratio Tua*), zdają się wskazywać, że był on zapewne kapłanem, a być może nawet biskupem, w jakimś stopniu zależnym od św. Augustyna i pełniącym prawdopodobnie posługę duszpasterską w jego rozległej diecezji. J. Divjak nazywa go wprost biskupem[3], niektórzy badacze uważają zaś, że był osobą świecką i przedstawicielem miejscowej elity; natomiast w jednym z listów św. Augustyna pojawia się informacja o pewnym biskupie o imieniu Wiktor, który za swoje liczne przewinienia został usunięty ze swojej diecezji na mocy decyzji sądu kościelnego[4], trudno jednak stwierdzić, czy jest to ta sama osoba.

W tłumaczonym liście św. Augustyn udziela kilku porad prawnych adresatowi w związku z sytuacją, w jakiej ów się znalazł. Chodziło bowiem o to, że kupił on od pewnej kobiety jakieś posiadłości ziemskie, a okazało się, że nie była ona już ich właścicielką, lecz jej syn Licyniusz; była to zaś rodzina żydowska. Licyniusz po zawarciu małżeństwa przekazał część tych dóbr swojej żonie. Kiedy więc zażądał Licyniusz od

---

[1] Por. *Sancti Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, rec. Johannes Divjak, CSEL 88, Vindobonae 1981; zob. też S. Longosz, *Sympozjum o odkrytych listach św Augustyna*, VoxP 3 (1983) z. 4, 294-295.

[2] Wszystkie w przekładzie J. Pudliszewskiego, por. *Epistula* 7* (ad Faustinum diaconum): *Pieniądze w depozycie dla Kościoła w Hipponie*, VoxP 10 (1990) z. 19, 899-902; *Epistula* 17* (ad Bonifatium): *List do Bonifacjusza*, VoxP 21 (2001) z. 40-41, 515-517; *Epistula* 20* (ad Fabiolam): *List św. Augustyna do Fabioli*, Zeszyty Źródłowe Zakładu Historii Społeczeństw Antycznych 3, Poznań 2002 (+ tekst łaciński).

[3] Por. J. Divjak, *Prolegomena*, CSEL 88, s. LVII-LVIII: „Ad Victorem episcopum... cum Victore episcopo tractat... ille episcopus matre Licinii agellos vendente".

[4] Por. *Epistula* 209, 8, NBA 23/3, 500: „Clamet alius eiusdem provinciae Victor episcopus, cui relicto in eadem poena in qua et Priscus fuit, nusquam nisi in dioecesi eius ab aliquo communicatur episcopo".

Wiktora zwrotu niesłusznie posiadanych ziem, a ten nie chciał mu ich oddać, zwrócił się ze skargą do samego św. Augustyna. Rozstrzygnięcie tych spraw wymagało sądu kościelnego. W świetle bowiem ówczesnego prawa proces przeciwko duchownemu mógł się odbyć wyłącznie przed sądem biskupim (*audientia episcopalis*), oskarżyciel zaś w czasie rozprawy musiał przedstawić świadków i wszystkie potrzebne dokumenty, dotyczące własności. Jeśli tego nie uczynił groziła mu surowa kara[5], dlatego też i Licyniusz prosząc o pomoc Augustyna, przedstawił mu odpowiednie, wspomniane w liście dokumenty (*tabulae*). Były to najprawdopodobniej akty kupna i sprzedaży tych posiadłości (*tabulae emptionis*), które zawierały szczegółowe dane przeprowadzonych transakcji. Augustyn nie chcąc dopuścić do wszczęcia procesu, który zaszkodziłby zapewne prestiżowi Kościoła, wyjaśnia swojemu podwładnemu kapłanowi – biskupowi, odwołując się również do chrześcijańskiego miłosierdzia, że musi te grunty zwrócić, ponieważ właściciel na drodze sądowej z łatwością je odzyska. Sędzia bowiem po ustaleniu, iż rzecz należy się powodowi, nakazywał dobrowolnie pozwanemu zwrócić rzecz sporną, a w wypadku odmowy, zasądzał go na kwotę pieniężną, z uwzględnieniem wartości podanej przez powoda.

Odrębną natomiast sprawą w tej kwestii pozostawało odzyskanie pieniędzy od rzekomej właścicielki tych dóbr[6]. W prawie bowiem rzymskim, sprzedający rzecz cudzą kupującemu nie przenosił na nabywcę prawa własności, a to z kolei powodowało, że rzecz była dotknięta wadą prawną, za którą odpowiadał sprzedający tytułem rękojmi. W sytuacji, gdy prawny właściciel domagał się zwrotu jego własności, tak jak w tym przypadku Licyniusz, i odzyskałby ją na drodze wyroku sądowego, kupujący, czyli Wiktor, mógł domagać się od sprzedawcy, czyli matki Licyniusza obrony w tej sprawie, a ponadto żądać odszkodowania pieniężnego w wysokości podwójnej wartości utraconej rzeczy. Realizację takiego prawa określano mianem ewikcji (*evictio*), a takie rozwiązanie sprawy zaszkodziłoby autorytetowi Kościoła. Nie wiadomo też, czy wspomniana właścicielka posiadała te pieniądze, i jaką cenę zapłacił Wiktor za przejęte grunty. Nie należy się więc dziwić, że Wiktor poczuł się oszukany, ale zapewne po napomnieniu św. Augustyna zastosował się do jego polecenia. Nie znamy, niestety, dalszych losów tej zagmatwanej transakcji.

Augustyn ponadto proponuje Wiktorowi, być może w ramach zadośćuczynienia[7], aby jako niezależny arbiter zbadał, czy z powodu tych działań owej starszej kobiety nie spotkały jakieś przykrości natury fizycznej lub moralnej ze strony jej syna, jego żony, a nawet jej niewolnicy. Ze strony bowiem tych osób mogła ją spotkać

[5] Por. *Cod. Theod.* XVI 2, 41.

[6] W prawie rzymskim sprzedający rzecz cudzą kupującemu nie przenosił na nabywcę prawa własności, a to z kolei powodowało, że rzecz była dotknięta wadą prawną, za którą odpowiadał sprzedający tytułem rękojmi. W sytuacji gdy, prawny właściciel domagał się zwrotu jego własności, tak jak w naszym przypadku Licyniusz, i odzyskałby ją na drodze wyroku sądowego, kupujący, czyli Wiktor, mógł domagać się od sprzedawcy, a więc matki Licyniusza obrony w tej sprawie, a ponadto żądać odszkodowania pieniężnego, do podwójnej wartości utraconej rzeczy. Realizację takiego prawa określano mianem ewikcji (*evictio*).

[7] Zwyczajowo bowiem rozjemcą w takich sprawach powinien być członek gminy żydowskiej, a zwłaszcza jej najwyżsi zwierzchnicy (*Cod. Theod.* III 1, 10).

jakaś zniewaga (*iniuria*) wyrażona słowem lub czynem: w naszym przypadku mogła być ona popychana, bita lub obrażana słownie przez członków rodziny w związku ze sprzedażą dóbr należących do syna i jego żony. Trudno jednak stwierdzić, dlaczego w ogóle doszło do tego rodzaju transakcji. Być może było to pokłosie jakiegoś wcześniejszego już konfliktu rodzinnego między nią a synową, a może miała ona długi i w ten sposób chciała je spłacić. Gdyby tego rodzaju krzywda spotkała kobietę, to napominany adresat, powinien skazać winne osoby na karę chłosty.

Możemy zatem stwierdzić, że prezentowany list jest kolejnym interesującym źródłem do poznania licznych problemów, jakimi zajmował się w trakcie swojej różnorodnej działalności Biskup Hippony pod koniec swego życia. Augustyńskie napomnienie dostarcza wiele ciekawych informacji na temat spraw społeczno-gospodarczych, a zwłaszcza regulacji prawnych, normujących spory i konflikty w życiu codziennym miast afrykańskich w okresie późnego Cesarstwa Rzymskiego.

WYDANIA TEKSTU

J. Divjak: Vindobonae 1981, CSEL 88, 41-43.
J. Divjak: Paris 1987, Bibliothéque Augustinienne 46B.
L. Carozzi: Roma 1992, NBA 23A.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

A n g i e l s k i e :

Robert B. Eno: *The Fathers of the Church: a new translation* (Patristic Series) 81, Washington DC 1989, 2010[2], 65-68.

Roland J. Teske: *The works of St. Augustine: A translation for the 21st Century*, ed. J. Rotelle – B. Ramsey, II/4: *Letters 211-270 and 1*-29**, New York 2005.

F r a n c u s k i e :

J. Rougé: *Les lettres de saint Augustin nouvelle édition du texte critique et introduction par J. Divjak. Traduction et commentaire par divers auteurs*, Paris 1987, 153-157.

W ł o s k i e :

L. Carrozzi: *Lettere* 1*-29*, NBA 23A, Roma 1992. Introduzione, traduzione, note e indici…, ss. CXLII + 282.

BIBLIOGRAFIA

D. De Bruyne, *Les anciennes collections et la chronologie des lettres de saint Augustin*, RBen 43 (1931) 284-295; tenże, *Les destinataires des letters de saint Augustin*, RBen 44 (1932) 303-308; R. Faucon, *Saint Augustin et ses correspondants. Étude d'un dossier*, Alger 1968; M. Ciccarese, *La tipologia delle lettere di S. Agostino*, „Augustinianum" 11 (1971) 471-507; M. Grant, *The Jews in the Roman world*, New

York 1973; J. Divjak, *Die neuen Briefe des hl. Augustinus*, „Wiener Humanistische Blätter" 19 (1977) 10-25; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman rule*, Leiden 1981; H. Chadwick, *New Letters of St. Augustine*, JTS 34 (1983) 431-432; *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, éd. C. Lepelley, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 98, Paris 1983; J. Rougé, *Escroquerie et brigandage en Afrique romaine au temps de saint Augustin (Ep. 8* et 10*)*, w: *Les lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak*, Paris 1983, 177-188; J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1984; C. Schaeublin, *Zwei Bemerkungen über Literatur in den neuen Augustin-Briefen*, „Museum Helveticum" 41 (1984) 54-61; H. Castritius, *The Jews in North Africa at the Time of Augustine of Hippo – Their social and legal Position*, w: *9th Word Congress of Jewish Studies, Division B.*, vol. 1, Jerusalem 1986, 31-37; A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989; M. Kaser, *Römisches Privatrecht*, München 1992; W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993; L.H. Feldman, *Jew and gentile in the ancient world,* Princeton 1993; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994; W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998; B. Löfstedt, *Sprachliches zu den neugefundenen Augustinbriefen*, „Latomus" 57 (1998) 148-150; D.E. Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, Patristic Studies 4, New York 2002.

PRZEKŁAD*

Napomnienie dla Świętego Brata Wiktora

1. Zechciej zauważyć, jak drogie są dla mnie życie i publiczna opinia o twojej Czcigodności. Jeśli to jest prawdą, to martwi mnie mocno [sprawa], na którą skarżył się przede mną [pewien] Żyd [imieniem] Licyniusz. Wykazał mi bowiem w oparciu o dokumenty, które przyniósł ze sobą, że kupił, nie wiem [dokładnie], jakieś grunty orne od tych, którym [wcześniej] jego matka [je] sprzedała, a pewną ich część przekazał w formie darowizny swojej żonie, gdy ją poślubił. To jednak, co dołączył w skardze, wydaje się wielce nieprawdopodobne, jakoby twoja Czcigodność kupiła od starzejącej się kobiety, jego matki, wszystkie te [dobra], a tego, który posiadał pełne prawo [własności], usunęła, gdy zaś skarżył się tobie w tej [sprawie], miałeś mu odpowiedzieć: „Ja [to] kupiłem; jeżeli [zaś] twoja matka sprzedała mi je bezprawnie, to z nią się sądź, a ode mnie niczego się nie domagaj, bo nic ci nie dam". Gdyby mnie okłamał, racz mi odpisać; jeśli zaś nie znając prawa, wydawało ci się, że słusznie należało tak odpowiedzieć, to niech twoja Miłość wie, że nie można żadnym prawem usunąć posiadającego [z jego dóbr], ani też ona [matka] nie

* Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego, wydanego przez J. Divjaka, CSEL 88, Vindobonae 1981, 41-42.

mogła prawnie sprzedawać tego, co jako własne posiadał jej syn, nawet jeśli przypadkiem coś jej się należało. Wcześniej bowiem należało wygrać z nim sprawę w sądzie i [dopiero] wtedy sprzedać to, co mogła otrzymać [na mocy] wygranego procesu. Jemu bowiem przysługuje prawo do skargi w [tej] sprawie; wiadomo zaś, że nie będzie się procesował ze swoją matką, lecz z tym, który zajął jej majątek, a nie chcę, by w tym sporze uwikłany był mój współbrat. Zwłaszcza, że jest to nieszlachetne i obce twoim zwyczajom. Jeśli zaś powiedział mi prawdę, to zechciej zwrócić mu jego dobra, a pieniądze odzyskać od jego matki, jeśli zostały [wcześniej] wręczone. Gdyby przypadkiem nie zechciała zwrócić tobie tych pieniędzy, to i tak on swojego majątku stracić nie może; jasne jest bowiem, że go odzyska zgodnie ze sprawiedliwością na mocy obowiązującego prawa. Proszę cię, abyś rozważył i to, co powiedział Apostoł: „Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego" (1Kor 10, 32). Lepiej jest bowiem, byś został upomniany przez drogiego ci brata, co jest słuszne, niż żeby tę sprawę skierowano do sądu biskupiego.

2. Gdy go następnie zapytałem, czy przypadkiem nie wyrządził swojej matce jakiejś krzywdy, a ty bez jakieś chęci posiadania jego dóbr, a raczej dla postrachu mógłbyś go ukarać, on odpowiedział, że jakąś zniewagę wyrządziły jego matce żona i jej niewolnica, on zaś sam niczego [złego] jej nie uczynił. Dlatego proszę twoją Świątobliwość, abyś sprawdził, jak ta sprawa się przedstawia, i albo jemu wymierzysz karę chłosty w obecności matki, jeśli [rzeczywiście] wyrządził jej zniewagę, chociaż powiedział [mi], że to chętnie zniesie, albo też jego żonie, jeśli ona ponosi większą winę, ponieważ i ona może, w obecności swojej teściowej, według osądu twojej Dostojności, otrzymać odpowiednią karę chłosty [wykonaną] przez jej męża. Natomiast w przypadku niewolnicy sprawa jest prosta, ponieważ jego matka może o wiele łatwiej ją ukarać. Ów [również] powiedział, że sam nic nie uczynił w [tej sprawie], ponieważ [wcześniej] nie wiedział jakie zniewagi uczyniono jego matce; a potem bowiem dodał, że jego matka poskarżyła się [mu] dopiero wtedy gdy te dobra zostały sprzedane.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Jacek Pudliszewski – Gdańsk, UG

Św. Beda Wielebny

BRYTANIA – POŁOŻENIE, JEJ PODBÓJ I NAWRÓCENIE

(Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 1-5, CPL 1375)

WSTĘP

Jednym z ostatnich autorów starożytności chrześcijańskiej, pomijanych często w katalogu Ojców Kościoła, jest prezbiter z northumbryjskiego klasztoru w Jarrow, człowiek o niezwykłej erudycji, św. Beda Wielebny (ok. 672-735). Z bogatej jego twórczości literackiej, stosunkowo mało znanej polskiemu czytelnikowi[1], obok pism dydaktycznych, biblijnych, homiletycznych, teologicznych, historycznych, a nawet poetyckich, znana jest najbardziej *Historia gentis Anglorum*, opisująca w pięciu księgach dzieje angielskiego państwa i Kościoła, od czasu podbicia przez Rzymian do 731 r., czyli czasów mu współczesnych. Wszystkie wydarzenia historyczne starał się oznaczać datami, które odnosił zawsze do daty narodzenia Chrystusa, upowszechniając przez to w zasadniczy sposób zapoczątkowaną przez Dionizego Małego erę chrześcijańską w kulturze europejskiej. Wiadomości o tych wydarzeniach czerpał głównie z tradycji i współczesnych sobie źródeł anglosaskich oraz danych przysyłanych mu z Rzymu, jak o tym sam zaznacza[2]. Księga I, z której pochodzą tłumaczone przez nas rozdziały, obejmuje dzieje od podbicia Brytanii przez Cezara do misji św. Augustyna (596). Przekładane zaś po raz pierwszy na język polski rozdziały 1-5 mówią: o położeniu Brytanii i Irlandii, klimacie panującym na wyspach, ich dawnych mieszkańcach, oraz używanych przez nich językach (rozdz. 1), o wyprawach Rzymian do Brytanii i jej podbojach – pierwszym pod dowództwem Cezara (rozdz. 2) i drugim pod dowództwem Klaudiusza oraz jego wodza Wespazjana, późniejszego cesarza (rozdz. 3), którzy na powrót odzyskali podbite uprzednio tereny i pozyskali nowe (wyspy Orkady i Vecta), o domniemanym chrzcie króla Brytów Lucjusza za pontyfikatu papieża Eleutera (ok. 175-189)

[1] Z wielu pism Bedy na język polski w całości zostały przełożone: *Expositio in epistolam Jacobi* (*Komentarz do Listu Jakuba*, tłum. D. Sztuk, PSP 67, Warszawa 2013) oraz *Vita S. Cuthberti* (wstęp – tłumaczenie – komentarz B. Tomczyk [pr. mgr.] mps KUL, Lublin 1972). Znakomitą większość fragmentów jego dzieł przełożył zaś A. Bober: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 467-472; *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 74-137; *Millenium. Anglia. Szkocja. Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki (w. I-IX)*, Lublin 1991, 47-114; por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004*, Kraków 2005, 165-170.

[2] Por. Beda Venerabilis, HE Praef. 2-3, SCh 489, 96-102, tłum. A. Bober, w: tenże, *Millenium*, s. 71-73.

(rozdz. 4), o działalności cesarza Septymiusza Sewera, który umocnił wałem podporządkowaną Rzymianom część Brytanii, oraz jego śmierci (211) w mieście Eboracum (obecnie York) (rozdz. 5).

