

# VOX PATRUM

Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

**Rada Naukowa**

Ks. Remigiusz Degórski, 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

**Komitety Redakcyjne**

Ks. Stanisław Longosz (redaktor naczelny),  
Alicja Stępniewska (sekretarz redakcji),  
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: [voxpathr@kul.lublin.pl](mailto:voxpathr@kul.lublin.pl); [www.voxpatrum.pl](http://www.voxpatrum.pl)

# VOX PATRUM

ROK XXXI

56

2011

---

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Stosunek do ludzi starszych  
w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej

\*

Miscellanea

Wydawnictwo  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego  
Lublin 2012

Recenzenci  
KS. CZESŁAW BARTNIK  
KS. WINCENTY MYSZOR

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  
Leonardo da Vinci, *Św. Hieronim na pustyni*  
Pinakoteka Watykańska

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2012

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](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

---

Druk i oprawa  
elpil  
ul. Artyleryjska 11  
08-110 Siedlce  
e-mail: [info@elpil.com.pl](mailto:info@elpil.com.pl)



## OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny 56. tom „Vox Patrum”, którego zasadniczą treść stanowią materiały (30 pierwszych artykułów) z dwudniowego sympozjum naukowego, zorganizowanego 25-26 XI 2010 r. przez Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL na temat: ***Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej***; dołączone do nich *Miscellanea* liczą 6 artykułów w kilku językach o zróżnicowanej tematyce patrystycznej. Poprzedzający tę część tomu tradycyjny dział *Dokumenty* zawiera katechezę patrystyczną papieża Benedykta XVI, prezentującego podczas śródownych audiencji kolejnych 11 sylwetek Ojców Kościoła, od św. Augustyna do św. Maksyma Wyznawcy. Obok powyższych tom prezentuje inne tradycyjne działy: *Przekłady* – zawierające 4 pierwsze polskie tłumaczenia: *Homilię zachęcającą do nieodkładania chrztu* św. Bazylego, *List encykliczny do biskupów* św. Atanazego Aleksandryjskiego, *homilię* św. Jana Chryzostoma na słowa św. Pawła (1Kor 7, 2): *Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić* i przekład armeńskiej wersji *Pokuty Adama*; *Recenzje* – 17 omówień polskich i zagranicznych publikacji patrystycznych; w *Dziale Informacyjnym* – najpierw 5 bibliografii: jako pierwsza – tematyczna nawiązująca do treści tomu: *Starość w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*, po niej 3 tradycyjne: *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009-2010*, *Wykaz polskich prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego 2009-2010*, *Patrystyka w czasopiśmie zagranicznych 2009-2010*, a następnie tematyczna: *Muzyka wczesnochrześcijańska. Materiały bibliograficzne*; dalej – 22 szczegółowe *Sprawozdania z polskich i zagranicznych sympozjów i wydarzeń patrystycznych w latach 2009-2011*, bogaty dział *Informacji* (30) o polskim i zagranicznym życiu patrystycznym w minionym i następnym czasie, nawiązujący do tematyki niewielki *Wybór sentencji* starożytnych o starości, a wreszcie 5 nekrologów zmarłych w ostatnim okresie badaczy antyku chrześcijańskiego: śp. prof. Luigi Padovese, śp. prof. Ihora Ševčenko, śp. ks. Franciszka Szulca, śp. Jana Michała Krzemińskiego i śp. ks. archimandryty Romana Ryszarda Piętki MIC. Mamy nadzieję, że i ten tom poświęcony starości, która każdego z nas czeka, zainteresuje Czytelników, zwłaszcza ciekawych, jak ją przeżywano w starożytności.



## PATRYSTYCZNA KATECHEZA BENEDYKTA XVI

## III

Prezentujemy niżej trzecią i ostatnią część<sup>1</sup> katechez patrystycznych Benedykta XVI, wygłoszonych podczas audiencji generalnych w 1. poł. 2008 r., ukazujących sylwetki kolejnych 10 łacińskich i greckich Ojców lub pisarzy Kościoła od końca IV do VII wieku (Augustyn, Leon Wielki, Boecjusz, Kasjodor, Benedykt Opat, Pseudo-Dionizy Areopagita, Roman Melodos, Grzegorz Wielki, Kolumban, Izydor z Sewilli, Maksym Wyznawca); dwaj z nich mają po więcej katechez: św. Augustyn – 5, św. Grzegorz Wielki – 2. Ich przedruk w „Vox Patrum” w opracowaniu redakcyjnym ks. S. Longosza.

## XXVIII. ŚW. AUGUSTYN

## [I]\*

Drodzy Bracia i Siostry!

Po wielkich uroczystościach związanych z Bożym Narodzeniem chciałbym powrócić do rozważań nad Ojcami Kościoła i mówić dzisiaj o największym z Ojców Kościoła łacińskiego, św. Augustynie. Ten człowiek, pełen pasji i wiary, o wielkiej inteligencji i niestrudzony w gorliwości duszpasterskiej, wielki święty i doktor Kościoła, znany jest – przynajmniej ze słyszenia – również ludziom nie znającym chrześcijaństwa lub nie mającym z nim wiele wspólnego, ponieważ zostawił bardzo głębokie piętno na życiu kulturalnym Zachodu i całego świata. Św. Augustyn ze względu na swe szczególne znaczenie wywarł bardzo wielki wpływ. Można powiedzieć z jednej strony, że wszystkie drogi łacińskiej literatury chrześcijańskiej prowadzą do Hippony (dzisiaj Annaba na wybrzeżu algierskim) – do miejsca, gdzie był biskupem, a z drugiej strony, że z tego miasta Afryki rzymskiej, którego Augustyn był biskupem od 395 r. aż do śmierci w 430 r., rozchodzi się wiele innych dróg późniejszego chrześcijaństwa oraz kultury zachodniej.

Rzadko w cywilizacji zdarzał się tak wielki umysł, zdolny przyjąć jej wartości i docenić jej wewnętrzne bogactwo, tworząc idee i formy, którymi karmiły się późniejsze pokolenia, na co zwrócił uwagę również Paweł VI: „Można powiedzieć,

<sup>1</sup> Pierwszą część katechez patrystycznych Benedykta XVI, wygłoszonych podczas audiencji generalnych w 1. poł. 2007 r., obejmujących Ojców Kościoła od Klemensa Rzymskiego (92-101) do Cyryla Jerozolimskiego (315-386), por. VoxP 27 (2007) t. 50-51, 13-49; drugą część katechez, zawierających kolejnych greckich, łacińskich i syryjskich Ojców Kościoła od Bazylego Wielkiego do Paulina z Noli, wygłoszonych w 2. poł. 2007 r., por. VoxP 29 (2009) t. 53-54, 19-80.

\* Św. Augustyn [I] (9 I 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 41-45, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 3, 50-52.