WYDANIA

J.P. Migne:	Parisiis 1861, PL 95, 23-31.
A. Holder:	Freiburg 1890[2]: *Baedae Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, s. 8-11.
C. Plummer:	Oxford 1896: *Baedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, w: *Venerabilis Bedae opera historica*, vol. I.
J.E. King – M.A.D. Litt:	London 1930 (repr. 1954): *Baedae opera historica* (based on the version Th. Stapleton), Loeb Classical Library, s. 10-32.
B. Colgrave – R.A.B. Mynors:	Oxford 1969 (repr. 1972, 1978): *Bede's Ecclesiastical History of the English people*, s. 20-26.
M. Lapidge: Paris 2005:	Bède Vénérable, *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais*, SCh 489, 120-130.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

Th. Stapleton: *The History of the Church of Englande compiled by Venerable Bede, Englishman*, Anvers 1565 (repr. Amsterdam – New York 1970).

J.E. King: *Baedae opera historica* (based on the version Th. Stapleton), London 1930 (repr. 1954), Loeb Classical Library, 23-33.

L. Sherley-Price: *A History of the English Church and people*, Edinbourgh 1955, 40-43.

B. Colgrave – R.A.B. Mynors: *Bede's Ecclesiastical History of the English people*, Oxford 1969 (repr. 1972, 1978), 20-27.

Francuskie:

O. Szerwiniack [et al.]: Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, vol. 1, Paris 1999.

P. Monat – Ph. Robin: Bède Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, SCh 489, Paris 2005, 121-131.

Niemieckie:

W.W. Wilden: *Beda des Ehrwürdigen Kirchengeschichte der Angelsachsen*, Schaffhausen 1866, 8-12.

Włoskie:

G. Simonetti Abbolito: *Venerabile Beda Storia ecclesiastica degli Angli*, Collana di testi patristici 68, Roma 1987.

BIBLIOGRAFIA

M. Kordel, *W 1200. rocznicę śmierci św. Bedy Wielebnego*, MCh 6 (1934-35) 103-105; J. Ujda, *Św. Beda Czcigodny. W 1200. rocznicę śmierci ojca historiografii angielskiej*, „Filomata" 1935, z. 74, 99-104; *Bede: his life, times and writings*, ed. A.A. Hamilton Thompson, Oxford 1935 (repr. 1969); W. Levison, *Bede as historian*, w: *Bede: his life, times and writings*, s. 111-151; A. Gransden, *Bede's reputation as an historian in medieval England*, JEH 32 (1981) 397-425; W. Kaczanowicz, *Brytania i Irlandia w opisie Bedy Czcigodnego*, w: *Historia i współczesność*, t. 6, red. A. Kunisz, Katowice 1982, 65-76; W. Goffart, *The Historia Ecclesiastica: Bede's agenda and ours*, „Haskins Society Journal" 2 (1990) 29-45; A. Bober, *Krótki zarys historii Brytanii* (wstęp), w: tenże, *Millenium. Anglia. Szkocja. Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki (w. I-IX)*, Lublin 1991, 9-12; G. Simonetti Abbolito, *Beda storico della conversione degli anglosassoni al cristianesimo*, w: *Scritti vari*, ed. G. Simonetti Abbolito – C. Curti – B. Clausi, Catania 1995, 183-205; M. Gorman, *The canon of Bede's works and the world of Ps. Bede*, RBen 111 (2001) 399-445; G. Tugène, *L'histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable*, w: *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, éd. B. Pouderon – Y.M. Duval, Paris 2001, 259-270; D.A. Bullough, *York, Bede's calendar and a pre-Bedan English martyrology*, AnBol 121 (2003) 329-355; Sh.M. Rowley, *Reassessing exegetical interpretations of Bede's „Historia ecclesiastica gentis Anglorum"*, „Literature and Theology" 17 (2003) 227-243; B. MacGroarty, *Bede's ecclesial vision for England*, DRev 122 (2004) nr 428, 211-234; J. Moorhead, *Bede on the Papacy*, JEH 60 (2009) 217-232; M. MacCarron, *Bede, Annus Domini, and the „Historia ecclesiastica gentis Anglorum"*, w: *The mystery of Christ in the Fathers of the Church*, ed. V. Twomey – J.E. Rutherford – D. Woods, Dublin 2012, 116-134.

PRZEKŁAD*

I 1. O położeniu Brytanii i Irlandii oraz o dawnych ich mieszkańcach[1]. Brytania, wyspa na oceanie, niegdyś zwana Albionem, leży między północą i zachodem, oddalona w znacznej odległości od Germanii, Galii i Hiszpanii[2], stanowiących największe części Europy. Rozciąga się ona na północ na dłu-

* Przekładu dokonano na podstawie wydania: J.E. King – M.A.D. Litt: *Baedae opera historica*, t. 1, London – New York 1930, 10-32.

[1] Cały rozdz. I jest zręcznie skomponowaną mozaiką odniesień do autorów starożytnych, m.in. do: Pliniusza Starszego (ok. 23-79, *Naturalis historia* II 77; IV 30), Solinusa (III w., *Collectanea rerum memorabilium* XXII), współczesnego św. Augustynowi Orozjusza (ok. 390-423, *Historia adversus paganos* I 2) i najwcześniejszego historyka brytyjskiego Gildasa Mądrego (ok. 516-570, *Liber querulus de excidio et conquestu Britanniae* 3); wiele jednak opisywanych elementów pochodzi od samego Bedy. Opis ma charakter idylliczny, podobny do opisu raju z Księgi Rodzaju: stworzenie pierwotnie było dobre i pozostałoby takie, gdyby ludzie byli cnotliwi, por. A. Crépin, SCh 489, 110, nota 1.

[2] W starożytności umieszczano Hiszpanię daleko na zachód, por. np. Tacitus, *De vita Iulii Agricolae* 10, ed. R. Till, Berlin 1976, 22: „Britania […] in occidentem Hispaniae obtenditur".

gość 800 mil[3], na szerokość 200 mil, linia brzegowa, nie licząc wystających w różnych miejscach przylądków, ma długość 48 razy 75 mil. Od południa sąsiaduje z Galią Belgijską. Najbliższym miejscem dla przeprawiających się tam jest miasto – port Rutubus. Anglicy teraz nazywają go niepoprawnie – Reptaceastir[4]. Z tego miejsca do Gessoricum[5], w kraju Morynów, jest 50 mil lub – jak wielu podaje – 450 stadiów[6]. Z drugiej strony [wyspy], gdzie zaczyna się bezkresny ocean, znajdują się wyspy Orkady.

Wyspa jest bardzo żyzna do uprawy płodów rolnych i drzew, odpowiednia do hodowli bydła i zwierząt pociągowych, także w niektórych miejscach uprawia się winorośl. Ziemia ta, pełna różnego rodzaju ptactwa lądowego i morskiego, słynie z obfitości ryb w rzekach i strumieniach, szczególnie z łososia[7] i węgorza. Łowi się foki, delfiny i wieloryby. Oprócz tego występuje tam wiele skorupiaków, w tym małże. Mają często w sobie perły[8] wszystkich kolorów, to jest czerwone, purpurowe, szafirowe, ciemnozielone, a szczególnie białe. Występują tam również, dość obficie, pewne ślimaki, z których otrzymuje się szkarłatny barwnik. Kolor ten – bardzo ładny – nigdy nie blednie pod wpływem słońca, ani nie szkodzi mu deszcz, lecz z czasem ma zwyczaj stawać się bardziej wyrazisty. Na wyspie występują źródła wody słonej i ciepłej, które odpowiednio przygotowane w gorących łaźniach służą do kąpieli dla ludzi każdego wieku i płci. Woda, jak mówi św. Bazyli[9], staje się nie tylko ciepła, przepływając przez pewne metale, ale wręcz gorąca. Wyspa bogata jest w metale, jak miedź, żelazo, ołów, srebro; rodzi także kamień gagat godny pożądania; jest to czarny kamień, który, wrzucony do ognia, pali się. Rozpalony odpędza węże. Rozgrzany potarciem przyciąga rzeczy przyłożone do niego, tak jak bursztyn. W przeszłości na wyspie było 28 miast[10], prócz tego niezliczona liczba twierdz, zaopatrzonych w bardzo mocne mury, wieże, bramy i przedmurza[11].

I dlatego, że leży prawie pod samym biegunem północnym, ma latem jasne noce, tak że często oglądający to w środku nocy pytają, czy jest to zmierzch dnia poprzedniego, czy też już brzask dnia następnego, ponieważ słońce nie

---

[3] Łac. *passus* (krok podwójny = 5 stóp) – rzymska miara długości wynosząca 1, 48 m; *mille passus* (mila = 1000 kroków) – miara długości wynosząca 1480 m.

[4] Łac. *Rutupae* lub *Rutupiae* – dziś Richborough, miasto w hrabstwie Kent.

[5] Gessoriacum – potem nazwane przez Rzymian (od Konstantyna I) Bononia lub Bolonia – dziś Boulonge-sur-Mer we Francji.

[6] Łac. *stadium* (stadion = 625 stóp) – rzymska miara długości wynosząca 184,81 m. Być może Beda znał *Itinerarium Antonini Augusti*, por. A. Crépin, SCh 489, 111, nota 5.

[7] Lub też szczupak.

[8] Por. Tacitus, *De vita Iulii Agricolae* 12, ed. Till, s. 24-26: „Subfusca ac liventia".

[9] Por. Basilius Caesariensis, *Hexaemeron* IV 6.

[10] Należały do nich rzymskie miasta takie jak Eboracum, Camalodunum, Deva itp., por. Julius Caesar, *De bello Gallico* V 21, ed. W. Haynel, Berlin 1915, 103: „Oppidum autem Britanni vocant cum silvas impeditas vallo atque fossa munierunt".

[11] Dosłownie: „rygle".

zachodzi na długo poza horyzont, lecz wschodzi bliżej północnej strony. Stąd dni w lecie są bardzo długie, tak jak i noce w zimie. Wtedy słońce udaje się z pewnością w rejony Libii[12] i ciemność trwa przez 18 godzin. W ten sposób noce są tam bardzo krótkie, a w zimie dnie mają tylko sześć równonocnych godzin, podczas gdy w Armenii i Italii i pozostałych krajach o tej samej szerokości geograficznej najdłuższy dzień trwa 15 godzin, a najkrótszy 9 godzin[13].

Obecnie na wyspie występuje pięć języków – tak jak liczba ksiąg, w których zostało spisane Prawo Boże – jedna i ta sama mądrość o najwyższej prawdzie poznawana i wyznawana. Są to języki: Anglów, Brytów, Szkotów i Piktów oraz łacina[14], która z powodu rozważania Pisma, stała się wspólna dla wszystkich pozostałych.

Na początku wyspę zamieszkiwali tylko Brytowie, od których wzięła ona swoją nazwę. Ci przybyli z rejonu Armorica[15] i – jak mówi się – zajęli dla siebie południową część lądu. I gdy objęli w posiadanie większą część wyspy poczynając od południa, zdarzyło się, że Piktowie ze Scytii[16] na kilku niewielkich okrętach wypłynęli na ocean i gnani wiatrem przybyli do Irlandii (poza terytorium Brytanii) i wysiedli na północnym jej brzegu. Tam spotkawszy plemię Szkotów[17] poprosili ich, aby mogli się w tych okolicach osiedlić, lecz nie otrzymali pozwolenia. Irlandia, po Brytanii, jest największą wyspą ze wszystkich, leży od Brytanii na zachód; lecz o ile w kierunku północnym nie jest tak długa, o tyle na południu rozciąga się daleko poza granice wyspy, sięgając aż do północnej części Hiszpanii, od której oddzielona jest tylko szeroką wodą.

---

[12] Kontynent afrykański był dawniej nazywany Libią.

[13] Dane te zostały zaczerpnięte z *Naturalis historia* (II 186) Pliniusza Starszego, i mogą być w pewnym sensie świadectwem zamiłowania Bedy do astronomii, tym bardziej, że to zagadnienie porusza również w swym *De ratione temporum* 32-33. Eratostenes z Cyreny (ok. 276 prz. Chr.) jako pierwszy wyznaczył obwód ziemi i narysował linie z równikiem.

[14] Językiem Anglów mówiły różne grupy etniczne przybyłe w V w. z kontynentalnej części Germanii. Pozostałymi trzema posługiwały się ludy okupujące Brytanię: brytyjskim ludy na południe od muru Hadriana (grupy celtyckie z Walii i Kornwalii) (por. niżej nota 48), szkockim mówili Irlandczycy, którzy osiedlili się na zachodnim wybrzeżu (dzisiejsza Szkocja). Szkoci u Bedy oznaczają zawsze Irlandczyków, choć sam na oznaczenie Irlandii używa też zamiennie terminu Hibernia. Język Piktów był zapewne jakąś formą języka celtyckiego, z którego niewiele się zachowało; łacina natomiast jest dołączona jako język Kościoła, nie zaś jako język oddzielnego ludu Brytanii, por. A. Crépin, SCh 489, 114, nota 2.

[15] Por. Julius Caesar, *De bello Gallico* VII 75, ed. Haynel, s. 193: „universis civitatibus, quae Oceanum attigunt … Aremoricae appellantur". Nazwa ta pierwotnie oznaczała tereny leżące wzdłuż płn.-zach. wybrzeża Galii, od Sekwany do Loary, później została zawężona do terenów obecnej Bretanii.

[16] Miejsce pochodzenia Piktów jest mocno dyskusyjne. Beda najprawdopodobniej myli tutaj Scythię ze Scandią, łacińską formy staroangielskiej nazwy (Scedenig lub Scedenland) dla południowej części Półwyspu Skandynawskiego. Dlatego też zapisał, że Piktowie pochodzą ze Scytii. W irlandzkiej tradycji, którą Beda mógł znać, Piktowie pochodzili z Tracji, por. *Bede's Ecclesiastical History*, ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors, Oxford 1969, 17, nota 3.

[17] Nazwa zastosowana przez Bedę do wszystkich mieszkańców Irlandii, lecz prawdopodobnie odnosi się do plemienia Antrim.

Do tej wyspy, żeglując na statkach, przybyli Piktowie, jak powiedzieliśmy, i zażądali dla siebie miejsca na osiedlenie. Szkoci odpowiedzieli, że wyspa jest za mała dla dwóch narodów. Możemy – mówią – dać wam dobrą radę, co możecie uczynić. Znamy inną wyspę, leżącą na wschodzie niedaleko od naszej, którą często z daleka możemy widzieć w pogodny dzień. Jeśli zechcecie tam się udać, możecie się tam osiedlić, a jeśli ktoś się wam przeciwstawi, to my przyjdziemy na pomoc. I tak udając się do Brytanii Piktowie zasiedlili północną część wyspy, albowiem południową zajęli Brytowie. Ponieważ Piktowie nie mieli żon, poprosili Szkotów, aby dali im swoje córki za żony. Ci zgodzili się pod tym warunkiem, że – ta rzecz jest wątpliwa – wybiorą sobie króla z linii żeńskiej, a nie męskiej; to zachowało się u Piktów do dziś[18].

W Brytanii, po Brytach i Piktach, na terenach zajętych przez tych ostatnich, osiedlili się Szkoci. Przybyli oni z Irlandii pod wodzą Reudy. Tereny, które zamieszkują do dzisiaj[19], zdobyli sobie albo przyjaźnią, albo bronią. Od imienia ich wodza, aż do chwili obecnej nazywani są „Dalreudini”[20], bowiem w ich języku „daal” oznacza część.

Irlandia[21], mimo takiej samej szerokości, przewyższa Brytanię zdrowym i ciepłym klimatem, tak bardzo, że śnieg rzadko pozostaje tam dłużej niż trzy dni. Nikt z powodu zimy nie kosi siana latem, ani nie buduje zagród dla bydła. Nie widzi się tam żadnego pełzającego płaza, ani nie żyje tam żaden wąż. Wiele razy przywożono tam statkami z Brytanii węże, ale wkrótce ginęły, kiedy po zawinięciu okrętu do portu poczuły zapach tej ziemi. Prawie wszystko, co z tej wyspy pochodzi, chroni przed trucizną. Widzieliśmy, jak kilku pogryzionych przez węże wypiło dodane do wody i wymieszane listki drzew zerwane[22] na Irlandii. Natychmiast cała siła jadu została powstrzymana, a opuchlizna ciała ustąpiła. Wyspa bogata w mleko i miód, nie brakuje wina, ryb i ptactwa, oprócz tego jest znana z polowań na jelenie i sarny. To jest mianowicie ojczyzna Szkotów[23]. Z niej wyszli – jak powiedzieliśmy – i stali się trzecim ludem po Brytach i Piktach.

---

[18] Por. Tacitus, *De origine et situ Germaniae* 20, ed. E. Fehrle – R. Hünnerkopf, Heidelberg 1959[5], 34: „Sororum filiis idem apud avunculum qui apud patrem honor”.

[19] Zachodnie wybrzeże Szkocji.

[20] Ok. poł. V wieku, w północno-wschodniej części Ulsteru z królestwa Dalriady powstała w Argyll i na zachodnich wyspach (dzisiejsze Hebrydy Wewnętrzne) osada, która nosiła taką samą nazwę. Pod koniec VI wieku, pod przywództwem swego króla Aedana, opanowali prowincje Piktów między Forth i Tay. Ok. 850 r., Kenneth Mac Alpin, król Dalriady, podbił całe królestwo Piktów. Beda myli V-wiecznego zdobywcę szkockiej Dalriady z III-wiecznym założycielem dynastii Cairbre Riada. Słowo „dal” oznacza łąkę lub dolinę; Beda pomylił go najprawdopodobniej ze staroangielskim „doel”, które oznacza „część”, por. *Bede's Ecclesiastical History*, s. 18-19, nota 1; A. Crépin, SCh 489, 118, nota 1.

[21] Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* IV 102.

[22] Por. tamże XXV 6, ed. W.H.S. Jones, London 1956, 150: „herba quae appellatur britannica, non nervis et oris malis salutaris, sed contra anginas quoque et contra serpentes”.

[23] W czasach Bedy *Szkocja* znaczyła – Irlandia, por. wyżej nota 13.

Jest tam bardzo wielka zatoka morska[24], która od dawnych czasów rozdziela lud Brytów od Piktów. Od zachodu wchodzi ona głęboko w ląd. Tam znajduje się do dziś dobrze obwarowane miasto Brytów, które zwie się Alclyde[25]. Szkoci zaś przybywając od strony północnej zatoki zbudowali tam sobie nową ojczyznę.

I 2. ***W jaki sposób Gajusz Juliusz Cezar jako pierwszy z Rzymian dotarł do Brytanii***[26]. Do czasów Gajusza Juliusza Cezara Brytania była Rzymianom nieznana[27], wcześniej bowiem do niej nie dotarli. W 693 roku od założenia Miasta – a w roku 60 przed Wcieleniem Pańskim – Juliusz Cezar pełnił urząd konsula wraz z Lucjuszem Bibulusem[28]. Prowadził wówczas wojnę przeciw Germanom i Galom, których dzieliła tylko rzeka Ren, i doszedł do kraju Morynów, skąd do Brytanii jest najkrótsze i najbliższe przejście.

Cezar przygotował flotę składającą się z blisko 80 okrętów transportowych i lekkich oraz popłynął do Brytanii. Tam, najpierw zmęczony ciężką walką, potem zaskoczony sztormem, stracił nie tylko znaczną część floty i niemało pieszych, ale także prawie całą jazdę. Powróciwszy do Galii, odesłał legiony na leże zimowe i rozkazał zbudować 600 łodzi obydwu rodzajów. Na tych okrętach wczesną wiosną ponownie przypłynął do Brytanii. Gdy ciągnął z wojskiem na wroga, okręty stojące na kotwicach – szarpane burzą, uderzając jeden o drugi, lub wyrzucone na brzeg – zostały rozbite. Czterdzieści łodzi uległo całkowitemu zniszczeniu, pozostałe z wielkim trudem naprawiono.

W pierwszym starciu Brytowie zwyciężyli jazdę Cezara, zginął tam także trybun Labienus[29]. W powtórnej walce Cezar, wielce narażając swoich, zmusił pokonanych Brytów do ucieczki. Stąd dotarł do rzeki Tamizy. Po drugiej stronie tej rzeki licznie zgromadzili się wrogowie pod wodzą Cassobellaunusa[30], którzy brzeg rzeki oraz prawie cały bród zabudowali pod wodą ostrymi palami. Pozostałości po tych palach widoczne są do dzisiaj[31]: każdy z nich, niemal

[24] Zatoka Fith of Clyde.

[25] Dzisiejsza nazwa – Dumbarton, miasto w Szkocji.

[26] W tym rozdziale Beda opiera się na Orozjuszu (*Historia adversus paganos* VI 7, 1-3; 9, 2; 10, 1).

[27] Pobrzmiewa tutaj echo słów Tertuliana (*Adversus Iudaeos* 7, 4, CSEL 70, 272-273, tłum. W. Myszor, PSP 29, 193): „Czy w kogoś innego uwierzyły pogańskie narody, jeśli nie w Chrystusa, który już przyszedł? Komu mianowicie uwierzyły inne narody, «Partowie i Medowie, Elamici [...]» (Dz 2, 9-11) i Żydzi w Jerozolimie oraz pozostałe narody [...] różne ludy Galów, już całkiem poddane Chrystusowi ,a niedostępne dla Rzymian miejsca Brytów, Sarmatów, Daków, Germanów, Scytów oraz wielu oddalonych narodów, prowincji i wysp nam nieznanych, a których prawie nie da się wyliczyć?”.

[28] Poprawne daty to: 695 od założenia Rzymu i 59 przed narodzeniem Chrystusa, wtedy bowiem przypada konsulat Cezara i Bibulusa. Ekspedycja Cezara do Brytanii miała zaś miejsce w 55-54 r. przed narodzeniem Chrystusa.

[29] Beda idąc za Orozjuszem (*Historia adversus paganos* VI 9, 2) popełnia błąd, w rzeczywistości bowiem trybunem tym był Q. Laberius Durus, a nie T. Atius Labienus, por. Julius Caesar, *De bello Gallico* V 15.

[30] Według Juliusza Cezara (*De bello Gallico* V 20) wódz ten nazywał się: Cassivellaunus.

[31] Pozostałości po tych palach zostały odkryte w miejscowości Halliford, blisko Brentford, por.

grubości ludzkiego uda, oprawiony w ołów, tkwił mocno osadzony w dnie rzeki. Rzymianie dostrzegli jednak zasadzkę i jej uniknęli.

Barbarzyńcy, nie mogąc wytrzymać naporu legionów, skryli się w lasach i stamtąd uporczywie nękali Rzymian częstymi wypadami. Tymczasem najbardziej obronne miasto Trynowantów[32] wraz z dowódcą Androgiusem poddało się Cezarowi, dając mu 40 zakładników. Podobnie postąpiło wiele innych miast, zawierając przymierze z Rzymianami. Cezar – z pomocą sprzymierzonych – po ciężkiej bitwie zajął w końcu miasto Cassobellaunusa, położone między dwoma bagnami, nadto umocnione otaczającymi je lasami i pełne wszelkich dóbr[33]. Następnie Cezar powrócił z Brytanii do Galii. Gdy tylko rozesłał legiony na leże zimowe, zewsząd osaczyły go nagłe rozruchy zbrojne[34].

I 3. ***Klaudiusz po raz drugi podbija Brytanię, zajmuje Orkady***[35]***, a Wespazjan podbija wyspę Wecta***[36]. W roku 798 od założenia Rzymu[37], Klaudiusz, czwarty cesarz po Auguście, chcąc pokazać się władcą użytecznym dla ojczyzny, szukał wszędzie wojny i zewsząd zwycięstwa. Przygotował też wyprawę do Brytanii, która – jak się wydawało – szykowała się do powstania, ponieważ Rzymianie nie oddali zbiegów[38]. Przeprawił się więc na wyspę, na którą nikt nie odważył się przybyć, ani przed Juliuszem Cezarem, ani po nim. Tam bez walki i bez rozlewu krwi, w ciągu kilku dni, odzyskał z powrotem większą część wyspy. Dołączył także wyspy Orkady, leżące na oceanie, poza Brytanią. Po sześciu miesiącach wrócił do Rzymu i swojemu synowi nadał imię Britanikus. Tę wojnę zakończył w czwartym roku swego panowania, to jest w 46 roku od wcielenia Chrystusa. W tym roku był bardzo duży głód w Syrii, przepowiedziany przez proroka imieniem Agabos, jak wspomniano w Dziejach Apostolskich (Dz 11, 28).

Wespazjan, który po Neronie zarządzał, został wysłany przez tegoż Klaudiusza do Brytanii[39], podbił wyspę Wecta, położoną blisko Brytanii od połu-

---

Th.R. Holmes, *Ancient Britain and the invasions of Julius Caesar*, Oxford 1907, 697.

[32] Według Juliusza Cezara (*De bello Gallico* V 20) miasto nosiło nazwę Mandubracius. Królestwo Trynowantów obejmowało tereny późniejszych hrabstw: Essex i część Middlesex.

[33] Ślady tej twierdzy można jeszcze zobaczyć na szczycie wzgórza Wheathampstead, na północ od St Albans.

[34] M.in. powstanie Ambioryksa w 54 r. przed Chrystusem.

[35] Według Tacyta (*De vita Iulii Agricolae* 10, 5), Orkady były odkryte i podbite przez Juliusza Agrikolę.

[36] Obecnie wyspa nosi nazwę Wright. Źródłem dla Bedy w niniejszym rozdziale jest Orozjusz (*Historia adversus paganos* VII 6, 1; 6, 9-10 i 6, 12) oraz Eutropiusz (*Breviarium ab Urbe condita* VII 14, 4 i 19).

[37] Poprawna data to 796 r. od założenia Rzymu i 43 r. od narodzenia Chrystusa.

[38] Według Diona Kasjusza (*Historia Romana* 60, 19) do wyprawy na Brytanię zachęcał Klaudiusza m.in. niejaki Bericus.

[39] Wspomniane przez Bedę postaci to cesarze rzymscy: Klaudiusz (41-54), Neron (54-68) i Wespazjan (69-79).

dnia. Ta rozciąga się od wschodu do zachodu na 30 tysięcy kroków, z północy na południe 12 tysięcy. Jej wschodnia część jest oddalona od południowego brzegu Brytanii – sześć mil, a zachodnia 3 mile. Neron następca Klaudiusza nie odważył się na zrobienie czegokolwiek na wyspie w sprawach militarnych. I dlatego wśród innych niezliczonych przeszkód, jakie napotkał w czasie swojego panowania omal nie stracił Brytanii; za jego panowania zostały zajęte i zburzone dwa główne miasta[40].

I 4. ***Król Brytów, Lucius, pisze prośbę do papieża Eleuterusa, by mógł zostać chrześcijaninem***[41]. W roku 156 od wcielenia Pańskiego, Marek Antoniusz Verus[42], czternasty cesarz po Auguście, wraz z bratem Aureliuszem Kommodusem[43] przejął władzę. W tym czasie Eleuterus[44], mąż święty przewodniczył Kościołowi rzymskiemu jako biskup. Do niego, Lucius, król Brytów, wysłał list prosząc, aby za jego pozwoleniem stał się chrześcijaninem[45]. Jego pobożna prośba została wysłuchana i Brytowie przyjętą wiarę zachowali, aż do czasów cesarza Dioklecjana, nietkniętą i nienaruszoną, a także pokój.

I 5. ***Jak Sewerus oddzielił odzyskaną część Brytanii wałem od pozostałej***[46]. W roku 189 od wcielenia Pana Sewerus Afrykańczyk pochodzący z trypolitańskiego miasta Leptis[47] objął władzę. Był on 17 cesarzem po Auguście i panował 17 lat[48]. Sewerus z natury surowy, prowadził wiele wojen, rządził imperium bardzo dzielnie lecz z mozołem. Zwycięzca wojen domowych, które to bardzo ciężkie miały miejsce za jego panowania, przybywa do Brytanii

---

[40] Według Tacyta (*Annales* XIV 11, 28) były to trzy miasta: Camalodunum (Colchester), Verulaminum (St Albans) i Londinium (Londyn). Beda czyni tu aluzję do ostatniego wielkiego zrywu ludności brytyjskiej przeciw panowaniu rzymskiemu – do powstania (61 r.) królowej Boudiki, która zdołała zjednoczyć różne plemiona Brytów przeciw Rzymianom.

[41] Źródłem dla Bedy jest tutaj Orozjusz (*Historia adversus paganos* VII 15, 1) i *Liber pontificalis* I (éd. L. Duchesne, Paris 1955, 136).

[42] Był to cesarz Marek Aureliusz († 180), który w rzeczywistości objął władzę cesarską w 161 r. po Chrystusie.

[43] Chodzi o Lucjusza Aureliusza Werusa, który zmarł w 169 roku.

[44] Najwcześniejsza możliwa data objęcia biskupstwa Rzymu przez papieża Eleutera to r. 171, Beda więc najprawdopodobniej pomylił Lucjusza Werusa z Lucjuszem Aureliuszem Komodusem, synem Marka Aureliusza, który panował wraz ze swym ojcem w latach 177-180.

[45] Najprawdopodobniej chodzi tutaj jednak o króla Edessy Lucjusza (panował w latach 179-216), a nazwa Britannia jest mylną interpretacją *Britium* (= *Birtha*, czyli forteca, zamek), najwcześniejsze bowiem świadectwa literackie istnienia chrześcijaństwa w Brytanii pochodzą z początku III (Tertullianus, *Adversus Iudaeos* 7, 4), a archeologiczne (mozaiki) z IV wieku, por. W. Levison, *Bede as historian*, w: *Bede: his life, times and writings*, ed. A.A. Hamilton Thompson, Oxford 1935 (repr. 1969), 135.

[46] Źródłem dla Bedy jest tutaj Orozjusz (*Historia adversus paganos* VII 17) i Wegecjusz (*Epitoma de re militari* I 24).

[47] Leptis Magna miasto w Afryce – dzisiejsza Lebda w Libii.

[48] W rzeczywistości Septymiusz Sewer panował w latach 193-211.

z powodu zdrady prawie wszystkich sprzymierzeńców. Tam po stoczeniu ciężkich i wielkich bitew postanowił odzyskaną część wyspy oddzielić od dzikich i barbarzyńskich plemion nie murem, jak niektórzy sądzą lecz wałem.

Mur bowiem jest zbudowany z kamienia, wał zaś, którym obóz jest obwarowany – aby odeprzeć siłę wroga – z darni wyciętej z ziemi i ułożonej wysoko, jakby mur. Przed wałem znajduje się rów z którego brano darń, a powyżej wbite są pale z bardzo mocnego drzewa. I tak Sewerus poprowadził, od morza do morza, rów oraz bardzo trwały wał umocniony licznymi wieżami[49]. Tam zachorował w mieście Eboracum[50] i umarł. Pozostawił dwu synów: Basianusa i Getę. Z tych Geta zginął osądzony jako wróg publiczny. Basianus przyjął imię Antoninus i stał się cesarzem[51].

Z języka łacińskiego przełożyła
Iwonna Salamonowicz-Górska – Warszawa, UKSW
wstęp, bibliografia i komentarz
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

[49] Chodzi o tzw. Mur lub Wał Hadriana (*Vallum Hadriani*), wzniesiony w latach 122-127 przez cesarza Hadriana w celu obrony przed Piktami. Umocnienia były poprowadzone ok 110 km (80 mil rzymskich) od Bowness nad zatoką Solvay do Wallsend nad rzeką Tyne. Mur Hadriana stracił na swym znaczeniu, gdy następca Hadriana, Antoninus Pius, wybudował na północ od niego nowe fortyfikacje, zwane Murem Antoninusa. Później jednak Rzymianie wyparci stamtąd powrócili na wał Hadriana, który odnowili w latach 205-208, co właśnie opisuje Beda, por. J.C. Bruce, *Handbook to the Roman Wall*, Newcastle upon Tyne 1957[8], 42, nota 1.

[50] Dzisiejsze miasto York.

[51] Geta i Bassianus mieli wspólnie sprawować władzę w Cesarstwie, jednak Geta został zamordowany w 212 r. przez swego brata Bassianusa, który stał się jedynowładcą – lepiej jest znany pod przydomkiem Karakalla (zginął również zamordowany w 217 roku).

VOX PATRUM 32 (2012) t. 57

SPRAWOZDANIA

1. „VOX PATRUM" I JEGO REDAKTOR KS. PROF. STANISŁAW LONGOSZ UHONOROWANI „FENIKSEM"

Dzielimy się radosną wiadomością, że „Vox Patrum" po ukazaniu się 56 tomów oraz jego twórca i redaktor ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, a także publikujące je od początku uniwersyteckie Wydawnictwo (Redakcja Wydawnictw) KUL, zostały uhonorowane 20 kwietnia FENIKSEM 2012 przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich podczas uroczystego otwarcia w Sali Wielkiej Zamku Królewskiego XVIII Targów Wydawców Katolickich w Arkadach Kubickiego w Warszawie. Kapituła Stowarzyszenia (w skład jury wchodzili: przewodniczący – ks. prof. dr hab. J. Sochoń UKSW, ks. dr R. Szpakowski – prezes zarządu Stowarzyszenia Wydawców Katolickich, prof. dr hab. J. Malicki – dyrektor Biblioteki Śląskiej, dr I. Maruszewska – była dyrektor Wydawnictwa UAM w Poznaniu, prof. dr hab. T. Chuchulski UKSW, Krzysztof Ziemiec – redaktor i prezenter TVP) zaliczając czasopismo patrystyczne „Vox Patrum", wydawane od 1981 r. przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL do kategorii „seria wydawnicza" (inne kategorie: literatura, nauki kościelne, edytorstwo, książka dla dzieci, książka dla młodzieży, autor zagraniczny, tłumacz, publicystyka religijna, multimedia, myśl humanistyczna, mały feniks; ponadto nagrody główne: feniks złoty, diamentowy, specjalny), na dyplomie zarówno dla Wydawnictwa, jak i dla Redaktora umieściła (oprócz adresowej tytulatury) następujące słowa:

> **„Za wielotomową serię patrystyczną wydawaną przez Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL od 1981 roku. Czasopismo zaliczane do jednych z najznakomitszych w Europie. Gromadzi dokumenty, artykuły, przekłady i inne formy piśmiennictwa naukowego z dziedziny szeroko pojętej patrystyki i kultury chrześcijańskiej. O publikację na jego łamach zabiegają uczeni z wielu stron świata. To, jak się wydaje, firmowy znak całego środowiska polskich patrologów, filologów klasycznych i znawców chrześcijańskiej ortodoksji".**

Te słowa uznania podpisali na dyplomie prezes Stowarzyszenia Wydawców Katolickich ks. Roman Szpakowski SDB i przewodniczący jury ks. prof. dr hab. Jan Sochoń.

Każdy z laureatów oprócz ozdobnego dyplomu otrzymał małą metalową statuetkę ze wznoszącym się w powietrze ptakiem feniksem. Na postumencie statuetki dla ks. S. Logosza figuruje napis: ***"FENIKS < PRO AUCTORE > 2012. Nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich",*** dla Wydawnictwa KUL zaś: „*FENIKS 2012. Nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich"*.