że cała myśl starożytności skupia się w jego dziele i z niego biorą początek nurty myślowe przenikające całą tradycję doktrynalną następnych wieków<sup>2</sup>. Ponadto Augustyn jest Ojcem Kościoła, który pozostawił po sobie najwięcej dzieł. Jego biograf Possydiusz mówi: wydaje się rzeczą niemożliwą, żeby jeden człowiek mógł tak wiele napisać w swoim życiu. O tych różnych dziełach będziemy mówić na jednym z następnych spotkań. Dzisiaj skupimy uwagę na jego życiu, które można łatwo zrekonstruować na podstawie pism, a zwłaszcza *Wyznań*, stanowiących niezwyklej autobiografię duchową, napisaną na chwałę Bożą i będącą jego najsłynniejszym dziełem. I słusznie, ponieważ właśnie Augustynowe *Wyznania*, skupiające uwagę na sferze wewnętrznej i na psychologii, stanowią niepowtarzalny wzór w literaturze zachodniej, i nie tylko zachodniej, także niereligijnej, aż po czasy nowożytne. To poświęcenie uwagi życiu duchowemu, tajemnicy „ja”, tajemnicy Boga kryjącego się w „ja” jest czymś nadzwyczajnym i bezprecedensowym i pozostaje na zawsze – jeśli tak można rzec – duchowym „szczytem”.

Powróćmy jednak do życia Augustyna. Urodził się w Tagaście – w prowincji Numidii, w Afryce rzymskiej – 13 listopada 354 roku. Jego ojcem był Patrycjusz, poganin, który później został katechumenem, a matką Monika, gorliwa chrześcijanka, kobieta pełna pasji, czczona jako święta. Wywarła ona ogromny wpływ na syna i wychowała go w wierze chrześcijańskiej. Augustyn otrzymał również sól na znak przyjęcia do katechumenatu. Zawsze fascynowała go postać Jezusa Chrystusa. Co więcej, mówi on, że zawsze kochał Jezusa, ale oddalał się coraz bardziej od wiary Kościoła, od praktyk kościelnych, jak ma to miejsce również dzisiaj w wypadku wielu młodych ludzi.

Augustyn miał brata Nawigiusza oraz siostrę, której imienia nie znamy, a która owdowiawszy, została później przełożoną klasztoru żeńskiego. Młody Augustyn, obdarzony niezwyklej inteligencją, otrzymał staranne wykształcenie, choć nie zawsze był przykładnym studentem. Studiował jednak pilnie gramatykę, najpierw w swoim rodzinnym mieście, następnie w Madaurze, a od 370 r. retorykę w Kartaginie, stolicy Afryki rzymskiej. Opanował doskonale język łaciński, natomiast nie doszedł do takiej samej perfekcji w posługiwaniu się językiem greckim i nie nauczył się języka punickiego, którym posługiwali się jego rodacy. Właśnie w Kartaginie Augustyn przeczytał po raz pierwszy *Hortensjusza*, zaginione później dzieło Cyserona, które nazaczyło początek jego drogi do nawrócenia. Tekst Cyserona rozbudził w nim bowiem umiłowanie mądrości, o czym napisze już jako biskup w *Wyznaniach*: „Książka ta [...] zmieniła uczucia moje” do tego stopnia, że „przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Paulus VI, *Allocutio ad sodales Ordinis Sancti Augustini cum Institutum Patristicum „Augustinianum” praesens inauguravit*, AAS 62 (1970) 426.

<sup>3</sup> Augustinus, *Confessiones* III 4, 7, CCL 27, 30, tłum. Z. Kubiak: *Św. Augustyn, Wyznania*, Kraków 2000, 70.

Ponieważ jednak był przekonany, iż nie można powiedzieć, że rzeczywiście znalazło się prawdę, jeśli nie zna się Jezusa, i ponieważ w tej pasjonującej książce brakowało mu tego imienia, zaraz po jej przeczytaniu zaczął czytać Pismo Święte, Biblię. Jednak rozczarował się nią. Nie tylko dlatego, że styl łacińskiego przekładu Pisma Świętego pozostawiał wiele do życzenia, ale również dlatego, że sama treść wydawała mu się niezadowolająca. W opowiadaniach Pisma Świętego o wojnach i innych ludzkich sprawach nie znajdował wzniosłości filozofii, piękna poszukiwania prawdy, które stanowi jej cechę. Nie chciał jednak żyć bez Boga i dlatego szukał religii odpowiadającej jego pragnieniu prawdy oraz pragnieniu zbliżenia się do Jezusa. I tak trafił do manichejczyków, którzy podawali się za chrześcijan i obiecywali całkowicie racjonalną religię. Twierdzili oni, że w świecie istnieją dwie zasady: dobro i zło. W ten sposób można wytłumaczyć całą złożoność ludzkich dziejów. Augustynowi podobała się też moralność dualistyczna, ponieważ zakładała bardzo wymagającą moralność dla wybranych; człowiek, zwłaszcza młody, który – tak jak on – przyjmował tę moralność, mógł prowadzić życie o wiele bardziej odpowiednie do sytuacji tamtych czasów. Dlatego został manichejczykiem, będąc wówczas przekonany, że znalazł syntezę racjonalności, poszukiwania prawdy i miłości Jezusa Chrystusa. Niosło to również konkretne korzyści w jego życiu: przystąpienie do manichejczyków otwierało bowiem perspektywę łatwej kariery. Przyjęcie tej religii, którą wyznawało wiele wpływowych osobistości, pozwalało mu żyć z kobietą i robić karierę. Kobieta ta urodziła mu syna Adeodata, którego bardzo kochał, i który był bardzo inteligentny. Będzie on później uczestniczył w przygotowaniu do chrztu w pobliżu jeziora Como, biorąc udział w *Dialogach*, przekazanych nam przez św. Augustyna. Niestety, chłopiec umarł przedwcześnie. W wieku około dwudziestu lat Augustyn był nauczycielem gramatyki w swym rodzinnym mieście; wkrótce powrócił do Kartaginy, gdzie został znakomitym i cenionym mistrzem retoryki. Jednakże z upływem czasu zaczął oddalać się od wiary manichejczyków, którzy go rozczarowali pod względem intelektualnym, jako że nie potrafili rozwiązać jego wątpliwości, i przeniósł się do Rzymu, a następnie do Mediolanu, gdzie wówczas miał siedzibę dwór cesarski i gdzie uzyskał prestiżowe stanowisko dzięki staraniom i rekomendacji prefekta Rzymu, poganina Symmachusa, wrogo nastawionego do biskupa Mediolanu św. Ambrożego.