Ogłoszenie listy laureatów FENIKS 2012 odbyło się, jak zaznaczono, w południe 20 kwietnia 2012 r. w Sali Wielkiej Zamku Królewskiego w Warszawie, w obecno-

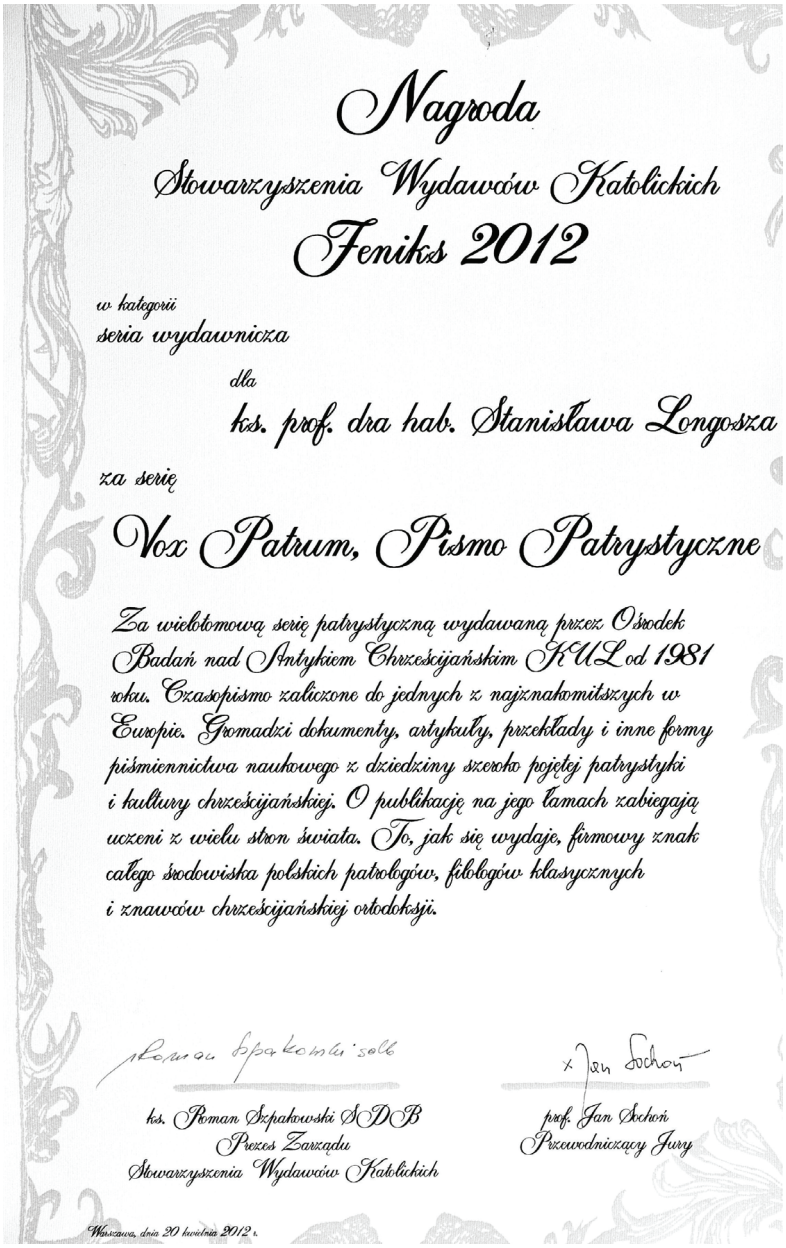
ści ks. kardynała Józefa Glempa, nuncjusza apostolskiego w Polsce ks. arcybiskupa Celestino Migliore, który dokonał otwarcia XVIII Targów Wydawców Katolickich, ks. arcybiskupa Henryka Hosera, który jako gospodarz powitał wszystkich zebranych w Sali gości, kilku miejscowych i zamiejscowych biskupów oraz przedstawicieli władz stołecznych i wydawnictw katolickich. Wręczenie natomiast nagród FENIKS 2012 odbyło się następnego dnia 21 kwietnia wieczór, podczas uroczystej gali w Bazylice Serca Jezusowego na warszawskiej Pradze. W wypełnionej po brzegi zaproszonymi gośćmi świątyni, umieszczeni na przednich siedzeniach laureaci, wywoływani wedle przyznanej kategorii, podchodzili po stopniach przed wielki ołtarz, gdzie przy stojącym po lewej stronie pulpicie prezenterka telewizyjna Jolanta Fajkowska przedstawiała kandydata i uzasadniała przyznany mu rodzaj nagrody, po prawej zaś stronie przewodniczący jury ks. prof. dr hab. J. Sochoń wręczał mu przy oklaskach całego kościoła dyplom i statuetkę FENIKSA, gospodarz ks. abp. H. Hoser składał mu gratulację, a stojąca obok dziewczynka bukiet róż. W odpowiedzi każdy z uhonorowanych laureatów mógł powiedzieć do mikrofonu kilka słów podziękowania. Ks. prof. S. Longosz m. in. powiedział: „W imieniu pracowników Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim gorąco dziękuję Stowarzyszeniu Wydawców Katolickich za przyznanie wydawanemu przez nas czasopismu „Vox Patrum" tak zaszczytnej nagrody – FENIKSA 2012. Jest ona niewątpliwie uznaniem i dowartościowaniem przeszło 30-letniej żmudnej, benedyktyńskiej, nierzadko w spartańskich warunkach, pracy niewielkiego, 2,5-osobowego zakładowego zespołu redakcyjnego. Dla mnie osobiście jest ona tym przyjemniejsza, że przypadła w roku Złotego Jubileuszu 50-lecia mojego kapłaństwa, którego niemała część też tej sprawie była poświęcona" (warto tu dodać, że ks. prof. S. Longosz był już wcześniej w 2005 r. odznaczony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski za propagowanie treści antyku chrześcijańskiego w kulturze polskiej). Całą tę uroczystość w Bazylice zakończył koncert pt. „Bogu na chwałę, ludziom ku radości" w wykonaniu Białołęckiej Orkiestry Kameralnej „Romantica" wraz z solistami Teatru Wielkiego w Warszawie i Opery Warszawskiej.

Przyznawana nieprzerwanie od 1999 r. przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich doroczna nagroda FENIKS ma za cel „promowanie i wyróżnianie wartościowych publikacji, które traktują o katolicyzmie lub przez swą wymowę pozytywnie ukazują wartości chrześcijańskie". Feniks – to legendarny ptak, który wedle mitologii greckiej miał żyć w Etiopii kilkaset lat, po czym miał nagle spalać się na stosie, by szybko z popiołów powstać na nowo i tak odmłodzony zjawiać się w egipskim Heliopolis. W literaturze wczesnochrześcijańskiej stał się symbolem Zmartwychwstałego Chrystusa, który zwycięsko powstał z żaru cierpień i śmierci (por. H. Wójtowicz, *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 4:1984, z. 6-7, 376-383). Feniks zatem w odniesieniu do wydawnictw katolickich i Targów Wydawców Katolickich, które co roku odbywają się w oktawie Wielkanocy, ma przypominać wydawcom o ich misji i o celu, jakim ostatecznie jest Zmartwychwstały Chrystus. W roku 2012 o nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich ubiegało się aż 59 wydawców, którzy zgłosili ponad 250 tytułów, nagrodzono zaś niemal 40 autorów, wydawnictw i publikacji w 11 kategoriach. Rok ten był wyjątkowo pomyślny dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdyż kilka związanych z nim osób lub instytucji zostało w nim właśnie w ten sposób nagrodzonych lub wyróżnionych, a mianowicie (oprócz „Vox Patrum"): emerytowany ks. prof. dr hab. J. Kudasiewicz – *Feniks złoty*, emery-

towany prof. dr hab. S. Sawicki – *Feniks diamentowy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu za „Encyklopedię filozofii polskiej" pod red. A. Maryniarczyka – *Feniks specjalny*, Wydawnictwo KUL za książkę „Satyr i nimfa, Bajka o złotym grzebyku" Bolesława Leśmiana – *wyróżnienie* w kategorii edytorstwa. W związku z tą okolicznością Biblioteka Uniwersytecka KUL zorganizowała wystawę (8 V - 31 VII) prezentującą dokumentację dotychczas przyznanych Uczelni *Feniksów* (zob. M. Augustyniak – A. Zmorzanka, *Feniksy 2012 w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*, „Przegląd Uniwersytecki" 2012, nr 5, s. 22).

Redakcja „Vox Patrum"

Feniks „Pro Auctore 2012", nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich.



Nagroda

Stowarzyszenia Wydawców Katolickich

Feniks 2012

w kategorii
seria wydawnicza

dla

ks. prof. dra hab. Stanisława Longosza

za serię

Vox Patrum, Pismo Patrystyczne

Za wielotomową serię patrystyczną wydawaną przez Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL od 1981 roku. Czasopismo zaliczone do jednych z najznakomitszych w Europie. Gromadzi dokumenty, artykuły, przekłady i inne formy piśmiennictwa naukowego z dziedziny szeroko pojętej patrystyki i kultury chrześcijańskiej. O publikację na jego łamach zabiegają uczeni z wielu stron świata. To, jak się wydaje, firmowy znak całego środowiska polskich patrologów, filologów klasycznych i znawców chrześcijańskiej ortodoksji.

ks. Roman Szpakowski SDB
Prezes Zarządu
Stowarzyszenia Wydawców Katolickich

prof. Jan Sochoń
Przewodniczący Jury

Warszawa, dnia 20 kwietnia 2012 r.

Bazylika Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie,
wręczenie „Feniksa” ks. prof. Stanisławowi Longoszowi

Bazylika Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie,
wręczenie „Feniksa” ks. prof. Stanisławowi Longoszowi

Bazylika Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie,
siedzą od lewej: ks. prof. M. Starowieyski, ks. prof. S. Longosz, prof. S. Sawicki

2. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM W ROKU AKADEMICKIM 2011/2012

W roku akademickim 2011/2012 miało miejsce 8 posiedzeń Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim; miały one zasięg krajowy. Zgodnie z wieloletnią tradycją, odbywały się w każdy trzeci czwartek miesiąca o godz. 18.00. Ich uczestnicy spotykali się w Collegium Norwidianum w sali 208.

Pierwsze posiedzenie, które odbyło się 27 X, zgromadziło 21 osób, a przewodniczył mu ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz. Dnia tego zostały przedstawione sprawozdania uczestników dwóch międzynarodowych kongresów: prof. dr hab. Piotra Kochanka (KUL) i ks. dr Marcina Wysockiego (KUL). Jako pierwszy wystąpił prof. P. Kochanek, który zdał relację z ***XXII Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantyńskich w Sofii: 22-27 VIII 2011*** (publikowane w: VoxP 31: 2011, t. 56, 942-951). Prelegent na wstępie krótko omówił historię kongresów, których początki sięgają 1924 r., kiedy to 14-20 kwietnia w Bukareszcie odbył się pierwszy z nich. Następnie przeszedł do relacji z Kongresu XXII, który miał miejsce 22-27 VIII 2011 w gmachu głównym Uniwersytetu Sofijskiego im. św. Klemensa Ochrydzkiego. Charakteryzując jego uczestników, Prelegent stwierdził, iż wzięło w nim udział 1106 osób, reprezentujących 46 krajów, zaś najliczniejsze reprezentacje stanowiły ekipy Grecji (175 osób), Bułgarii (130) i Rosji (94). Następnie przedstawił strukturę Kongresu: posiedzenia odbywały się w 7 sesjach plenarnych, poprzedzonych „sesją otwierającą" i przy „okrągłych stołach", których było 39, zaś językiem dominującym był język angielski. Charakteryzując tematykę, zwrócił uwagę na 7 grup tematycznych sesji plenarnych, w których omawiano: (1) oddziaływanie kultury bizantyńskiej, (2) fenomen góry Atos, (3) znaczenie miasta, (4) rozumienie wolności i jej granic, (5) rolę morza w handlu, (6) rozumienie sacrum w teologii i sztuce, (7) perspektywy bizantynistyki. Ostatnią kwestią, na jaką zwrócił uwagę prof. P. Kochanek, było uczestnictwo Polaków. Powiedział, iż było 38 reprezentantów (4 z ośrodków zagranicznych) oraz 35 wystąpień: w sesji plenarnej – 1, w posiedzeniach „okrągłych stołów" – 12 i w kategorii „wolnych komunikatów" – 22. Dane te – podsumował Prelegent – uplasowały nas w średniej statystycznej. Ks. dr M. Wysocki (KUL) natomiast mówił o swoich wrażeniach z ***XVI Międzynarodowego Kongresu Patrystycznego w Oksfordzie: 8-12 VIII 2011*** (zob. jw., s. 938-942). Na wstępie podał kilka danych statystycznych: było 900 uczestników, w tym 12 Polaków (z kraju przyjechali poza ks. M. Starowieyskim, wielokrotnym uczestnikiem kongresów oksfordzkich, ks. A. Jasiewicz, M. Jankowiak, D. Kurek-Chomycz, ks. M. Mejzner, ks. L. Misiarczyk, R. Toczko, R. Wiśniewski, ks. M. Wysocki i W. Witkowiak zaś z Francji: ks. P. Paciorek i ks. J. Grzywaczewski), 18 wykładów plenarnych, 474 komunikatów, 60 warsztatów. Wszystkie spotkania – powiedział – odbywały się w Examination School, zaś wykłady: inaugurujący (Guy Stroumsa: *Athens, Jerusalem, Mecca, the patristic crucible of the Abrahamic religions*) i zamykający Kongres (Averil Cameron: *Can Christians do dialogue?*) został wygłoszony w kościele uniwersyteckim St. Mary the Virgin. Prelegent podkreślił, iż szczególnie cenne były mniej oficjalne spotkania, dające możliwość prywatnych rozmów z badaczami z różnych ośrodków naukowych na świecie. Na koniec poinformował, iż podczas Kongresu odbyło się również posiedzenie członków AIEP, na którym wybrano nowe

władze. Po tych dwóch wystąpieniach, głos zabrał prof. S. Longosz, który odnosząc się przede wszystkim do relacji ks. M. Wysockiego zauważył m.in., iż dawniej na kongresach oksfordzkich dopuszczalne były wszystkie języki kongresowe, podczas gdy obecnie językiem wiodącym jest angielski.

Drugie posiedzenie odbyło się 17 XI, zaś prelekcję, której wysłuchało 17 osób, wygłosił dr Stanisław Ducin (UMCS). Przedstawił on temat: ***Miles – homicida? Moralność a obowiazek w perspektywie żołnierza rzymskiego***. Zebraniu – na prośbę ks. prof. S. Longosza – przewodniczył prof. dr. hab. Dariusz Słapek (UMCS). Zaczynając swoje wystąpienie, S. Ducin powiedział, iż w badaniach nad stanem rzymskiego żołnierza rzadko uwzględnia się aspekt moralny, a jest to przecież zagadnienie bardzo ważne, gdyż żołnierzy poza obowiązkiem walki obowiązywały ściśle określone prawa. Stanowiły je: obowiązek wierności swoim dowódcom (cieszyli się oni często prawdziwym autorytetem, jak pokazuje to przykład obu Scypionów) oraz prawo do uczestnictwa w podziale łupów wojennych, co nie było zwykłym zaborem mienia, lecz nagrodą za udział w walce; Prelegent zwrócił uwagę, iż źródła nie oceniają tego negatywnie, lecz traktują jako naturalną konsekwencję zwycięstwa, choć obecnie niektórzy badacze uważają to za przejaw bandytyzmu. Według niego, prawdziwego problemu nie stanowili jednak żołnierze, będący w armii, lecz weterani, którzy nie byli dobrze przygotowani do życia w cywilu, dlatego robili to, co potrafili – zabijali i grabili. Następnie dr S. Ducin poruszył jeszcze cztery kwestie: (1) dezercji, która – według niektórych – sięgać miała aż 40%, choć, jak podkreślił, statystyka ta nie znajduje potwierdzenia w źródłach; (2) stosunku do ludności podbitej – od bardzo brutalnego (np. podczas zdobycia Nowej Kartaginy, według opisu Polibiusza) do łagodniejszego (przykład Marka Furiusza Kamillusa); (3) stosunku do państwa; (4) życia rodzinnego (do 197 r. istniał zakaz zawierania małżeństw, żołnierze legalizowali swoje związki po ukończeniu służby wojskowej). Po wykładzie głos zabrał prof. D. Słapek, który stwierdził, iż wypowiedź Prelegenta stanowi jedną z niewielu prób systematycznego ujęcia problemu. Z kolei dr Anna Zmorzanka (KUL) zapytała o status potomstwa zrodzonego z nieformalnego związku żołnierza. Natomiast dr Maciej Rajewski (UMCS) zauważył, że w referacie przeciwstawione zostały moralność i powinność, gdy tymczasem można je było pogodzić. Odpowiadając na ten głos, Prelegent stwierdził, iż przykład działalności Cycerona w Cylicji pokazuje, że konflikt taki często jednak istniał.

Trzecie posiedzenie miało miejsce 16 XII i zgromadziło 21 uczestników. Wysłuchali oni wykładu dr. Wojciecha Bejdy (Lublin) nt. ***Rzeź niewiniątek z perspektywy historyka okresu Drugiej Świątyni***. Punktem wyjścia wystąpienia była – znajdująca się w Ewangelii Dzieciństwa (Mt 2,16-18) – informacja o rzezi niewiniątek, dokonana w Betlejem na rozkaz Heroda. Prelegent postawił pytanie: czy przedstawione tam wydarzenia faktycznie miały miejsce? Do tych wątpliwości uprawnia – jak powiedział – brak informacji o nich w tekstach historycznych z tamtego okresu (np. u Józefa Flawiusza), zaś przedstawiona przez neoplatońskiego filozofa Makrobiusza w *Saturnaliach* wypowiedź (”*Dowiedziawszy się, że pośród małych dzieci, które kazał w Syrii zamordować Herod ...*”) pochodzi z czasów późniejszych. Jeśli zatem rzezi chłopców nie było, to jak należałoby traktować przekaz Mateusza? Dr W. Bejda, powołując się na opinię badaczy, stwierdził, iż może on być – modelowanym na przekazach starotestamentowych – „przełożeniem” historii Mojżesza (Wj 1,15-16; 2,1 nn). Z drugiej jednak strony może tutaj chodzić o mało znany fakt (i to o wymiarze

lokalnym) z życia Jezusa. W konkluzji Prelegent stwierdził, że on sam uważa, iż rzeź niewiniątek mogła mieć miejsce. Po referacie pierwszy zabrał głos ks. prof. S. Longosz, który zauważył (powołując się na artykuł P.L. Maiera – *Herod and the Infants of Bethlehem*), że większość biblistów uznaje przekaz o rzezi za fałszywy. Po nim wystąpił ks. prof. Antoni Paciorek – biblista (KUL), który zauważył, że Ewangelia Dzieciństwa została napisana przez bliżej nieznanego autora jako midrasz hagadyczny o charakterze chrystologicznym, jednakże bardzo trudno jest ocenić jego wartość historyczną, bowiem nie ma żadnego dokumentu, który potwierdzałby lub zaprzeczał istnienie takiego faktu, z drugiej jednak strony – dodał – należałoby zastanowić się nad wątkiem ucieczki do Egiptu i zapytać: dlaczego była ona konieczna? Z kolei dr Maciej Rajewski (UMCS) zauważył, iż rzeź niewiniątek wpisała się „w całą logikę działania Heroda", zaś dr A. Zmorzanka (KUL) dodała, iż podobnego argumentu użył J. Homerski, stwierdzając, iż za historycznością rzezi przemawia 10 ostatnich lat rządów Heroda; natomiast dr S. Ducin (UMSC) dopowiedział, iż niektórzy badacze podejrzewają Heroda o chorobę psychiczną. Prof. D. Słapek (UMCS) dodał, iż rzeź niewiniątek z punktu historycznego jest mało istotna, natomiast z punktu teologicznego jest bardzo ważna. Na koniec podniesiono kwestię liczby zamordowanych chłopców: ks. S. Longosz zwrócił uwagę, iż według tradycji ormiańskiej zginęło ich aż 144000, zaś według współczesnych badaczy mogło ich być od 20 do 25. Na zakończenie spotkania ks. prof. S. Longosz, przewodniczący zebraniu, złożył wszystkim zebranym życzenia świąteczne i noworoczne.

Czwarte posiedzenie, które odbyło się 19 I, stanowiło zarazem pierwsze spotkanie Komisji w nowym 2012 roku. Uczestniczyło w nim 17 osób. Prelegentem był ks. dr Grzegorz Baran (KUL), który przedstawił temat: ***Na styku kultur: Centon Proby – historia biblijna opowiedziana słowami Wergiliusza***. Na początku wyjaśnił, iż centon (od łac. *cento* – płaszcz uszyty z kawałków) był poematem skomponowanym z cytatów z utworów znanych poetów (definicję podał Izydor z Sewilli). Ks. G. Baran podkreślił, iż gatunek ten oceniany był negatywnie, zaś do najbardziej znanych należały homerocentony i wergilocentony; w Rzymie układano je nadto z utworów Owidiusza i Lukana. Zwrócił też uwagę, że centony były bardzo popularne w renesansie i w okresie baroku, a w XX wieku stosowane były m.in. przez dadaistów. Następnie przedstawił postać Walerii Faltonii Proby, chrześcijańskiej poetki, pochodzącej z rodziny pogańskiej. O jej życiu – jak zauważył – wiemy niewiele. Udało się ustalić, iż urodziła się ok. 322 r., zaś zmarła ok. 370 r.; pochodziła z senatorskiej rodziny Probusów, a jej mąż i synowie również piastowali wysokie urzędy państwowe; wiadomo też, że gdy wychodziła za mąż, nie była jeszcze chrześcijanką. Była autorką dwóch dzieł: poematu historycznego, który nie zachował się (o jego istnieniu pisze sama poetka) i centonu, zachowanego w całości, który został napisany ok. 360 lub 365 roku. Prelegent zauważył, iż dzieło Proby różnie było oceniane: krytykował je Hieronim, natomiast Izydor z Sewilli (który potwierdza też autorstwo Proby) chwalił. Następnie ks. G. Baran omówił poemat, który poetka skomponowała z 694 heksametrów wziętych z Wergiliusza. Wyróżnił w nim trzy części: (1) wstęp (prawdopodobnie nie wyszedł spod pióra poetki), (2) tekst właściwy, którego treść zaczerpnięta została ze Starego i Nowego Testamentu i (3) inwokacja. Tematem utworu – jak powiedział – są: biblijne stworzenie świata, grzech pierworodny, potop oraz życie Jezusa. Na koniec Prelegent przedstawił krytykę dzieła z punktu teologicznego, zauważając, iż autorce trudno było słowami Wergiliusza oddać niektóre pojęcia (np. raju, czy

krzyża Chrystusa). W dyskusji udział wzięli: ks. dr Grzegorz Wójcik (Rzeszów), ks. prof. Mariusz Szram (KUL) i prof. Bożena Wronikowska (KUL). Pytali m.in., czy Proba wprowadziła jakieś swoje wyrażenia; Prelegent odpowiedział, iż posługiwała się wyłącznie sformułowaniami Wergilego. Dyskutanci zastanawiali się też, dlaczego chrześcijanie pisali centony? Sami zasugerowali, iż być może chodziło o to, by te utwory trafiały również do pogan.

Piąte posiedzenie odbyło się 16 II. Przybyły na nie 43 osoby, które wysłuchały wykładu ks. prof. dr hab. Marka Starowieyskiego. Gościa powitał i posiedzeniu przewodniczył ks. prof. S. Longosz, który zauważył, iż prezentowany wykład pt. ***Zwierzęta w literaturze patrystycznej*** podejmuje temat bardzo aktualny; zaważył nadto, że człowiek starożytny żył bardzo blisko zwierząt, które służyły mu, ale były też dla niego zagrożeniem. Sam zaś Prelegent na wstępie zwrócił uwagę, iż podstawowym źródłem dla pisarzy chrześcijańskich była Biblia, która dużo mówi o zwierzętach; z tekstów biblijnych najważniejszy jest opis stworzenia z Księgi Rodzaju, według którego, zwierzę stanowiło element Bożego planu: zostało bowiem stworzone podobnie jak człowiek, miało mu służyć i żyć z nim zgodnie; tak było aż do grzechu pierworodnego, który stanowił katastrofę również dla zwierzęcia: stało się ono dzikie i złe. Następnie ks. M. Starowieyski zauważył, iż zwierzę pełniło w Biblii wieloraką funkcję: świadczyło o wspaniałości stworzenia – np. w Psalmie 104 (103), było też nośnikiem treści teologicznych (np. Baranek, Kozioł ofiarny). Kolejną grupę utworów, jakie omówił, stanowiły apokryfy Starego i Nowego Testamentu, martyrologia oraz żywoty świętych, pustelników i mnichów. Z apokryfów starotestamentowych wyróżnił *Księgę Henocha* z jej symboliką zwierzęcą (np. orła oraz poszczególnych zwierząt w przedstawionej tam historii świata), z nowotestamentowych zaś Ewangelie, wskazując na te, które przedstawiają noc Bożego narodzenia („gdy całe stworzenie zastyga w bezruchu"). Omawiając martyrologia i żywoty, zwrócił uwagę na motyw cudów dokonywanych nad zwierzętami, które wobec świętości człowieka tracą swoją dzikość (np. w *Historii kościelnej* Euzbiusza zwierzę nie tylko nie czyni krzywdy męczennikom, ale nawet ich broni; choć staje się też znakiem działalności szatana przeciwko chrześcijanom), żyją z nim przyjaźnie i pomagają (np. w opowiadaniach o mnichach iroszkockich). Na koniec Prelegent zwrócił uwagę na heksamerony oraz na poezję IV i V w., w których pojawiają się opisy stworzenia zwierząt oraz na symbolikę zwierzęcą w poezji religijnej wczesnego średniowiecza (np. słowik jako Chrystus cierpiący); wspomniał też o egzemplach i bestiariach. Po prelekcji nastąpiła dyskusja. Dr Marcin Gabski (KUL) zapytał, czy w literaturze patrystycznej jest mowa o koniu; w odpowiedzi ks M. Starowieyski podał przykład z *Żywotu św. Kolumbana* oraz z *Moraliów* Grzegorza Wielkiego. Następnie głos zabrał prof. D. Słapek (UMCS), który zauważył, iż w pogańskiej literaturze łacińskiej bardzo mocno akcentowany jest stosunek zależności zwierzęcia. Problem ten podjął dr M. Jońca (KUL), który zauważył, że w literaturze starożytnej nie było żadnych wzmianek na temat praw zwierząt. W tym kontekście padło też pytanie (ks. A. Wilczyński), jak należałoby traktować ofiary ze zwierząt w Starym Testamencie? Prelegent odpowiedział, iż stanowiły one substytut człowieka. Na koniec ks. S. Longosz zapytał, czy Ojcowie Kościoła wykorzystywali egzempla? Prelegent stwierdził, że nie, gdyż takie zbiory pojawiły się dopiero we wczesnym średniowieczu.

Prelegentem szóstego posiedzenia (15 III), w którym uczestniczyły 22 osoby, był ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann, tematem zaś jego wystąpienia było

zagadnienie: ***„Zstąpił do piekieł" w nauczaniu św. Augustyna***. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. S. Lonosz, który już na wstępie skierował do Prelegenta pytanie, skąd formuła „zstąpił do piekieł" (*descendit ad inferos*) znalazła się w *Credo*? Ks. A. Eckmann wyjaśnił, iż jej biblijne uzasadnienie znajdują się w 1 Liście św. Piotra: „poszedł ogłosić zbawienie nawet duchom zamkniętym w więzieniu" (3, 19); podkreślił też, iż występuje ona w tekście łacińskim Apostolskiego Symbolu wiary w wersji starszej i młodszej (tzw. *textus receptus*), nie pojawia się natomiast w wersji greckiej. Dodał ponadto, że św. Augustyn tekst *Credo* zacytował w *Homilii* 213, jednak wyrażenia „zstąpił do piekieł" tam nie komentował. Uczynił to natomiast w *Liście* 164 (5, 14), wyjaśniając, iż Jezus chciał w ten sposób pomóc przynajmniej niektórym. Pozostaje natomiast kwestią otwartą, jak Augustyn rozumiał piekło? Prelegent zauważył, iż w *De civitate Dei* Biskup Hippony wskazał na dwa znaczenia: (1) otchłań i (2) Hades. Ks. A. Eckmann zwrócił też uwagę, że św. Augustyn pisał tam o uprzywilejowanych, którzy zostali wyprowadzeni z ciemności; byli to pogańscy filozofowie i poeci. Po wykładzie pierwszy zabrał głos dr H. Kowalski (UMCS), który przypomniał, iż u Wergiliusza świat podziemny jest zróżnicowany i poszczególne osoby przebywają w różnych jego strefach. Jak zatem należałoby rozumieć termin *infernum*?, i gdzie podążył Chrystus: do Hadesu, czy do Szeolu? Zastanawiając się nad tą kwestią, w konkluzji stwierdził, iż „świat zmarłych" i „piekło" to są dwie różne rzeczy. Następnie zabrał głos ks. prof. A. Paciorek (KUL), który zauważył, iż warto zwrócić uwagę na wypowiedź z Ewangelii Mateusza o tym, iż Syn Człowieczy pozostanie 3 dni i trzy noce w środku ziemi. Z kolei ks. prof. S. Longosz, wskazując na cytat z syryjskich *Didaskaliow*: „zstąpił do miejsca śmierci", zauważył, iż źródeł wyrażenia: „zstąpił do piekieł" mozna też szukać w tamtejszej tradycji. Na koniec głos zabrał mgr Roman Zając (KUL), który zapytał, jak Rufin i św. Augustyn odnieśli się do wersu 1P 3, 19.

W siódmym posiedzeniu, które odbyło się 19 IV, uczestniczyło 16 osób; przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, zaś prelekcję pt. ***Kodeks Gracjana skarbem Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*** wygłosił ks. dr hab. Krzysztof Burczak. Na wstępie Prelegent przedstawił osobę Gracjana. Powiedział, iż nie wiemy o nim nic pewnego, poza imieniem umieszczonym w samym kodeksie. Prawdopodobnie był to XII-wieczny prawnik: mnich Franciscus Gratianus (Johannes Gratianus) w klasztorze (co kwestionował A. Vetulani) św. św. Feliksa i Nabora w Bolonii i być może również wykładowca prawa na tamtejszym Uniwersytecie. Następnie ks. K. Burczak szczegółowo omówił strukturę dzieła, które znane jest pt.: *Decretum Gratiani*, *Decreta*, *Corpus decretorum***,** *Corpus canonum*, czy *Concordia discordantium canonum* (nazwał je tak sam autor). Składa się ono – jak powiedział – z trzech części. Pierwsza część to tzw. *distinctiones* (dystynkcje), czyli zasady, które były udowadniane przy pomocy tekstów źródłowych, podzielonych na kanony; wyróżnia się w niej 3 grupy zagadnień: (1) wstępne (dystynkcje 1-20), przedstawiające pojęcie i podział prawa kościelnego oraz jego źródła: prawo naturalne, prawo zwyczajowe i stanowione; (2) przepisy dotyczące duchownych: ich praw i obowiązków, predyspozycji do święceń, przeszkód i nieprawidłowości w święceniach, ich udzielanie (dystynkcje 21-80); (3) normy dotyczące biskupów, spraw materialnych duchownych i stosunków pomiędzy władzą świecką i kościelną (dystynkcje do 81 do 101). Druga część dzieła to tzw. *causae*, opisujące prawdziwe lub fikcyjne przypadki, wymagające prawnego rozstrzygnięcia na drodze odpowiednio stawianych pytań; dotyczą one kompetencji

sądownictwa kościelnego oraz postępowania sądowego, kościelnego prawa majątkowego, zakonnego i małżeńskiego; obszerny fragment stanowią przepisy pokutne – traktat o pokucie (łac. *tractatus de poenitentia*), który prawdopodobnie pochodzi od innego autora i jest późniejszym dodatkiem. Część trzecia składa się z pięciu *distinctiones*, podzielonych na kanony; znajdują się w niej m.in. przepisy o sakramentach świętych, dniach świętych, sakramentaliach i odpuście; pierwszą dystynkcję tworzy traktat o konsekracji kościoła (*de consecratione*), który prawdopodobnie również jest późniejszym dodatkiem do *Dekretu*. Następnie Prelegent przedstawił znaczenie Kodeksu, a także jego wpływ na rozwój prawa kanonicznego. Zauważył, iż *Kodeks* jest zbiorem prywatnym; jego zaś źródłem są kanony soborowe i synodalne (cytowane 762 razy), dekrety papieskie (cytowane 726 razy) oraz pisma patrystyczne; celem było uporządkowanie wcześniejszego ustawodawstwa kościelnego, co pomogło uniknąć fałszerstw (np. w IX w. w Galii fałszowano normy prawne) i przyczyniło się do wyodrębnienia nauki prawa kanonicznego jako samodzielnej dyscypliny teologicznej. W dyskusji pierwszy zabrał głos dr Arkadiusz Adamczuk (KUL), który w obszernej wypowiedzi omówił miniatury znajdujące się w egzemplarzu *Kodeksu Gracjana* ze zbiorów BU KUL. Natomiast ks. prof. S. Longosz zapytał, którzy Ojcowie Kościoła cytowani są w *Kodeksie*. Prelegent odpowiedział, iż Gracjan cytuje św. Augustyna (366 razy), św. Ambrożego (103 razy), Izydora z Sewilli (69 razy) i Grzegorza Wielkiego (56 razy).

Ostatnie, ósme posiedzenie, miało miejsce 17 V. Prelekcji, którą wygłosił ks. prof. dr hab. Mariusz Szram nt. ***W jakim ciele zmartwychwstaniemy? Stanowisko Tertuliana i Orygenesa***, wysłuchało 19 osób; przewodniczył zaś ks. prof. S. Longosz, który oddając głos Prelegentowi zaznaczył, że stopień trudności zagadnienia dorównuje problematyce trynitarnej. Ks. prof. M. Szram rozpoczął swoje wystąpienie od wskazania na bodźce tematyki podejmowanej przez autorów wczesnochrześcijańskich, jakimi było negowanie zmartwychwstania przez niektórych gnostyków. Przechodząc do poglądów Tertuliana, stwierdził, iż autor ten posługiwał się dwoma rodzajami argumentów uzasadniających prawdziwość zmartwychwstania. Pierwszym argumentem był fakt zmartwychwstania Jezusa, drugim fakt, iż ciało jest zaplanowanym, pozytywnym początkiem istnienia człowieka – podstawą jego życia. Przez zmartwychwstanie – kontynuował dalej Prelegent – Tertulian rozumiał powtórne wprowadzenie duszy do ciała i połączenie obu elementów; jego definicję podał m.in. w *De carne Christi*. Ks. M. Szram zwrócił też uwagę, iż pisarz ten o zmartwychwstałym ciele powiedział, że będzie ono to samo (tożsamość substancjalna), ale nie będzie takie samo, gdyż będzie to ciało duchowe (przemienione): nieskazitelne i nieśmiertelne (podobne do ciała anielskiego). Omawiając poglądy Orygenesa, Prelegent stwierdził, iż uważał on, że cechy (postać) ciała ziemskiego (np. ciężkość i tłustość) związane są z upadkiem. Nauczał (w związku z tym), że po zmartwychwstaniu ciało odrzuci te cechy, choć będzie stanowiło jakąś postać materii. Co zatem – według Orygenesa – decyduje, zapytał Prelegent, o tożsamości ciała? W odpowiedzi wskazał, iż o tożsamości bytu miały decydować trzy zasady: *ousia*, *logos*, *eidos somatikon* (wzorzec); sam Orygenes uważał, iż ta ostatnia nigdy nie może ulec zmianie. Uznał ponadto – jak powiedział ks. M. Szram – że ciała zmartwychwstałe będą eteryczne, ale ciała grzeszników będą cięższe i ciemne (będą obciążone jakąś pożądliwością). Na koniec Prelegent podjął jeszcze zagadnienia integralności ciała oraz jego kształtu. W dyskusji udział wzięli m.in. dr Ewa Osek

(KUL), dr A. Zmorzanka (KUL) – nawiązały do platońskiej koncepcji kształtu duszy, mgr Krystyna Wawryszuk (KUL) – zainteresowała się, czy teologia przedstawia kwestię zmartwychwstania w świetle paruzji Chrystusa, dr Marian Butkiewicz (UP) zapytał, czy Tertulian lub Orygenes spotkali się z przypadkiem śmierci klinicznej? Prelegent odpowiedział, iż Tertulian rozważał jedynie kwestię: czy dusza odłącza się od ciała od razu, czy też stopniowo. Dodał, iż autorzy chrześcijańscy podejmowali też problem, w jakim wieku zmartwychwstaniemy.

Na koniec ks. prof. S. Longosz podziękował wszystkim za całoroczne uczestnictwo w zebraniach i tradycyjnie poprosił o zgłaszanie tematów referatów na przyszły rok akademicki.