W Mediolanie Augustyn słuchał – początkowo w celu wzbogacenia swoich umiejętności retorycznych – wspaniałych kazań biskupa Ambrożego, który niegdyś był przedstawicielem cesarza w północnych Włoszech. Retora afrykańskiego zafascynowały słowa wielkiego dostojnika mediolańskiego. Nie tylko retoryka, ale przede wszystkim treść przemówień coraz bardziej trafiała do jego serca. Wielki problem Starego Testamentu – brak retorycznego piękna oraz wzniosłości filozoficznej – w kazaniach św. Ambrożego został rozwiązany dzięki interpretacji typologicznej Starego Testamentu. Augustyn rozumiał, że cały Stary Testament jest drogą prowadzącą do Jezusa Chrystusa. W ten sposób znalazł klucz do zrozumienia piękna i głębi – także filozoficznej

– Starego Testamentu oraz pojął całą jedność tajemnicy Chrystusa w dziejach, a także syntezę filozofii, racjonalności i wiary w *Logos*, w Chrystusa, odwieczne Słowo, które stało się ciałem.

W krótkim czasie Augustyn uświadomił sobie, że alegoryczne odczytanie Pisma Świętego oraz filozofia neoplatońska, która inspirowała biskupa Mediolanu pozwalają mu znaleźć rozwiązanie trudności intelektualnych, które przy pierwszym zetknięciu z tekstami biblijnymi, kiedy był młodszy, wydawały mu się nie do przezwyciężenia.

I tak po lekturze pism filozofów Augustyn oddał się na nowo lekturze Pisma, a zwłaszcza Listów Pawłowych. Nawrócenie na chrześcijaństwo, 15 sierpnia 386 r., jest więc zwieńczeniem długiej i uciążliwej drogi duchowej, o której będziemy mówić jeszcze w innej katechezie. Afrykańczyk przeniósł się na wieś na północ od Mediolanu, w okolice jeziora Como, wraz z matką Moniką, synem Adeodatem i nieliczną grupą przyjaciół, aby przygotowywać się do chrztu. W wieku trzydziestu dwóch lat Augustyn przyjął chrzest z rąk Ambrożego 24 kwietnia 387 r., w Wigilię Paschalną w mediolańskiej katedrze.

Po chrzcie Augustyn postanowił wrócić z przyjaciółmi do Afryki, aby prowadzić życie we wspólnocie typu monastycznego, służąc Bogu. Jednakże w Ostii, gdy oczekiwał na wyjazd, niespodziewanie zachorowała jego matka i wkrótce potem zmarła, co zadało sercu syna ogromny ból. Wróciwszy wreszcie do ojczyzny, konwertyta osiadł w Hipponie, by tam założyć klasztor. W tym mieście, położonym na wybrzeżu afrykańskim, został wyświęcony pomimo jego oporów na kapłana w 391 r. i zaczął wieść z kilkoma towarzyszami życie monastyczne, o czym myślał od dawna, dzieląc swój czas między modlitwę, studium i przepowiadanie. Chciał jedynie służyć prawdzie, nie czuł się powołany do życia duszpasterskiego, ale potem zrozumiał, że Bóg powołał go, by był pasterzem dla innych i w ten sposób przekazywał innym dar prawdy. Cztery lata później, w 395 r., został konsekrowany na biskupa w Hipponie. Poglębiając studia nad Pismem oraz tekstami tradycji chrześcijańskiej, Augustyn był przykładnym biskupem, niezmordowanie pełniąc swą posługę pasterską: kilka razy w tygodniu głosił wiernym słowo Boże, wspomagał ubogich i sieroty, dbał o formację kleru i zajmował się organizacją klasztorów żeńskich i męskich. Krótko mówiąc, dawny retor okazał się jedną z najważniejszych postaci chrześcijaństwa ówczesnej epoki: bardzo aktywnie zarządzając swoją diecezją – co w sposób istotny odbijało się także na życiu obywatelskim społeczeństwa – biskup Hippony przez ponad trzydzieści pięć lat sprawowania swego urzędu wywierał znaczny wpływ na kierowanie Kościołem katolickim w Afryce rzymskiej i ogólniej na chrześcijaństwo swoich czasów, stawiając czoło religijnym tendencjom oraz uporem i powodującym podziały herezjom, jak manicheizm, donatyzm i pelagianizm, które zagrażały wierze chrześcijańskiej w Boga jedynego i bogatego w miłosierdzie.

Augustyn codziennie powierzał się Bogu, aż do ostatniego dnia swego życia: trawiony gorączką, w sytuacji gdy od prawie trzech miesięcy jego



Hippona była oblegana przez najeźdźców Wandali, biskup – jak opowiada jego przyjaciel Posydiusz w *Vita Augustini* – poprosił, by wielkimi literami przepisano Psalm pokutne i powieszono „kartki na ścianie, tak aby leżąc podczas choroby w łóżku mógł je widzieć i czytać, i płakał rzewnymi łzami”<sup>4</sup>. Tak upłynęły ostatnie dni Augustyna, który zmarł 28 sierpnia 430 r., mając niespełna 76 lat. Jego dziełu, jego przesłaniu i jego wewnętrznym doświadczeniom poświęcimy najbliższe spotkania.

[II]\*

Drodzy Bracia i Siostry!

Dzisiaj, podobnie jak w ubiegłą środę, chciałbym mówić o wielkim biskupie Hippony – św. Augustynie. Cztery lata przed śmiercią mianował on swego następcę. I tak 26 września 426 r. zgromadził zatem lud w bazylice Pokoju w Hipponie, by przedstawić wiernym osobę, którą wyznaczył do pełnienia tego zadania. Powiedział: „W tym życiu jesteśmy wszyscy śmiertelnikami, a żaden człowiek nigdy nie może przewidzieć ostatniego dnia swego doczesnego życia. Jednakże w dzieciństwie mamy nadzieję, że osiągniemy wiek dojrzewania; w wieku dojrzewania – młodość; w młodości – wiek dorosły; w wieku dorosłym – wiek dojrzały; w wieku dojrzałym – starość. Nie jesteśmy pewni, że jej doczekamy, ale mamy nadzieję. W starości natomiast nie ma już żadnego innego okresu, co do którego można by żywić nadzieję. Sam czas jej trwania jest nieprzewidywany. [...] Z woli Bożej przybyłem do tego miasta w sile wieku. Teraz jednak moja młodość przeminęła i jestem już stary”<sup>5</sup>. W tym miejscu Augustyn podał imię wyznaczonego następcy – kapłana Herakliusza. Zebrani przyjęli wybór gromkimi oklaskami, powtarzając dwadzieścia trzy razy: „Bogu niech będą dzięki! Niech będzie pochwalony Chrystus!” Dalszymi aklamacjami wierni wyrazili aprobatę także dla tego, co Augustyn powiedział później na temat swoich zamiarów na przyszłość: lata, które mu pozostawały, chciał poświęcić na głębsze studium Pisma Świętego<sup>6</sup>.

Istotnie, następne cztery lata były latami nadzwyczajnej aktywności intelektualnej: ukończył ważne dzieła, rozpoczął następne, nie mniej angażujące, prowadził publiczne debaty z heretykami – zawsze dążył do dialogu – włączył się w dzieło szerzenia pokoju w prowincjach afrykańskich okupowanych przez barbarzyńskie plemiona z południa. W tym duchu napisał do gubernatora Dariusza, który przybył do Afryki, by zażegnać spór między gubernatorem Bonifacym i dworem cesarskim, który plemiona Maurów wykorzystywały dla

<sup>4</sup> Possidius, *Vita Augustini* 31, 2, PL 32, 63, por. tłum. P. Nehring, ŻM 26, Kraków 2002, 126.

\* Św. Augustyn [II] (16 I 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 87-91, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 3, 52-54.

<sup>5</sup> Augustinus, *Epistula* 213, 1, CSEL 57, 373.

<sup>6</sup> Por. tamże 213, 6, CSEL 57, 377-378.

swych najazdów: „Największym tytułem do chwały – twierdził w liście – jest właśnie unicestwienie wojny słowem, zamiast zabijania ludzi mieczem, i poprzez pokój, a nie wojnę, zabiegać o pokój lub jego utrzymanie. Z pewnością również ci, którzy walczą, jeśli są dobrzy, niewątpliwie dążą do pokoju, ale za cenę przelewu krwi. Ty, przeciwnie, zostałeś posłany, by nie dopuścić do przelania krwi kogokolwiek”<sup>7</sup>. Niestety, zawiodła nadzieja na zaprowadzenie pokoju na terytoriach afrykańskich: w maju 429 r. Wandalowie, w odwecie wezwani do Afryki przez samego Bonifacego, przepłynęli Cieśninę Gibraltarską i wtargnęli na terytorium Mauretanii. Inwazja objęła wkrótce inne bogate prowincje afrykańskie. W maju lub czerwcu 430 r. „niszczyciele cesarstwa rzymskiego”, jak określił tych barbarzyńców Possydiusz<sup>8</sup>, otoczyli Hippone i przystąpili do oblężenia.

Schronienia w mieście szukał także Bonifacy, który pojednawszy się zbyt późno z dworem, próbował teraz na próżno zagrozić drogę najeźdźcom. Biograf Possydiusz opisuje ból Augustyna: „Łzy, bardziej niż zwykle, były jego chlebem noc i dzień, a będąc już u kresu życia, bardziej niż inni przeżywał swoją starość z goryczą i w żałobie”<sup>9</sup>. I wyjaśnia: „Ten Boży człowiek widział bowiem rzeź i niszczenie miast; w wioskach zburzone domy i pozabijani przez nieprzyjaciół mieszkańcy albo zmuszeni do ucieczki i błakający się; kościoły pozbawione kapłanów i szafarzy, konsekrowane dziewice i zakonnice rozproszeni po wszystkich stronach; pośród nich jedni zmarli w czasie tortur, inni zginęli od miecza, jeszcze inni uwięzieni, utracili integralność duszy i ciała, a także wiarę, skazani przez wrogów na długą i bolesną niewolę”<sup>10</sup>.

Augustyn, chociaż w podeszłym wieku i utrudzony, trwał jednak na swoim urzędzie, umacniając siebie i innych modlitwą i rozważaniem tajemniczych planów Opatrzności. Mówił w tym kontekście o „starości świata” – i rzeczywiście ten rzymski świat był stary – mówił o tej starości podobnie jak czynił to przed laty, by pocieszyć uciekinierów pochodzących z Italii, kiedy w r. 410 Goci pod wodzą Alaryka najechali na Rzym. W starości – mówił – liczne są niedomagania – kaszel, katar, zaropiałe oczy, niepokój, wyczerpanie. Choć świat się starzeje, Chrystus pozostaje zawsze młody. Stąd zachęta: „Nie rezygnuj z odmłodzenia się w zjednoczeniu z Chrystusem, również w starym świecie. On mówi do ciebie: Nie bój się, twoja młodość odnowi się niczym młodość orła”<sup>11</sup>. Tak więc chrześcijanin nie powinien tracić otuchy nawet w trudnych sytuacjach, lecz starać się pomóc temu, kto znajduje się w potrzebie. Oto, co wielki Doktor sugeruje, odpowiadając biskupowi Tiabe, Honoratowi, który go zapytał, czy w czasie inwazji barbarzyńców biskup, ksiądz lub jaki-

<sup>7</sup> Augustinus, *Epistula* 229, 2, CSEL 57, 498.

<sup>8</sup> Por. Possidius, *Vita Augustini* 30, 1, PL 32, 60, zob. ŻM 26, 111.

<sup>9</sup> Tamże 28, 6, PL 32, 58, por. ŻM 26, 107-108.

<sup>10</sup> Tamże 28, 8, PL 32, 58, por. ŻM 26, 108.

<sup>11</sup> Augustinus, *Sermo* 81, 8, PL 38, 505.



kolwiek człowiek Kościoła może uciekać, by ratować życie: „Gdy wszyscy są w niebezpieczeństwie, a więc biskupi, duchowni i świeccy, niech potrzebujący pomocy ze strony innych nie będą opuszczeni przez tych, których potrzebują. W takim przypadku niech wszyscy przeniosą się do bezpiecznych miejsc; jeśli jednak niektórzy muszą zostać, niech nie będą opuszczeni przez tych, których obowiązkiem jest towarzyszenie im przez świętą posługę, tak że albo uratują się razem, albo razem będą znosić nieszczęścia, jakich z woli Ojca rodziny będą doświadczać”<sup>12</sup>. I konkluduje: „To jest najwyższa próba miłości”<sup>13</sup>. Jakże nie rozpoznać w tych słowach heroicznego przesłania, które zostało przyjęte i przyswojone przez tak wielu kapłanów na przestrzeni wieków?

Tymczasem miasto Hippona stawiało opór. Dom-klasztor Augustyna otworzył bramy, by przyjąć jego współbraci biskupów proszących o gościnę. Wśród nich był również Possydiusz, jego dawny uczeń, który dzięki temu mógł pozostawić bezpośrednie świadectwo o tych ostatnich, dramatycznych dniach. „W trzecim miesiącu oblężenia – jak opowiada – położył się do łóżka z gorączką: była to jego ostatnia choroba”<sup>14</sup>. Świątobliwy Starzec skorzystał z tego nareszcie wolnego czasu, by jeszcze bardziej poświęcić się modlitwie. Zwykł twierdzić, że żaden człowiek, biskup, zakonnik czy świecki, nawet jeżeli jego postępowanie wydaje się nienaganne, nie może stawić czoła śmierci bez należytej pokuty. Dlatego też ze łzami w oczach nieustannie powtarzał Psalmę pokutne, które tak wiele razy odmawiał z ludem<sup>15</sup>.

Im bardziej choroba postępowała, tym bardziej umierający biskup odczuwał potrzebę samotności i modlitwy: „Ażeby nikt nie przeszkadzał mu w skupieniu, mniej więcej dziesięć dni przed śmiercią poprosił wszystkich nas obecnych, byśmy nikomu nie pozwolili wchodzić do jego pokoju poza godzinami, kiedy lekarze przychodzili go badać albo gdy przynoszono mu pokarm. Jego wolę spełniono dokładnie, i przez cały ten czas oddawał się modlitwom”<sup>16</sup>. Zakończył życie 28 sierpnia 430 roku: jego wielkie serce wreszcie spoczęło w Bogu.