Anna Z. Zmorzanka

3. LIKWIDACJA MIĘDZYWYDZIAŁOWEGO ZAKŁADU BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL

Dnia 31 VIII 2012 r. decyzją Rektora KUL został zlikwidowany po 43 latach istnienia, jak wspomniano na wstępie, Międzywydziałowy Zakład (od roku 2006 – Instytut, od roku 2010 – Ośrodek) Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, zaś redakcja „Vox Patrum" przejęta została przez Instytut Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL. Od kilku lat wcześniej rozpowszechniano opinię, że międzywydziałowe zakłady, nieznane na innych Uczelniach (a na KUL-u było ich 12), jako rzekomo bezużyteczne i w utrzymaniu kosztowne, będą zamykane; rozpoczęto od Zakładu Antyku Chrześcijańskiego, wykorzystując okazję przejścia na emeryturę dwojga pracowników – jego dyrektora ks. prof. dra hab. Stanisława Longosza i sekretarza dr Alicji Stępniewskiej. Już nieco wcześniej Zakład Antyku został pozbawiony swej autonomii, gdyż podobnie, jak inne międzywydziałowe Instytuty naukowo-badawcze KUL, decyzją „Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, na podstawie § 21, ust. 1 Statutu KUL, na wniosek J.M. Księdza Rektora z dniem 1 VI 2010 r. został włączony w strukturę Wydziału Teologii... przekształcony w Ośrodek naukowo-badawczy ze zmienioną nazwą na: Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim" (Uchwała Senatu KUL z dnia 27 V 2010 roku). W czerwcu 2012 r. międzywydziałowe zakłady badań otrzymały z Działu Spraw Pracowniczych KUL zalecenie o przedstawieniu planu samofinansowania się, głównie w oparciu o fundusz badań statutowych, jako warunek przetrwania. Zakład Antyku nie był w stanie sprostać tym wymaganiom ze względu na zbyt małe dotacje finansowe, a z racji małej ilości pracowników etatowych, nie był w stanie podjąć grantów, gdyż zaniedbałby swą zasadniczą działalność naukową, zwłaszcza pełne redagowanie „Vox Patrum". W związku z tym Dyrektor Zakładu, za zgodą Rektora KUL, zwrócił się do Prezesa Towarzystwa Naukowego KUL z prośbą o przyjęcie Zakładu, identyfikującego się z Redakcją „Vox Patrum", pod patronat finansowy Towarzystwa, co by zapewniło dalszą jego działalność wraz z wydawaniem periodyku; uzyskał na to zgodę Prezesa ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna. Powiadomiony o tym fakcie specjalnym pismem Rektor KUL, przysłał na ręce dyrektora Zakładu ks. Stanisława Longosza decyzję o rozwiązaniu Zakładu. A oto ostatnie pisma procesu likwidacji Zakładu:

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Dział Spraw Pracowniczych
20-950 Lublin, Al. Racławickie 14
tel. +48 81 445 40 03 do 08, fax +48 81 445 40 71, e-mail: kadry@kul.pl

Lublin, 4 czerwca 2012 r.

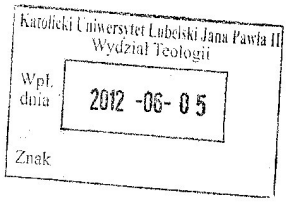
P.T. Dziekani Wydziałów

W związku z trudną sytuacją finansową Uniwersytetu, uprzejmie proszę o przedstawienie planu reorganizacji ośrodków badawczych i optymalizacji kosztów zatrudnienia.

Jednym z rozwiązań w tym zakresie jest przejęcie finansowania pracowników naukowych, zatrudnionych w ośrodkach, przez wydział z funduszu badań statutowych (dotacja bazowa).

Proszę o przedstawienie propozycji rozwiązań w tym zakresie w nieprzekraczalnym terminie do 22 czerwca 2012 r.

REKTOR



Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
WYDZIAŁ TEOLOGII
Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim
ul. Chopina 29/5a, 20-023 LUBLIN; tel. + 48 81 445-30-80, e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl

Nasz znak: RACh 15/12 Lublin, dn. 28. 08. 2012 r.

Jego Magnificencja
Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
Ksiądz Profesor dr hab. Stanisław Wilk

W związku z pismem Księdza Rektora z dnia 4 czerwca 2012 r., przekazanym nam przez Wydział Teologii, o samofinansowaniu się Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim z funduszu badań statutowych (kopia pisma w załączniku), należącego obecnie do Wydziału Teologii KUL, **zwracam się z uprzejmą prośbą do Księdza Rektora o wyrażenie zgody na włączenie tegoż Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim do Towarzystwa Naukowego KUL**, które zapewni dalszą jego działalność wraz z wydawaniem periodyku „Vox Patrum". To włączenie będzie trwało, mamy nadzieję, do czasu poprawy sytuacji finansowej Uczelni.

Łączę wyrazy szacunku i poważania

28 sierpnia, w dniu św. Augustyna

Ks. dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL
A. Stanisław
Dyrektor Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL

Wyrażam zgodę na przyjęcie Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim wraz z wydawnictwem pt. „Vox Patrum" przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
28 sierpnia 2012 r. Ks. Augustyn Eckmann
prezes TN KUL

REKTOR
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II

Znak: ROP-016-24/12 Lublin, 31 sierpnia 2012 r.

Wielce Czcigodny
Ks. Dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL
Dyrektor Ośrodka Badań
nad Antykiem Chrzescijańskim KUL

Czcigodny Księże Dyrektorze!

W odpowiedzi na pismo z dnia 28 sierpnia 2012 r., w związku z opinią Prezesa Towarzystwa Naukowego KUL oraz Dziekana Wydziału Teologii, uprzejmie informuję, że wyrażam zgodę na wydawanie z dniem 1 października 2012 r. periodyku "Vox Patrum" przez Towarzystwo Naukowe KUL pod naukowym patronatem Instytutu Historii Kościoła Wydziału Teologii, co skutkuje likwidacją Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w strukturze Uniwersytetu. W załączeniu przekazuję kopię zarządzenia w tej sprawie.

Z wyrazami szacunku

REKTOR
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Stanisław Wil

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, skr. poczt. 129
tel. +48 81 445 41 20; 445 41 21; fax +48 81 445 41 23; e-mail: rektorat@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Dział Organizacyjno-Prawny
20-950 Lublin, Al. Racławickie 14
tel. +48 81 445 41 77; fax +48 81 445 41 78, e-mail:dop@kul.pl

Znak: ROP-0101-161/12 Lublin, 31 sierpnia 2012 r.

Zarządzenie
Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
z dnia 31 sierpnia 2012 r.
w sprawie likwidacji Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

Na podstawie § 21 ust. 2 Statutu KUL zarządza się, co następuje:

§ 1

Z dniem 1 października 2012 r. likwiduje się Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim.

§ 2

Zarządzenie wchodzi w życie z dniem podpisania.

REKTOR
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI • JANA PAWŁA II • DZIAŁ ORGANIZACYJNO-PRAWNY

Likwidowany Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim został powołany do istnienia 13 V 1969 r. decyzją Senatu Akademickiego KUL za staraniem p. prof. Leokadii Małunowicz i ks. doc. Jana M. Szymusiaka SJ oraz dużym poparciem ks. kard. Karola Wojtyły, który w jego przyszłej działalności widział realizację soborowego hasła powrotu do źródeł; podczas jego istnienia trzykrotnie gościł w Krakowie organizowane przez Zakład sympozja, wielokrotnie wspierał go finansowo, a do uczestników sympozjum organizowanego w 30-lecie jego działalności już jako papież skierował następujące pismo z życzeniami:

SEKRETARIAT STANU

SEKCJA PIERWSZA . SPRAWY OGÓLNE

Watykan, 22 maja 1999 r.

Jego Ekscelencja
Ks. Arcybiskup Józef ŻYCIŃSKI
Metropolita Lubelski
Wielki Kanclerz
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin

Na ręce Księdza Arcybiskupa przesyłam Uczestnikom Sympozjum zorganizowanego dla uczczenia 30. rocznicy działalności Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wyrazy duchowej łączności i serdeczne gratulacje.

Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim jest mi bardzo drogi. Czuję się z nim związany od samego początku jego powstania. Wyrażam szczere uznanie dla tych wszystkich, którzy dali swój wkład serca i umysłu w rozwój i funkcjonowanie tej Instytucji tak wielce zasłużonej dla polskiej nauki, jak również w organizowanie ogólnopolskich sympozjów naukowych. Dziękuję Bogu i ludziom za to wielkie dzieło.

Życzę Pracownikom tej Instytucji i wszystkim polskim patrologom dalszych owocnych sukcesów w odkrywaniu cennej myśli Ojców Kościoła i umiejętnym wdrażaniu jej we współczesną teologię. Wiadomo mi, że Zakład ten, poprzez organizowane ogólnopolskie sympozja, wydawanie jedynego w Europie Środkowej periodyku patrystycznego *Vox Patrum* i inne inicjatywy popularyzacyjno-naukowe przyczynił się w dużym stopniu do wzrostu i uporządkowania polskich badań nad starożytnością chrześcijańską.

Pracownikom Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i wszystkim polskim patrologom, na dalszy trud ich pracy naukowej z serca udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa.

Watykan, dnia 22 maja 1999 r.

Jan Paweł II, Papież

Korzystając z okazji przesyłam Księdzu Arcybiskupowi wyrazy szacunku

Arcybiskup Giovanni B. Re
Substytut

Jego Ekscelencja
Ks. Arcybiskup Józef ŻYCIŃSKI
Metropolita Lubelski
Wielki Kanclerz
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
ul. Prymasa Stefana Wyszyńskiego 2
20-105 Lublin
POLONIA

KUL zdawał się być idealnym miejscem dla działalności tego Zakładu ze względu na istniejące w nim kierunki studiów (Wydział Nauk Humanistycznych: filologia klasyczna, archeologia wczesnochrześcijańska i historia sztuki, historia starożytna; Wydział Teologii: patrologia, historia Kościoła starożytnego, historia dogmatów; Wydział Filozofii: historia filozofii starożytnej; Wydział Prawa: prawo rzymskie).

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL był jedyną w Polsce autonomiczną uczelnianą instytucją, zajmującą się naukowo szeroko

pojętym antykiem chrześcijańskim (I-VIII w.), posiadającą własny specjalistyczny księgozbiór (ok. 3500 egzemplarzy), nieliczny zespół etatowych pracowników (2,5 etatu – nigdy nie pozwolono powiększyć jego liczby) oraz niewielkie pomieszczenie (pokój z przedpokojem = 34 m^2). Za taką jedyną w kraju instytucję uważany był zarówno przez analogiczne zagraniczne ośrodki naukowe (Instytut „Augustinianum" w Rzymie, Instytut „Vetera Christianorum" w Bari, Instytut „Sources Chrétiennes" w Paryżu i w Lyonie, Asssociation Canadienne des Études Patristiques w Toronto oraz Centrum organizujące kongresy patrystyczne w Oksfordzie – zwłaszcza p. prof. Elizabeth A. Livingstone) i krajowe zajmujące się starożytnością (por. *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 2, red. E. Wipszycka, Warszawa 1986, 437). Potwierdzeniem tego było przysyłanie do Zakładu doktorantów z innych polskich ośrodków, by „otarli się" o antyk chrześcijański (np. od prof. J. Jundziłła z Instytutu Pedagogicznego w Bydgoszczy; od prof. L. Morawieckiego z Zakładu Historii Starożytnej UJ; od prof. Tadeusza Kotuli z Instytutu Historii UWr oraz doktoranci od prof. W. Cerana z Instytutu Historii UŁ); z ośrodkami tymi Zakład nasz współpracował i wymieniał informacje. Innym wyrazem uznawania Zakładu za naukową instytucję zajmującą się antykiem chrześcijańskim było zapraszanie go przez analogiczne centra na organizowane przez siebie sympozja lub kongresy z propozycją wygłaszania referatów na jakieś tematy z problematyki starożytności chrześcijańskiej. Tak czynili m.in. organizatorzy Dni Augustiańskich na „Augustinianum" w Rzymie, jak i Kongresów Patrystycznych w Oksfordzie, gdzie prof. L. Małunowiczówna i ks. dr S. Longosz po trzy razy wygłaszali swoje referaty. Podobnie w kraju czyniły m.in. Filharmonia Pomorska im. I. Paderewskiego w Bydgoszczy, która zapraszała regularnie Zakład na Międzynarodowe Kongresy Muzykologiczne „*Musica Antiqua Europae Orientalis*" pod patronatem UNESCO, którego pracownicy dwukrotnie w VI i w VII spotkaniu uczestniczyli z referatami (r. 1982: ks. dr S. Longosz – *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*; dr A. Stępniewska – *Funkcja muzyki w poezji Homera*, zob. VoxP t. 3, ss. 447-456; r. 1985: ks. dr S. Longosz – *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*; mgr A. Malinowski – *Aklamacje w ceremoniach bizantyńskich*; dr A. Stępniewska – *Rola muzyki w Biblii*, zob. VoxP t. 6-7, s. 484), czy też Instytut Historii UAM w Poznaniu, organizujący międzynarodowe kongresy naukowe *Balcanica*, w obradach których pracownicy i reprezentanci Zakładu dwukrotnie (1982, 1983) z wygłaszanymi referatami brali udział (por. VoxP t. 2, s. 219; t. 3, ss. 437-446; t. 5, ss. 503-504).

Do pierwotnych zadań Zakładu, wymienionych w jego statucie należało: 1. Koordynować badania nad antykiem chrześcijańskim w Polsce; 2. Prowadzić i uporządkować dotychczas wykonywane prace tłumaczeniowe pism Ojców Kościoła; 3. Wznowić badania nad archeologią i sztuką wczesnochrześcijańską; 4. Opracować polską bibliografię patrystyczną; 5. Podjąć badania semantyczne z zakresu ewolucji pojęć w języku chrześcijańskim, czyli nad tzw. *voces*; 6. Nawiązać współpracę i kontakty z analogicznymi naukowymi ośrodkami polskimi i zagranicznymi; 7. Popularyzować różnymi sposobami myśl Ojców Kościoła w Polsce.

Już w pierwszym 10-leciu swojego istnienia Zakład zorganizował 20 ogólnopolskich sympozjów naukowych, stworzył własną serię wydawniczą „Starożytne Teksty Chrześcijańskie", w której opublikował 3 tomy, powołał do istnienia Komisję Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, oraz rozpoczął opracowywanie polskiej bibliografii antyku chrześcijańskiego, owocem czego są dwie części pierwszego tomu pt.

Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Wiek XV-XVIII w opracowaniu prof. J. Czerniatowicz i mgra Cz. Mazura, a także zapoczątkował semantyczne badania z zakresu ewolucji pojęć w języku chrześcijańskim, oraz nawiązał kontakty i współpracę z analogicznymi ośrodkami zagranicznymi (por. S. Longosz, *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL jako propagator myśli wczesnochrześcijańskiej w Polsce w 30-lecie działalności*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 21-38).

Z biegiem czasu te pierwotne zadania ze względu na różne okoliczności uległy zmianie lub dezaktualizacji: 3 XI 1977 r. na sympozjum Zakładu Antyku Chrześcijańskiego w Lublinie powstała Sekcja Patrystyczna przy KEP, która podczas dorocznych spotkań zaczęła gromadzić wykładowców dyscyplin patrystycznych wyższych seminariów duchownych i wydziałów teologicznych; Katedry Patrologii ATK ożywiły swą działalność zwiększając częstotliwość wydawania serii „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy"; na KUL-u i ATK powstały Katedry Archeologii i Sztuki Wczesnochrześcijańskiej; pojawiły się nowe polskie serie patrystyczne: „Ojcowie Żywi", „Biblioteka Ojców Kościoła" i „Źródła Myśli Teologicznej"; opublikowano bibliografię gromadzącą terminy, które zmieniły semantyczną treść pod wpływem chrześcijaństwa, tzw. *voces* (H.J. Sieben, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik 1918-1978*, Berlin – New York 1980), które zresztą zaczęły odnotowywać też „L'Année Philologique" i *Bibliographia Patristica* W. Schneemelchera; zwiększyła się ilość polskich patrologów po specjalistycznych studiach zagranicznych i krajowych.

W związku z powyższymi okolicznościami Zakład zaniechał rozpoczętego zbierania bibliografii opracowanych *voces*, a o dotychczasowej swej działalności w tej dziedzinie poinformował w recenzji opublikowanych *Voces* H.J. Siebena (VoxP 8:1988, z. l5, 1117-1118). Zaprzestał również koordynowania akcji tłumaczeniowej pism Ojców Kościoła, pozostawiając to poszczególnym polskim ośrodkom naukowym, o swoich zaś planach informował na dorocznych spotkaniach Sekcji Patrystycznej. Kontynuował jednak prace nad przygotowywaniem kolejnych tomów wydawanej przez siebie patrystycznej serii tłumaczeniowej o charakterze antologicznym „Starożytne Teksty Chrześcijańskie": za przyznawane Zakładowi przez KBN pieniądze wyszukiwano i tłumaczono odpowiednio dobrane teksty do następujących tomów: *Kapłaństwo w nauczaniu Ojców Kościoła* – 2 tomy, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w myśli Ojców Kościoła, Pisma św. Jana Chryzostoma o małżeństwie i rodzinie* w przekładzie T. Krynickiej, *Stosunek Ojców Kościoła do ludzkiego życia poczętego*, a także monografia: S. Longosz – *Święty Mikołaj. Legenda czy rzeczywistość* wraz z przekładem z języka greckiego trzech jego najstarszych żywotów (VI-X wiek). Wszystkie wyżej wymienione tomy są w dużym stopniu zaawansowane, posiadają w pełni zebrane materiały i opracowane, a nawet opublikowane bibliografie (por. *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP t. 24-29, ss. 499-555; *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w starożytności chrześcijańskie*j, VoxP t. 8-9, ss. 449-507; *Małżeństwo i rodzina w myśli św. Jana Chryzostoma*, VoxP t. 54-55, ss. 805-812; *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej*, RT 51: 2004, z. 10, ss. 279-291; *Bibliografia o św. Mikołaju z Myry*, VoxP t. 38-39, ss. 687-702), czekają tylko na opracowanie i opublikowanie. W likwidowanym Zakładzie Antyku Chrześcijańskiego pozostają także wcześniejsze niewykończone tomy w opracowaniu śp. prof. L. Małunowiczówny: *Antologia inskrypcji wczesnochrześcijańskich* oraz *Grecka konsolacja wczesnochrześcijańska*: wszystkie one czekają na dopracowanie

i opublikowanie, bo stanowią owoc żmudnej wieloletniej pracy naukowej i mogą być cennym przyczynkiem do poznania problematyki starożytnego chrześcijaństwa.