„Przy wystawieniu jego ciała – mówi Possydiusz – złożono Bogu ofiarę, w której uczestniczyliśmy, a potem został pogrzebany”<sup>17</sup>. Jego ciało zostało przeniesione – nie znamy dokładnej daty – na Sycylię, a stamtąd ok. r. 725 do Pawii, do bazyliki św. Piotra *in Ciel d'oro*, gdzie spoczywa do dzisiaj. Jego pierwszy biograf wyraził o nim taki podsumowujący osąd: „Pozostawił Kościołowi liczny zastęp duchowieństwa, jak również męskie i żeńskie klasztory pełne osób, które ślubowały powściągliwość i posłuszeństwo swoim przełożonym, a także biblioteki mieszczące książki i przemówienia jego samego oraz innych świętych, z których poznajemy – dzięki łasce

<sup>12</sup> Augustinus, *Epistula* 228, 2, CSEL 57, 486.

<sup>13</sup> Tamże 3, CSEL 57, 486.

<sup>14</sup> Possidius, *Vita Augustini* 29, 3, PL 32, 59, por. ŻM 26, 110.

<sup>15</sup> Por. tamże 31, 2, PL 32, 63, zob. ŻM 26, 126.

<sup>16</sup> Tamże 31, 3, PL 32, 63, por. ŻM 26, 126.

<sup>17</sup> Tamże 31, 5, PL 32, 64, por. ŻM 26, 127.

Bożej – jego zasługi i wielkość w Kościele, i w których wierni odnajdują go zawsze żywego”<sup>18</sup>. Możemy podpisać się pod tą opinią: w jego pismach również i my „odnajdujemy go żywego”. Gdy czytam pisma św. Augustyna, nie odnoszę wrażenia, że mam do czynienia z człowiekiem, który umarł około tysiąca sześciuset lat temu, ale odbieram go jako człowieka dzisiejszego: jako przyjaciela, osobę współczesną, która mówi do mnie, przemawia swoją świeżą i aktualną wiarą. W św. Augustynie, mówiącym do nas, mówiącym do mnie w swoich pismach, dostrzegamy stałą aktualność jego wiary; wiary, której źródłem jest Chrystus, wcielone Odwieczne Słowo, Syn Boży i Syn człowieczy. I możemy dostrzec, że nie jest to wiara z minionych czasów, nawet jeśli była głoszona w przeszłości. Ona jest zawsze aktualna, ponieważ Chrystus rzeczywiście był wczoraj, jest dzisiaj i będzie zawsze. On jest Drogą, Prawdą i Życiem. Tak więc św. Augustyn zachęca nas, byśmy się powierzyli Chrystusowi, zawsze żywemu, i w ten sposób odnaleźli drogę życia.

### [III]\*

Drodzy Przyjaciele!

Po zakończeniu Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan powracamy dziś do wielkiej postaci św. Augustyna. W 1986 r., to znaczy w 1600. rocznicę jego nawrócenia, mój drogi poprzednik Jan Paweł II poświęcił mu długi i bogaty w treść dokument, List apostolski *Augustinum Hipponensem*. On sam powiedział, że było to „dziękczynienie Bogu za dar dla Kościoła, a przez niego dla całego rodzaju ludzkiego, cudowny dar owego nawrócenia”<sup>19</sup>. Do tematu nawrócenia chciałbym wrócić podczas jednej z najbliższych audiencji. Jest to temat o podstawowym znaczeniu nie tylko dla jego osobistego życia, ale również dla naszego życia. W Ewangelii z ubiegłej niedzieli Pan Jezus zawarł swoje przepowiadanie w słowie: „Nawróćcie się”. Idąc drogą św. Augustyna, możemy zastanawiać się, czym jest to nawrócenie: jest ono czymś ostatecznym, decydującym, ale podstawowa decyzja musi dojrzewać, musi się urzeczywistniać w całym naszym życiu.

Dzisiejsza katecheza poświęcona jest tematowi wiary i rozumu, będącemu tematem zasadniczym, albo lepiej – wątkiem zasadniczym w biografii św. Augustyna. Jako dziecko uczył się on wiary katolickiej od swej matki Moniki. Jednakże w wieku młodzieńczym porzucił tę wiarę, ponieważ nie potrafił dostrzec jej racjonalności, a nie akceptował religii, której nie mógł uznać za wyraz rozumu, czyli prawdy. Odczuwał radykalne pragnienie prawdy, i to ono

<sup>18</sup> Tamże 31, 8, PL 32, 64, por. ŻM 26, 128.

\* Św. Augustyn [III] (30 I 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 170-174, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 3, 54-55.

<sup>19</sup> Por. Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica „Augustinum Hipponensem”* 5, AAS 79 (1987) 170, tłum. pol. VoxP 8 (1989) t. 14, 45.

sprawiło, że oddalił się od wiary katolickiej. Jego radykalizm był jednak tak wielki, że nie mógł zadowolić się również filozofiami, które nie prowadziły do sedna prawdy, które nie docierały aż do Boga. I to do Boga nie będącego tylko ostateczną hipotezą kosmologiczną, lecz Bogiem prawdziwym – Bogiem, który daje życie i wchodzi w nasze życie. Tak więc cała intelektualna i duchowa droga św. Augustyna również dzisiaj stanowi aktualny wzór relacji wiary i rozumu, a jest to temat dotyczący nie tylko ludzi wierzących, lecz każdego człowieka szukającego prawdy, temat centralny dla równowagi i przeznaczenia każdej ludzkiej istoty. Tych dwóch wymiarów – wiary i rozumu – nie powinno się rozdzielać ani przeciwstawiać, lecz powinny one zawsze iść ze sobą w parze. Jak napisał Augustyn po swoim nawróceniu, wiara i rozum to „dwie siły prowadzące nas do poznania”<sup>20</sup>. W odniesieniu do tego słuszną sławą cieszą się dwie formuły augustiańskie, wyrażające tę spójną syntezę wiary i rozumu: *crede ut intelligas* („uwierz, abyś zrozumiał”) – wiara otwiera drogę do bram prawdy – ale również i nieodłącznie *intellige ut credas* („zrozum, abyś uwierzył”), zgłębiaj prawdę, byś mógł znaleźć Boga i uwierzyć<sup>21</sup>.

Te dwa powiedzenia Augustyna wyrażają z przekonującą bezpośredniością i wielką głębią syntezę tego problemu, w której Kościół katolicki widzi swoją drogę. W historii synteza ta kształtowała się jeszcze przed przyjściem Chrystusa, w spotkaniu wiary żydowskiej i myśli greckiej w judaizmie hellenistycznym. Następnie na przestrzeni dziejów do syntezy tej nawiązywali i ją rozwijali liczni myśliciele chrześcijańscy. Harmonia wiary i rozumu oznacza przede wszystkim, że Bóg nie jest daleki: nie jest daleko od naszego rozumu i naszego życia. Jest bliski każdej ludzkiej istocie, jest bliski naszemu sercu i jest bliski naszemu rozumowi, jeśli rzeczywiście wyruszymy w drogę.

Tę właśnie bliskość Boga w odniesieniu do człowieka z niezwykłą mocą dostrzegł Augustyn. Obecność Boga w człowieku jest głęboka a zarazem tajemnicza, można ją jednak rozpoznać i odkryć we własnym wnętrzu: nie wychodź na zewnątrz – mówi konwertyta – ale wejdź w samego siebie; w człowieku wewnętrznym mieszka prawda; a jeśli stwierdzisz, że twoja natura jest zmienna, przekraczaj samego siebie. Ale pamiętaj, przekraczając samego siebie, że przekraczasz duszę, która rozumuje. Podążaj więc tam, gdzie zapala się światło rozumu”<sup>22</sup>. Tak właśnie sam podkreśla w bardzo znanym zdaniu na początku *Wyznań*, duchowej autobiografii napisanej na chwałę Bożą: „Stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. Augustinus, *Contra Academicos* III 20, 43, CCL 29, 60, por. tłum. W. Seńko: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 149.

<sup>21</sup> Por. Augustinus, *Sermones* 43, 9, PL 38, 258: „Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei”.

<sup>22</sup> Augustinus, *De vera religione* 39, 72, CCL 32, 234, por. tłum. W. Eborowicz, w: *Dialogi filozoficzne*, s. 788.

<sup>23</sup> Augustinus, *Confessiones* I 1, 1, CCL 27, 1, tłum. Kubiak, s. 25.

Oddalić się od Boga znaczy oddalić się od samego siebie. „A Ty – mówi Augustyn, zwracając się bezpośrednio do Boga – byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślał sięgnąć kiedykolwiek” (*interior intimo meo et superior summo meo*)<sup>24</sup>; do tego stopnia – dodaje w innym miejscu, wspominając okres poprzedzający nawrócenie – „Ty byłeś tuż przede mną, ja zaś odszedłem nawet i od samego siebie. Nie mogłem siebie odnaleźć. Jakże miałbym znaleźć Ciebie?”<sup>25</sup>. Właśnie dlatego, że Augustyn pokonał w życiu tę intelektualną i duchową drogę, potrafił ukazać ją w swoich dziełach z tak wielką bezpośredniością, głębią i mądrością, przyznając w dwóch innych sławnych fragmentach *Wyznań*<sup>26</sup>, że człowiek jest „wielkim pytaniem” (*magna quaestio*) i „wielką przepaścią” (*grande profundum*) – pytaniem i przepaścią, którą jedynie Chrystus oświeca i zbawia. I to jest ważne: człowiek, który jest daleko od Boga, jest również daleko od samego siebie, wyobcowany z samego siebie, i może odnaleźć się tylko wtedy, gdy spotka Boga. W ten sposób znajduje również siebie, swoje prawdziwe ja, swoją prawdziwą tożsamość.

Istota ludzka – podkreśla Augustyn w *De civitate Dei*<sup>27</sup> – z natury jest społeczna, ale z powodu grzechu antyspołeczna, i zostaje zbawiona przez Chrystusa, jedynego pośrednika między Bogiem a ludzkością i „drogę powszechną wolności i zbawienia”, jak powtórzył mój poprzednik Jan Paweł II<sup>28</sup>; poza tą drogą, której rodzajowi ludzkiemu nigdy nie zabrakło – stwierdza dalej Augustyn w swoim dziele – „nikt nigdy nie został wyzwolony, nikt nie jest wyzwolony i nikt nie będzie wyzwolony”<sup>29</sup>. Jako jedyny pośrednik zbawienia Chrystus jest głową Kościoła i jest z nim mistycznie zjednoczony do tego stopnia, że Augustyn mówi: „Staliśmy się Chrystusem. Jeśli bowiem On jest głową, a my Jego członkami, cały człowiek to On i my”<sup>30</sup>.

Jako lud Boży i dom Boży w wizji Augustyna Kościół jest więc ściśle związany z pojęciem Ciała Chrystusa, a jego podstawą jest chrystologiczna interpretacja Starego Testamentu i życie sakramentalne skupione wokół Eucharystii, w której Pan daje nam swoje Ciało i przemienia nas w swoje Ciało. Jest zatem rzeczą fundamentalną, by Kościół, lud Boży w sensie chrystologicznym, a nie w sensie socjologicznym, był wszczepiony w Chrystusa, który – jak stwierdza Augustyn w jednym ze swych pięknych pism – „modli się za nas, modli się w nas, a my modlimy się do Niego; modli się za nas jako nasz kapłan; modli się

<sup>24</sup> Tamże III 6, 11, CCL 27, 33, Kubiak, s. 74-75.

<sup>25</sup> Tamże V 2, 2, CCL 27, 58, Kubiak, s. 113.

<sup>26</sup> Por. tamże IV 4, 9 i 14, 22, CCL 27, 44 i 51, Kubiak, s. 93 i 105.

<sup>27</sup> Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII 27, CCL 48, 383-384, por. tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 84.

<sup>28</sup> Por. Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica „Augustinum Hipponensem”* 21.

<sup>29</sup> Augustinus, *De civitate Dei* X 32, 2, CCL 47, 310, por. tłum. Kornatowski, I, s. 488.

<sup>30</sup> Augustinus, *In Joannis Evangelium tract.* 21, 8, CCL 36, 216, por. tłum. W. Szoldrski, PSP 15, 310.

w nas jako nasza głowa; a my modlimy się do Niego jako do naszego Boga: stąd rozpoznajemy w Nim nasz głos, a Jego głos w nas”<sup>31</sup>.

W zakończeniu Listu apostołskiego *Augustinum Hipponensem* Jan Paweł II zapytał samego świętego, co chciałby powiedzieć współczesnym ludziom, i odpowiedział przede wszystkim słowami, które Augustyn napisał w jednym z listów wkrótce po swoim nawróceniu: „Wydaje mi się, że trzeba doprowadzić ludzi do nadziei znalezienia prawdy”<sup>32</sup>; tej prawdy, którą jest sam Chrystus, Bóg prawdziwy, do którego skierowana jest jedna z najpiękniejszych i najsłynniejszych modlitw *Wyznań*: „Późno Cię ukochałem, Piękności dawna i zawsze nowa! Późno Cię ukochałem! We mnie byłeś, ja zaś byłem na zewnątrz i na zewnątrz Cię poszukiwałem. Sam pełen brzydoty, biegłem za pięknem, które stworzyłeś. Byłeś ze mną, ale ja nie byłem z Tobą. Z dała od Ciebie trzymały mnie stworzenia, które nie istniałyby w ogóle, gdyby nie istniały w Tobie. Przemówiłeś, zawołałeś i pokonałeś moją głuchotę. Zajaśniałeś, Twoje światło usunęło moją ślepotę. Zapachniałeś wokoło, poczułem i chłonę Ciebie. Raz zakosztowałem, a oto łaknę i pragnę; dotknąłeś, a oto płonę pragnieniem Twojego pokoju”<sup>33</sup>.