W nowej sytuacji Zakład skupił swe zainteresowania na dwóch zasadniczych dziedzinach: kontynuowaniu opracowywania polskiej bibliografii patrystycznej oraz propagowaniu treści antyku chrześcijańskiego poprzez organizowanie ogólnopolskich i lokalnych spotkań naukowych oraz wydawaniu periodyku patrystycznego „Vox Patrum".

Jednym z zasadniczych zadań Zakładu było od początku opracowanie polskiej retrospektywnej bibliografii antyku chrześcijańskiego, która byłaby nie tylko pomocą dla patrologów, ale równocześnie ukazaniem polskiego wkładu do studiów nad starożytnością chrześcijańską. Pierwszym jej owocem był wspomniany tom *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce*, zawierającego bibliografię od XV do XVIII w. (Lublin 1978 i 1983, TN KUL) w opracowaniu prof. J. Czerniatowicz i mgr. Cz. Mazura. Ten ostatni podjął się również na zlecenie Zakładu opracowania bibliografii od XVIII do poł. XX wieku, ale po jego wyjeździe z Lublina i niespodziewanej śmierci, zebrane przezeń materiały zostały zaprzepaszczone. Kontynuacji tego dzieła podjął się na nowo przybyły w 1980 r. do Zakładu odpowiednio przygotowany etatowy pracownik (pierwszy polski doktor nauk patrystycznych i teologii po Augustinianum w Rzymie, mgr filologii klasycznej, licencjat historii Kościoła starożytnego) – ks. S. Longosz, postanawiający zebrać pełną polską bibliografię patrystyczną (przekłady, opracowania i prace dyplomowe) od 1890 do czasów współczesnych. Pierwszym tego owocem było opublikowanie polskojęzycznej bibliografii antyku chrześcijańskiego 1895-1990 w alfabetycznym układzie autorów nowożytnych w 1. tomie drugiego wydania *Patrologii* ks. Sz. Pieszczocha (Gniezno 1994, 201-280). Kolejnymi wycinkami tejże pracy były publikowane pełne bibliografie w „Vox Patrum": *Św. Ambroży w polskich studiach* (VoxP t. 34-35, ss. 575-606; *Św. Augustyn w polskich studiach*, VoxP t. 44-45, ss. 521-623; *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach*, VoxP t. 46-47, ss. 705-714) oraz publikowane od 32 tomu coroczne bibliografie. W międzyczasie pojawiła się też bibliografia polskich przekładów patrystycznych całego XX wieku: W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2005, ss. 618.

Propagowanie zaś treści antyku chrześcijańskiego prowadził Zakład najpierw poprzez organizowane ogólnopolskie sympozja. W ciągu 43 lat swego istnienia Zakład zorganizował aż 36 ogólnopolskich, przeważnie dwudniowych sympozjów (tematy pierwszych 29 zob. VoxP t. 36-37, ss. 25-27, pozostałe w sprawozdaniach publikowanych w „Vox Patrum"), podczas których wygłoszono 508 prelekcji w formie dłuższych lub krótszych referatów i komunikatów, nierzadko z udziałem prelegentów zagranicznych (nazwiska pierwszych 33 zob. VoxP t. 36-37, s. 33). Program każdego z nich był wcześniej starannie przygotowywany poprzez zebranie bibliografii na ich temat i ustalenie proponowanych tytułów prelekcji, tak żeby ich temat omawiał względnie całościową problematykę. Miały one zawsze charakter otwarty, brali w nich udział ludzie z całej Polski, specjaliści i sympatycy różnych dziedzin starożytności chrześcijańskiej, świeccy i duchowni, katolicy, prawosławni i protestanci, wierzący i niewierzący, a łączyło ich jedno – zainteresowanie antykiem chrześcijańskim. Spotkania te dostarczały polskim badaczom problematyki wczesnochrześcijańskiej możliwości poznania się, wymiany doświadczeń, wzajemnego poinformowania się o tłumaczonych tekstach Ojców Kościoła i wydarzeniach patrystycznych oraz o podejmowanych

inicjatywach wydawniczych, a niekiedy także osobistego poznania przybyłych prelegentów zagranicznych.

Oprócz ogólnopolskich sympozjów Zakład propagował antyk chrześcijański poprzez organizowane sesje lokalne. Już w 1980 r. Zakład zorganizował pod patronatem TN KUL cykl publicznych wykładów w małej auli KUL na wybrane tematy antyku chrześcijańskiego (por. *Wykłady publiczne z dziedziny antyku chrześcijańskiego*, VoxP t. 14, ss. 492-493). Natomiast po reaktywacji Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim działającej przy TN KUL, w latach 1995 - VI 2012 zorganizowano 134 spotkania (w III czwartek miesiąca) z wygłoszeniem i przedyskutowaniem tyluż prelekcji. W tych ostatnich uczestniczyli interesujący się antykiem chrześcijańskim przedstawiciele wszystkich lubelskich uczelni, a prelegentami byli nierzadko pracownicy naukowi większości uczelni polskich. Cieszyły się one ogromnym powodzeniem i budziły zazdrość innych środowisk uniwersyteckich. Dokładne z nich coroczne sprawozdania były regularnie publikowane na łamach „Vox Patrum".

Przedstawiciele Zakładu propagowali antyk chrześcijański również poza Uczelnią uczestnicząc w międzynarodowych kongresach patrystycznych w Oksfordzie (1971, 1975, 1979, 1987, 1991, 1995) i informując o działalności polskich patrologów, jak również na falach Radia Watykańskiego, czy też Katolickiego Radia Lublin (por. *Ojcowie Kościoła na falach radiowych*, VoxP t. 32-33, 606-608).

Najbardziej jednak Zakład popularyzował tematykę wczesnochrześcijańską poprzez wydawany przez siebie od r. 1981 periodyk „Vox Patrum", którego do końca r. 2012 wydał 57 tomów. Dzięki niemu dołączyliśmy do grona tych nielicznych państw (Hiszpania, Holandia, Niemcy, USA, Włochy), które posiadają specjalistyczne czasopismo naukowe, poświęcone wyłącznie problematyce starożytności chrześcijańskiej. Nie ograniczało się ono jednak nigdy tylko do środowiska lubelskiego, ale jego łamy były zawsze otwarte zarówno dla badaczy całej Polski, jak i autorów zagranicznych publikujących w językach kongresowych. Rozpoczęliśmy go wydawać w formie powielaczowej i pod cenzurą w okresie stanu wojennego jako „Biuletyn do wewnętrznego użytku", w którym nie wolno było umieszczać ani artykułów, ani na karcie tytułowej zaznaczać roku, miesiąca czy tomu, by nie zdradzać, że jest to rodzące się czasopismo; z czasem dopiero dyskretnie dodawaliśmy te elementy oraz udoskonalaliśmy jego wygląd i treść. Dla uniknięcia wielkich kosztów finansowych i przestojów czasowych mimo małego personelu zakładowego (2,5 etatu) cały proces redakcyjny (przepisywanie na maszynie, adiustacja merytoryczna i stylistyczna oraz korekty), a nawet kolportaż (pakowanie, adresowanie, noszenie na pocztę i wysyłanie do ok. 500 odbiorców) wykonywane były zawsze w całości przez Zakład, do wydawnictwa zaś przekazywano przygotowany w całości tom tylko do powielania lub kopiowania. Chcieliśmy, by było to autentyczne „czasopismo", a nie praca zbiorowa, by zapisywało czas życia patrystycznego, stąd oprócz artykułów dużo w nim recenzji, sprawozdań, bibliografii i informacji. Każdy jego tom zawiera przeważnie 5 zasadniczych działów: *Dokumenty* Nauczycielskiego Urzędu Kościoła (ich polskie przekłady) na temat Ojców lub różnych rocznic starożytności chrześcijańskiej (jest to oryginalna cecha naszego patrystycznego czasopisma), *Artykuły*, *Przekłady* (niewielkich pism patrystycznych nie mieszczących się w seriach), *Recenzje* oraz *Dział informacyjny* (sprawozdania, bibliografie roczne, osobowe, bieżące lub tematyczne, zapowiedzi wydawnicze, nekrologi badaczy antyku chrześcijańskiego polskich i wybitniejszych zagranicznych, informacje z życia świata patrystycznego oraz coroczną

patrystyczną zawartość polskich i zagranicznych czasopism naukowych). Od początku publikowaliśmy artykuły autorów z całej Polski, nie tylko wybitnych profesorów, ale i doktorów, a nawet i magistrów dostarczając im możliwości uczenia się pisania. Były to nierzadko artykuły niedopracowane, często bez dokumentacji źródłowej, których jednak nigdy nie odsyłaliśmy autorom, ale w Zakładzie je uzupełnialiśmy i dopracowywaliśmy mając świadomość, że nie zawsze mieli oni dostęp do źródeł i literatury patrystycznej. Podobnie było z drobnymi przesyłanymi przekładami patrystycznymi. O powstaniu „Vox Patrum" i jego założeniach informowaliśmy opinię publiczną zarówno w Radiu Watykańskim w 1983 r. (por. *Wywiad dla Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum"*, VoxP t. 5, ss. 495-499), jak i na X Międzynarodowym Kongresie Patrystycznym w 1987 r. w Oksfordzie, gdzie periodyk ten był wystawiony wśród najnowszych publikacji patrystycznych, a każdy z 800 uczestników kongresu otrzymał wśród różnych informacji o nowych *Instrumenta studiorum* także obszerną notatkę: *„Vox Patrum" – eine neue patristische Zeitschrift* (por. *„Vox Patrum" w Oksfordzie*, VoxP t. 12-13, ss. 527-530). Cztery pierwsze tomy zostały także wręczone w 1983 r. Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, od którego otrzymaliśmy Błogosławieństwo Apostolskie na dalsze jego wydawanie (por. *„Vox Patrum" u Ojca Świętego Jana Pawła II*, VoxP t. 5, s. 495). Jego odbiorcami, oprócz ponad 300 osób prywatnych duchownych i świeckich, interesujących się antykiem chrześcijańskim, stały się także wkrótce wszystkie biblioteki wyższych seminariów duchownych i zakonnych, wiele bibliotek klasztornych oraz wszystkie polskie ośrodki uniwersyteckie zajmujące się starożytnością, a także ponad 30 bibliotek zagranicznych. Zdarza się też nierzadko, że ktoś prosi o stare tomy archiwalne (przeważnie nieosiągalne) lub nawet całe komplety, i to także z zagranicy. Zawartość naszego periodyku odnotowywana jest w najważniejszych interesujących patrologów bibliografiach, nie tylko polskich, ale i międzynarodowych, m.in. w *Bibliographia patristica* (red. W. Schneemelcher), w „L'Année Philologique" i w „Bulletin d'information et de liaison" – organie Association Internationale d'Etudes Patristiques.

W ciągu 43 lat swego istnienia Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim zredagował i wydał 57 tomów „Vox Patrum", liczących w sumie 22 816 stron, a w nich 58 polskich przekładów dokumentów papieskich, 1033 artykuły, 98 polskich przekładów niewielkich pism patrystycznych, 366 recenzji, 292 sprawozdań, 92 zestawy bibliografii podmiotowej, bieżącej lub przedmiotowej, 330 informacji z życia patrystycznego i 34 nekrologi. Blisko 23 000 stron w pełni zredagowanych (źródłowo zweryfikowanych, merytorycznie i stylistycznie adiustowanych), wydanych i rozprowadzonych przez zaledwie 2,5 osobowy zakładowy zespół, to niewątpliwie wielki trud i niemały wkład w odkrywanie i popularyzowanie treści antyku chrześcijańskiego. Była to chyba publikacja dobrze merytorycznie dopracowana i solidnie wykonana, skoro bez specjalnych starań Zakładu została wkrótce przez Komitet Badań Naukowych zauważona i uznana za naukowe czasopismo teologiczne, a zawarte w niej artykuły obdarzane większą ilością punktów oraz odnotowywane w polskich i zagranicznych bibliografiach; kilka lat temu zostało wpisana na międzynarodową listę ERIH, a w ostatnim 2012 r. jako jedno z nielicznych naukowych czasopism teologicznych posiadało już 10 punktów, zaś Stowarzyszenie Wydawców Katolickich przyznało mu nagrodę *Feniksa*.

Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim był nie tylko zwykłą pracownią i redakcją „Vox Patrum", ale również, mimo swych niewielkich pomieszczeń lokalowych

(początkowo 20 lub 8 m^2, od r. 1981 – 34 m^2: pokój z przedpokojem przy ul. Chopina 29/5A) i bardzo skromnego wyposażenia (oprócz podręcznego księgozbioru patrystycznego, 4 biurka, 3 maszyny do pisania, w tym jedna z alfabetem greckim, 1 komputer z drukarką oraz 1 kserokopiarka), również miejscem różnego rodzaju konsultacji naukowych. Przyjeżdżali i gościli w nim nierzadko, by zobaczyć i poznać „kulowski antyk chrześcijański, który wydaje periodyk patrystyczny", zarówno znani profesorowie i badacze antyku chrześcijańskiego z kraju (np. prof. A. Sadurska i prof. E. Wipszycka z UW, prof. M. Jaczynowska i prof. M. Szarmach z UMK, prof. M. Dzielska i prof. M. Salamon UJ, prof. W. Ceran i M. Dąbrowska z UŁ, prof. J. Iluk z UG, ks. prof. M. Starowieyski z UW, ks. prof. E. Stanula i ks. prof. W. Myszor z ATK, ks. bp dr R. Andrzejewski z Włocławka, ks. dr L. Gładyszewski z Gniezna, ks. dr A. Swoboda z Poznania) i z zagranicy (por. VoxP t. 36-37, s. 33, a w ostatnich latach: prof. B. Kytzler z Berlina, prof. C. Riggi z Rzymu, prof. Ph. Regerat z Aix Provence, prof. E. Dal Covolo z Rzymu, Michaela i Klaus Zelzerowie z Wiednia, prof. D. Bertrand z Paryża, prof. Ch. Kannengieser z Kanady, prof. O.A. Bologna z Rzymu), jak i inni świeccy lub duchowni patrologowie, doktoranci, a także studenci, w poszukiwaniu tematów prac doktorskich lub magisterskich albo bibliografii, czy kontaktów z innymi naukowcami (w Zakładzie oprócz specjalistycznego księgozbioru patrystycznego i różnych bibliografii, posiadaliśmy katalog adresów badaczy antyku chrześcijańskiego i wszystkich polskich patrologów, a także katalog prenumeratorów „Vox Patrum"). Pytano nas niekiedy (zwłaszcza cudzoziemcy, np. prof. Bertrand czy prof. Kannengieser), gdzie się znajdują główne większe pomieszczenia redakcyjne i wydawnicze „Vox Patrum", które chcieliby zwiedzić; wówczas odpowiadaliśmy, że takowe posiadamy w innym gmachu, tutaj jest tylko podręczna pracownia przy głównej Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, gdzie przeważnie pracujemy. Często odwiedzali również Zakład pracownicy dydaktyczni i studenci miejscowego Instytutu Filologii Klasycznej (np. ks. prof. H. Wójtowicz, ks. prof. A. Eckmann, prof. M. Kaczmarkowski, dr E. Osek, ks. dr A. Bober) i Katedry Historii Sztuki i Archeologii Wczesnochrześcijańskiej (m.in. prof. B. Filarska, prof. B. Wronikowska, dr hab. R. Bulas, dr D. Próchniak) w poszukiwaniu bibliografii lub najnowszych publikacji wypożyczanych z bibliotek zagranicznych; ci ostatni pomagali także jako wolontariusze przy korekcie lub kolportażu „Vox Patrum".

Trudno bez emocji podsumowywać działalność instytucji, przy której powstawaniu się było, w której organizowaniu się uczestniczyło, której poświęciło się ponad 30 lat życia, i przy której pogrzebie się jest obecnym. Czyniąc to pragnę gorąco podziękować tym wszystkim, którzy z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL współpracowali i do jego działalności się przyczynili. Najpierw gorąco dziękuję byłym etatowym pracownikom Zakładu, a zwłaszcza tym, którzy najdłużej w nim działali: Alicji Stępniewskiej – dr. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, która nie tylko w swych studiach ukazywała wpływ antyku na literaturę polską (autorka m.in. książki: *Mickiewicz w kręgu Homera. Struktura epicka „Pana Tadeusza"*, Lublin l998, oraz licznych artykułów z tej dziedziny) i zajmowała się rolą matek – Moniki, Sylwii, Emmelii, Nonny i Antuzy w kształtowaniu osobowości swych synów, późniejszych wielkich postaci Kościoła okresu starożytnego, ale również przez ponad 30 lat troszczyła się o piękną szatę słowną wszelkich pism wychodzących z Zakładu, zwłaszcza język i styl „Vox Patrum", za którego kolportaż i korespondencję z prenumeratorami była także odpowiedzialna,

oraz ks. Józefowi Figlowi SDS – mgr. lic. teologii, od ponad 10 lat oddanemu pracownikowi Zakładu i redakcji „Vox Patrum", odpowiedzialnemu za jego skład komputerowy i stronę internetową, który okazał się też doskonałym współorganizatorem czwartkowych spotkań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Oboje byli pracownikami dokładnymi, systematycznymi i zawsze mogłem na nich liczyć. Dziękuję także wszystkim polskim badaczom i sympatykom antyku chrześcijańskiego za udział w organizowanych przez nasz Zakład sympozjach i imprezach naukowych, za współpracę i zainteresowanie naszym czasopismem, zwłaszcza naukowemu środowisku patrystycznemu i wydawniczemu ATK oraz Instytutowi Filologii Klasycznej i Towarzystwu Naukowemu KUL.

Reasumując należy stwierdzić, że Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, mimo stosunkowo krótkiego swego istnienia, zajął zasłużone miejsce w kulturze polskiej, zwracając oczy zarówno badaczy, jak i sympatyków problematyki starożytności chrześcijańskiej na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Jako pierwszy bowiem w okresie powojennym zaczął organizować polskie życie patrystyczne, gromadzić na spotkaniach polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej oraz nawiązywać kontakty z zagranicznymi ośrodkami naukowymi, przyczynił się także do powstania Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu d.s. Nauki Katolickiej, a przede wszystkim stworzył i wypracował pierwszy w historii Polski periodyk patrystyczny „Vox Patrum", dołączając ją do grona tych nielicznych krajów, które takie czasopisma wydają. Choć zatem Zakład Antyku Chrześcijańskiego znika z patrystycznej mapy naszego kraju, to pozostawia po sobie trwały znakomity owoc w postaci stworzonego przez siebie specjalistycznego, zauważanego także za granicą, czasopisma naukowego, które świadczy, że w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pielęgnuje się również studia nad starożytnością chrześcijańską.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL
ostatni dyrektor Zakładu

INDEX RERUM

PRAEFATIO 5

LITTERAE GRATULATORIAE

1. *Epistula gratulatoria Rev. Archiepiscopi Victoris Skworc Metropolitae Archidioecesis Catovicensis* 7
2. *Epistula gratulatoria Professoris dr hab. Marii Szram – Praesidis Societatis Patristicae Polonorum*.....9

VITA ET OPERA PROFESSORIS VINCENTII MYSZOR

1. *Rev. Professor Vincentius Wilhelmus Myszor* – L. Lach-Bartlik.....11
2. *Elenchus rerum a Prof. W. Myszor scriptarum* – L. Lach-Bartlik 21

DISSERTATIONES

1. *The Christological controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria* – E. Artemi 35
2. *The relationship between hellenism and Christianity in st. Basil's speech „To the young..."* – Th. Boura 53
3. *Extermination of Hellenistic philosophers in the Roman Empire – the image of the thinkers in the „Ecclesiastical Histories" of Socrates and Sozomen* – S. Bralewski 76
4. *Christian Itineraria to the Holy Places from the II to VIII century* – R. Bulas.....91
5. *The meaning of life in the assessment of the Apostolic Fathers* – Rev. B. Czyżewski 101
6. *The Baptism in the „Tractatus paschales" of Saint Gaudentius of Brescia* – B. Degórski O.S.P.P.E. 112
7. *Mark the Gnostic, Cain and the counterfeiters of the truth. The Fatherhood of Satan in anti-heretical polemics of the second century* – T. Dekert.....135
8. *The critical editions, the creation time and the authors of the ancient „Vitae" of St. Theodore of Studios. His „curriculum vitae" according to „Vita A"* – Rev. H. Dybski.....154

9. *Saint Augustine's old age survival in the light of his Letters* – Rev. A. Eckmann....165
10. *Beginnings of the Monophysite Church in Egypt* – T. Gołgowski....180
11. *The image of the God in the Bible* – B. Górka....191
12. *Monastic influence on family life in the fourth, fifth and sixth century Gaul* – Rev. J. Grzywaczewski....215
13. *Senses of wonder in the „Historia monachorum in Aegypto"* – Rev. A. Jasiewicz....224
14. *How to talk about Christ so that the community could grow? John Chrysostom's exegesis of Acts 2, 37-47 in the „Homily 7 on the Acts of the Apostles"* – s. S. Kaczmarek....245
15. *The pericope about the resurrection of Lazarus (John 11, 1-44) and teaching of Saint Augustine about forgiveness of sins* – Rev. W. Kamczyk....261
16. *The possession of virtues as foretaste of the celestial life in the teaching of St. Gregory the Great* – O. Kashchuk....275
17. *Social issues in the writings of Saint Ambrose of Milan* – D. Kasprzak OFMCap....296
18. *Caesarea/Straton's Tower in the selected Greek and Latin Sources* – D. Keiss-Dolańska....306
19. *The participation of Poles in 21 International Congresses of Byzantine Studies in the years 1924-2006* – P. Kochanek....335
20. *Ethical-anthropological aspects of the abortion in the light of the classical literature of Greece and Rome* – T. Kołosowski SDB....349
21. *Homer and the Eucharist* – J.M. Kozłowski....357
22. *Ausonius' „Cento nuptialis" as an example of the ancient Latin Cento* – T. Krynicka....377
23. *Trinitarian terminology in Apponius' „Expositio in Canticum Canticorum" (Book I-III)* – L. Lach-Bartlik....397
24. *The constitutive elements of the initial catechesis by „De catechizadis rudibus" of St. Augustine* – Rev. P. Mąkosa....408
25. *The social matters in the preaching of John Mandakuni* – I. Milewski....417
26. *The Carolingian „Ordo de catechizandis rudibus"* – R. Murawski SDB....425
27. *Nilus of Ancyra and John Chrysostom about the monastic Life* – L. Nieścior OMI....435
28. *The poet of dawn and dusk. The „Hymns" of St Ambrose in the Liturgy of the Hours* – Rev. A. Nocoń....451

29. *The travels of monks and clergymen in the light of Saint Jerome* – M. Ożóg 467
30. *Marriage as the way of Christian perfecting On the basis of St. Paulinus of Nola's epistolography* – Rev. J. Pałucki 480
31. *Christian towards material goods. Reflection of the Alexandrian School from Clemens to Didymus the Blind* – R.M. Pancerz OFM 492
32. *„Communes et ecclesiastici" in Irenaeus of Lyons, „Adversus haereses" III 15, 2* – P. Piwowarczyk 503
33. *Image of Mary in St Jerome's „Commentary on the Gospel according to Matthew*" – J. Pochwat MS....519
34. *Human nature as the lost sheep according to the Fathers of the Church* – M. Przyszychowska 533
35. *An attempt to reconstruct the doctrine and structure of Novatian Church* – Rev. K. Sordyl 550
36. *The meaning of Egypt in the Apocalypse* – Λόγος τέλειος / *Asclepius (NHC VI, 8: 70, 3 - 76, 1; Ascl. 24-27)* – A. Sowińska....573
37. *The autobiographical elements in three of African „Passions" from III century* – Rev. M. Starowieyski 585
38. *Anthusa – the mother of Saint John Chrysostom in the light of ancient sources* – A. Stępniewska....599
39. *Song of Songs in the Aponius interpretation* – Rev. S. Strękowski 612
40. *Education of the offspring on an example of „Stromata" of Clement of Alexandria and Letters of St. Jerome* – Rev. A. Swoboda 640
41. *The Church Fathers' attitude to the splendour of Churches and the pomp of liturgy – an outline of the issues* – Rev. P. Szczur....657
42. *Inspirations by the Judeohellenic exegesis of Philo of Alexandria in the writings of St. Jerome* – Rev. M. Szram....665
43. *The attitude of Persian Christian Church during the persecution of Shapur II* – W. Teister – Rev. A. Uciecha 676
44. *St. Augustine's teachings on Jews in the light of „Enarrationes in Psalmos"* – Rev. M. Terka 698
45. *Pelagius as seen by Augustine, Jerome, Paul Orosius and Marius Mercator – a comparative study* – R. Toczko 711
46. *The connection between the Christology and the theory of the laws of nature in the treatise of Eusebius of Caesarea „Against Hierocles"* – Rev. A. Tondera....726
47. *The way to holiness according to Clement of Rome* – Rev. N. Widok ..735
48. *The presentation of the Apostle Bartholomew's death in a picture from Burgrabice's church* – R. Wierna 748

49. *St. Justin – a righteous man among the nations* – J.E. Wróblewska 760
50. *The attitude of a poor person to the benefactor and his gift in the teaching of the ancient Church (1st-3Rd century)* – Rev. P. Wygralak 772
51. *The Eucharist as a center of Christian celebration in the spin of the Alexandrian Catechetical School* – Rev. M. Zając 792
52. *Doctrine of„contemptus mundi" in Eucherius of Lyons* – Rev. D. Zalewski 805
53. *Eusebius of Heraclea and his homily (CPG 6143) from the Ethiopian Patristic Anthology known as „Qerellos" (Eusebius Heracleensis, Homilia, CPG 6143)* – R. Zarzeczny SJ 818
54. *Brainless creatures are a call to perfection. contribution to a study on St. Ambrose's „Hexaemeron"* – Rev. B. Zgraja 837
55. *The „Platonist" Marsanes and its Pythagorean theme* – A. Zmorzanka 851
56. *The Eucharistic catechesis of Saint Augustine* – Rev. A. Żurek 862

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

1. *Evangelium Basilidis* (CPG 1899: Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 20, 1 - 27, 13; X 14, 1-10)
   a. Introductio et commentarius – E. Osek 865
   b. Translatio – E. Osek 874
2. Ephraem Syrus – *Hymnus de fide XXXI*
   a. Introductio et commentarius – Rev. J.W. Żelazny 887
   b. Translatio – Rev. J.W. Żelazny 890
3. Basilius Magnus – *De legendis gentilium libris* (CPG 2867)
   a. Introductio et commentarius – Rev. S. Longosz 895
   b. Translatio – Rev. R. Andrzejewski 904
4. Augustinus – *Admonitio Victoris* (*Epistula* 8* coll. J. Divjak)
   a. Introductio et commentarius – J. Pudliszewski 923
   b. Translatio – J. Pudliszewski 926
5. Beda Venerabilis – *Britannia – situs, eiusque occupatio et conversio* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 1-5, CPL 1375)
   a. Introductio et commentarius – Rev. S. Longosz 929
   b. Translatio – I. Salamonowicz-Górska 931

ANNOTATIONES

DE CONVENTIBUS

1. *„Vox Patrum" eiusque moderator prof. S. Longosz praemio „Phoenix" decorati* – Redakcja „Vox Patrum" 939

2. *De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2011/2012 peractis* – A. Zmorzanka.....945
3. *Finis Instituti Studiorum de Antiquitate Christiana in Catholica Universitate Lublinensi Joannis Pauli* – Rev. S. Longosz.....951

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 5

LISTY GRATULACYJNE

1. *Słowo wstępne Arcybiskupa Metropolity Katowickiego Wiktora Skworca* .7
2. *List gratulacyjny ks. prof. dr. hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski* 9

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH
KS. PROF. DR. HAB. WINCENTEGO MYSZORA

1. *Ksiądz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor* – L. Lach-Bartlik 11
2. *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora* – zebrała L. Lach-Bartlik 21

ARTYKUŁY

1. *The Christological controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria* – E. Artemi 35
2. *The relationship between hellenism and Christianity in st. Basil's speech „To the young..."* – Th. Boura 53
3. *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena* – S. Bralewski 59
4. *Chrześcijańskie itineraria do miejsc świętych od II do VIII wieku* – R. Bulas 77
5. *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich* – ks. B. Czyżewski 93
6. *Chrzest w „Traktach wielkanocnych" św. Gaudentego z Brescji* – B. Degórski O.S.P.P.E. 103
7. *Marek Gnostyk, Kain i fałszerze prawdy. Wątek ojcostwa szatana w polemikach antyheretyckich II wieku* – T. Dekert 115
8. *Wydania krytyczne, czas powstania i autorzy starożytnych „Żywotów" św. Teodora Studyty. Jego „curriculum vitae" w oparciu o „Żywot A"* – ks. H. Dybski 137

9. *Świętego Augustyna przeżywanie starości w świetle jego „Listów”* – ks. A.Eckmann 155
10. *Początki Kościoła monofizyckiego w Egipcie* – T. Gołgowski 167
11. *Obraz Boga w Biblii* – B. Górka 181
12. *Wpływy monastyczne w życiu rodzinnym w Galii w IV-VI wieku* – ks. J. Grzywaczewski 193
13. *Znaczenie cudów w „Historii mnichów w Egipcie”* – ks. A. Jasiewicz 217
14. *Jak mówić o Chrystusie, by rosła wspólnota? Chryzostomowa egzegeza Dz 2, 37-47 w 7. „Homilii na Dzieje Apostolskie”* – s. S. Kaczmarek....225
15. *Perykopa o wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 1-44) a nauka św. Augustyna o odpuszczeniu grzechów* – ks. W. Kamczyk....247
16. *Posiadanie cnót jako przedsmak niebiańskiego zycia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego* – O. Kashchuk 263
17. *Tematyka społeczna w pismach św. Ambrożego z Mediolanu* – D. Kasprzak OFMCap....277
18. *Cezarea/Wieża Stratona w wybranych źródłach pisanych* – D. Keiss-Dolańska 297
19. *Udział Polaków w 21 Międzynarodowych Kongresach Bizantynistów w latach 1924-2006* – P. Kochanek....309
20. *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle klasycznej literatury Grecji i Rzymu* – T. Kołosowski SDB 337
21. *Homer a Eucharystia* – J.M. Kozłowski....351
22. *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Auzoniusza* – T. Krynicka....359
23. *Terminologia trynitarna w „Expositio in Canticum Canticorum” Apponiusza (księgi I-III)* – L. Lach-Bartlik 379
24. *Konstytutywne elementy wstępnej katechezy według „De catechizadis rudibus” św. Augustyna* – ks. P. Mąkosa 399
25. *Problematyka społeczna w „Mowach” Jana Mandakuniego* – I. Milewski 409
26. *Karolińskie „Ordo de catechizandis rudibus”* – R. Murawski SDB 419
27. *Nil z Ancyry a Jan Chryzostom o życiu monastycznym* – L. Nieścior OMI....427
28. *Poeta poranka i wieczoru. „Hymny” św. Ambrożego w Liturgii Godzin* – ks. A. Nocoń 437
29. *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism świętego Hieronima* – M. Ożóg 453

30. *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli* – ks. J. Pałucki 469
31. *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej: od Klemensa do Dydyma* – R.M. Pancerz OFM 483
32. *„Communes et ecclesiastici" w „Adversus haereses" III 15, 2, Ireneusza z Lugdunum* – P. Piwowarczyk 495
33. *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*" – J. Pochwat MS 505
34. *Natura ludzka jako zagubiona owca w nauczaniu Ojców Kościoła* – M. Przyszychowska 521
35. *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury Kościoła nowacjańskiego* – ks. K. Sordyl 535
36. *Znaczenie Egiptu w apokaliptyce* – Λόγος τέλειος */ Asclepius (NHC VI, 8: 70, 3 - 76, 1; Ascl. 24-27)* – A. Sowińska 551
37. *Elementy autobiograficzne w trzech „Męczeństwach" afrykańskich z III wieku* – ks. M. Starowieyski 575
38. *Antuza – matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł* ..587 – A. Stępniewska 587
39. *Pieśń nad pieśniami w interpretacji Aponiusza* – ks. S. Strękowski 601
40. *Wychowanie potomstwa na przykładzie „Kobierców" Klemensa Aleksandryjskiego i „Listów" św. Hieronima ze Strydonu* – ks. A. Swoboda 613
41. *Ojcowie Kościoła wobec bogactwa kościołów i przepychu liturgii. Zarys problematyki* – ks. P. Szczur 641
42. *Inspiracje judeohelleńską egzegezą Filona Aleksandryjskiego w pismach św. Hieronima* – ks. M. Szram 659
43. *Postawa chrześcijan Kościoła perskiego w czasie prześladowań Szapura II* – W. Teister – ks. A. Uciecha 667
44. *Nauczanie św. Augustyna o Żydach w świetle „Enarrationes in Psalmos"* – ks. M. Terka 677
45. *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora* – R. Toczko 699
46. *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi"* – ks. A. Tondera 713
47. *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego* – ks. N. Widok 727
48. *Apokryficzne przedstawienie męczeństwa św. Bartłomieja Apostoła na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach* – R. Wierna 737
49. *Św. Justyn – „sprawiedliwy pośród narodów"* – J.E. Wróblewska 751

50. *Postawa ubogiego wobec ofiarodawcy i jego daru w nauczaniu starożytnego Kościoła (I-III wiek)* – ks. P. Wygralak 763
51. *Eucharystia jako centrum celebracji chrześcijańskiej w ujęciu katechetycznej Szkoły Aleksandryjskiej* – ks. M. Zając 773
52. *Idea „contemptus mundi" u Eucheriusza z Lyonu* – ks. D. Zalewski 793
53. *Euzebiusz z Heraklei i jego Homilia efeska (CPG 6143) z etiopskiej antologii patrystycznej „Qerellos"* – R. Zarzeczny SJ 807
54. *Stworzenia nierozumne wezwaniem do doskonałości. Przyczynek do studium nad „Hexaemeronem" św. Ambrożego* – ks. B. Zgraja 821
55. *„Platoński" Marsanes i jego pitagorejski wątek* – A.Z. Zmorzanka 839
56. *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna* – ks. A. Żurek 853

PRZEKŁADY

1. *Ewangelia według Bazylidesa* (CPG 1899: Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* VII 20, 1 - 27, 13; X 14, 1-10)
   a. Wstęp i komentarz – E. Osek 865
   b. Przekład – E. Osek 874
2. Święty Efrem Syryjski – *Hymn XXXI o wierze*
   a. Wstęp i komentarz – ks. J.W. Żelazny 887
   b. Przekład – ks. J.W. Żelazny 890
3. Święty Bazyli Wielki – *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich* (CPG 2867)
   a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz 895
   b. Przekład – ks. bp R. Andrzejewski 904
4. Święty Augustyn – *Augustyńskie napomnienie Wiktora* (*Epistula* 8* coll. J. Divjak)
   a. Wstęp i komentarz – J. Pudliszewski 923
   b. Przekład – J. Pudliszewski 926
5. Św. Beda Wielebny – *Brytania – położenie, jej podbój i nawrócenie* (HE I 1-5, CPL 1375)
   a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz 929
   b. Przekład – I. Salamonowicz-Górska 931

DZIAŁ INFORMACYJNY

SPRAWOZDANIA

1. *„Vox Patrum" i jego Redaktor ks. prof. Stanisław Longosz uhonorowani „Feniksem"* – Redakcja „Vox Patrum" 939

2. *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2011/2012* – A. Zmorzanka 945
3. *Likwidacja Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II* – ks. S. Longosz 951