Augustyn spotkał Boga i przez całe swoje życie doświadczał Go tak dalece, że rzeczywistość ta – którą jest przede wszystkim spotkanie z Osobą, z Jezusem – przemieniła jego życie, tak jak przemienia życie ludzi, którzy w każdej epoce doznają łaski spotkania Go. Prośmy Pana, by obdarzył nas tą łaską i dał nam w ten sposób zaznać Jego pokoju.

#### [IV]\*

Drodzy bracia i siostry!

Po przerwie spowodowanej rekolekcjami, które odbywały się w ubiegłym tygodniu, powracamy dzisiaj do wielkiej postaci św. Augustyna, o której mówiłem już kilkakrotnie podczas śródogodzinnych katechez. Jest on Ojcem Kościoła, który pozostawił po sobie najwięcej dzieł, i to o nich chciałbym dziś pokrótce powiedzieć. Niektóre z pism Augustyna mają doniosłe znaczenie, i to nie tylko dla dziejów chrześcijaństwa, lecz dla kształtowania się całej kultury zachodniej. Najlepszym przykładem są *Confessiones* („Wyznania”), niewątpliwie jedna z najchętniej czytanych do tej pory książek starożytności chrześcijańskiej. Podobnie jak różni Ojcowie Kościoła w pierwszych wiekach, ale na skalę nieporównanie większą, biskup Hippony wywarł ogromny i trwały wpływ, o czym świadczy choćby bardzo obfity zbiór manuskryptów jego dzieł, których jest naprawdę wiele.

<sup>31</sup> Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 85, 1, CCL 39, 1177, por. tłum. J. Sulowski, PSP 40, 87-88.

<sup>32</sup> Augustinus, *Epistula* 1, 1, CSEL 34, 2; Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica* „Augustinum Hipponensem” 4.

<sup>33</sup> Augustinus, *Confessiones* X 27, 38, CCL 27, 175, Kubiak, s. 292.

\* Św. Augustyn [IV] (20 II 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 270-274, przekład-předruk OsRomPol 29 (2008) nr 4, 39-41.



On sam na kilka lat przed śmiercią dokonał ich przeglądu w *Retractationes* („Sprostowaniach”), a wkrótce po jego śmierci zostały one starannie spisane w *Indiculus* („Wykazie”), dodanym do biografii św. Augustyna *Vita Augustini* przez jego wiernego przyjaciela Possydiusza. Sporządzeniu wykazu przyświecał wyraźny zamiar ocalenia pamięci o Augustynie, gdy inwazja Wandalów obejmowała coraz większe obszary całej Afryki rzymskiej; liczy on tysiąc trzydzieści pism ponumerowanych przez autora, a także inne, „których nie można zaszeregować, ponieważ nie opatrzył ich żadnym numerem”. Possydiusz, który był biskupem pobliskiego miasta, dyktował te słowa właśnie w Hipponie – gdzie znalazł schronienie i był obecny przy śmierci przyjaciela – i niemal na pewno opierał się na katalogu osobistej biblioteki Augustyna. Do dziś przetrwało po biskupie Hippony ponad trzysta listów i niemal sześćset homilii, ale tych na początku było znacznie więcej, być może nawet trzy do czterech tysięcy, owoc czterdziestu lat przepowiadania dawnego retora, który postanowił pójść za Jezusem i nie przemawiać już do wielkich ludzi z cesarskiego dworu, lecz do prostych mieszkańców Hippony.

W ostatnich latach odnalezienie pakietu listów i niektórych homilii wzbogaciło naszą wiedzę o tym wielkim Ojcu Kościoła. „Napisał i opublikował wiele ksiąg – pisze Possydiusz – wygłosił w kościele, przepisał i poprawił wiele kazań, zarówno, by odierać naukę różnych heretyków, jak i wyjaśniać Pisma Święte dla zbudowania świętych synów Kościoła. Tych dzieł – podkreśla biskup przyjaciel – jest tak wiele, że uczony człowiek z trudem zdoła je przeczytać i nauczyć się je poznawać”<sup>34</sup>.

W twórczości literackiej Augustyna – a więc pośród ponad tysiąca publikacji, podzielonych na pisma filozoficzne, apologetyczne, doktrynalne, moralne, monastyczne, egzegetyczne, przeciw heretykom, a ponadto listy i homilie – wyróżniają się niektóre wybitne dzieła o wielkim zacięciu teologicznym i filozoficznym. Przede wszystkim trzeba wymienić wspomniane już *Confessiones*, podzielone na trzynaście ksiąg, napisanych na chwałę Bożą między 397 a 400 r. Stanowią one swego rodzaju autobiografię w formie dialogu z Bogiem. Ten rodzaj literacki odzwierciedla życie św. Augustyna, które nie było życiem zasklepionym na sobie, rozproszonym na wiele spraw, lecz przeżywanym zasadniczo jako dialog z Bogiem, a tym samym jako życie z innymi. Już sam tytuł *Confessiones* wskazuje na specyficzny charakter tej autobiografii. W łacinie chrześcijańskiej, rozwiniętej pod wpływem tradycji Psalmów, słowo *confessiones* ma dwa znaczenia, które jednak łączą się ze sobą. Po pierwsze *confessiones* oznacza wyznanie własnych słabości, nędzy grzechów. Ale *confessiones* oznacza też wyznanie Bożej chwały, wdzięczności Bogu. Dostrzeganie własnej nędzy w Bożym świetle staje się wielbieniem Boga i dziękczynieniem Mu, ponieważ Bóg nas kocha i akceptuje, przemienia i wynosi ku sobie. Na temat *Confessiones* św. Augustyna, które już za jego

<sup>34</sup> Possidius, *Vita Augustini* 18, 9, PL 32, 49, por. ŻM 26, 87.

życia cieszyły się wielkim powodzeniem, on sam napisał: „Wywierały one na mnie wielki wpływ, kiedy je pisałem, i nadal wywierają, gdy ponownie je czytam. Dzieła te podobają się wielu braciom”<sup>35</sup>. Muszę powiedzieć, że również i ja jestem jednym z tych „braci”. Dzięki *Confessiones* możemy krok po kroku prześledzić duchową drogę tego niezwykłego człowieka, ogarniętego pasją Boga. Mniej znane, ale równie oryginalne i bardzo ważne są również *Retractationes*, spisane w dwóch księgach ok. 427 r., w których św. Augustyn już jako starzec dokonuje „rewizji” (*retractatio*) całej swojej twórczości pisarskiej, pozostawiając szczególnie i niezwykle cenny dokument literacki, który także uczy szczerości i intelektualnej pokory.

*De civitate Dei* („O państwie Bożym”) – dzieło imponujące i kluczowe dla rozwoju zachodniej myśli politycznej oraz dla chrześcijańskiej teologii dziejów – zostało napisane między 413 a 426 r., w dwudziestu dwu księgach. Pretekstem było spłodrowanie Rzymu przez Gotów w 410 roku. Wielu żyjących wówczas pogan, ale również wielu chrześcijan mówiło: Rzym upadł, Bóg chrześcijański oraz apostołowie nie są w stanie ochronić miasta. Za czasów pogańskich bóstw Rzym był *caput mundi*, wielką stolicą, i nikt by nie pomyślał, że wpadnie w ręce nieprzyjaciół. Teraz, z chrześcijańskim Bogiem, to wielkie miasto nie wydawało się już bezpieczne. Zatem Bóg chrześcijan nie chronił, nie był Bogiem, któremu można by się powierzyć. Na ten zarzut, który również chrześcijanom przemawiał do serc, św. Augustyn odpowiada tym wielkim dziełem *De civitate Dei*, wyjaśniając, czego powinniśmy oczekiwać od Boga, a czego nie, jaka relacja zachodzi między sferą polityczną a sferą wiary, Kościoła. Również dziś ta księga jest źródłem, na podstawie którego można właściwie określić prawdziwą świeckość i kompetencję Kościoła, wielką prawdziwą nadzieję, jaką nam daje wiara.

Ta wielka księga ukazuje dzieje ludzkości, którą kieruje Boża Opatrzność, a obecnie podzielonej przez dwie miłości. I to jest zasadniczy obraz Augustyna, jego interpretacja historii, która jest walką między dwiema miłościami: miłością własną „aż po obojętność na Boga”, i miłością Boga, „aż po obojętność na samego siebie”<sup>36</sup>, aż po pełną wolność od siebie, dla innych, w świetle Bożym. Jest to, być może, najważniejsza księga św. Augustyna, zachowująca niezmienną ważność. Równie ważne jest *De Trinitate* („O Trójcy Świętej”), dzieło w piętnastu księgach, na temat zasadniczej prawdy wiary chrześcijańskiej, wiary w Trójjedynego Boga, pisane w dwóch etapach: pierwszych dwanaście ksiąg powstało między 399 a 412 rokiem; opublikowane zostały bez wiedzy Augustyna, który ok. 420 r. uzupełnił je i dokonał rewizji całości. Tutaj snuje on refleksje nad obliczem Boga i stara się zrozumieć tę tajemnicę Boga, który jest jedyny – jedynego stwórcy świata, nas wszystkich; a jednak właśnie ten jedyny Bóg jest Trójjedyny, jest kręgiem miłości. Stara się zrozumieć

<sup>35</sup> Augustinus, *Retractationes* II 6, CCL 57, 94, por. tłum. J. Sulowski, PSP 22, 251.

<sup>36</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XIV 28, CCL48, 451, por. tłum. Kornatowski, II, s. 162.

niezłębną tajemnicę: właśnie troistość, bycie w trzech Osobach, stanowi najbardziej realną i najgłębszą jedność jedyne Boga. Natomiast *De doctrina christiana* („O nauce chrześcijańskiej”) to prawdziwe wprowadzenie kulturowe do interpretacji Biblii i w rezultacie do samego chrześcijaństwa, które miało zasadnicze znaczenie dla kształtowania się kultury zachodniej.

Przy całej swojej pokorze Augustyn z pewnością był świadomy swej pozycji intelektualnej. Jednak dla niego ważniejsze od tworzenia wielkich i wzniosłych dzieł teologicznych było niesienie chrześcijańskiego orędzia prostym ludziom. To jego największe pragnienie, którym kierował się przez całe życie, uwidacznia się w liście napisanym do kolegi Ewodiusza, w którym powiadamia o decyzji chwilowego zaprzestania dyktowania ksiąg *De Trinitate*, „ponieważ są zbyt trudne, i uważam, że niewielu je zrozumie; dlatego pilniejsze są teksty, które – mamy nadzieję – okażą się pożyteczne dla wielu”<sup>37</sup>. Tak więc, w jego przekonaniu, pożyteczniejsze było przekazywanie wiary w sposób zrozumiały dla wszystkich niż pisanie wielkich dzieł teologicznych. Wyraźne poczuwanie się do odpowiedzialności za rozpowszechnianie chrześcijańskiego orędzia leży u początków takich pism, jak *De catechizandis rudibus* („Początkowe nauczanie katechizmu”), dzieła będącego wykładem teoretycznym, a także zawierającego wskazówki praktyczne na temat katechezy, albo *Psalmus contra partem Donati* („Psalm przeciw zwolennikom Donata”). Donatyści stanowili poważny problem dla Afryki w czasach św. Augustyna, tworzyli schizmę specyficznie afrykańską. Twierdzili oni, że prawdziwe chrześcijaństwo to chrześcijaństwo afrykańskie. Sprzeciwiali się jedności Kościoła. Wielki biskup walczył przeciw tej schizmie przez całe swoje życie, starając się przekonać donatystów, że tylko w jedności również afrykańskość może być prawdziwa. I żeby go zrozumieli ludzie prości, którzy nie mogli pojąć wzniosłej łaciny rektora, stwierdził: muszę pisać choćby z błędami gramatycznymi, posługując się łaciną bardzo uproszczoną. Uczynił to przede wszystkim w *Psalmus*, swoistej prostej poezji skierowanej przeciw donatystom, by pomóc wszystkim ludziom zrozumieć, że tylko w jedności Kościoła prawdziwie urzeczywistnia się dla wszystkich nasza relacja z Bogiem i wzrasta pokój w świecie.

W tej twórczości, przeznaczonej dla szerszej publiczności, szczególne znaczenie mają bardzo liczne homilie, często wygłaszane spontanicznie, spisywane przez tachygrafów w czasie kazania i natychmiast udostępniane. Pośród nich wyróżniają się piękne *Enarrationes in Psalmos* („Objaśnienia Psalmów”), chętnie czytane w średniowieczu. Właśnie praktyka publikowania tysięcy homilii Augustyna – często bez kontroli autora – tłumaczy ich rozpowszechnienie i późniejsze rozproszenie, a także ich żywotność. Ze względu bowiem na sławę ich autora kazania biskupa Hippony stawały się od razu tekstami bardzo poszukiwanymi i służyły również innym biskupom i kapłanom jako wzorce, dostosowywane do coraz to nowych kontekstów.

<sup>37</sup> Augustinus, *Epistula* 169, 1, 1, CSEL 44, 612.



W tradycji ikonograficznej już fresk laterański, sięgający VI w., przedstawia św. Augustyna z księgą w ręce; niewątpliwie, by zwrócić uwagę na jego dorobek literacki, który wywarł tak wielki wpływ na mentalność i myśl chrześcijańską, a także, by dać wyraz jego miłości do ksiąg, do literatury i znajomości wielkiej poprzedzającej go kultury. Umierając, nie pozostawił nic, jak opowiada Posydiusz, ale „zalecał zawsze, by troszczyć się o zachowanie dla potomnych biblioteki kościoła ze wszystkimi kodeksami”, zwłaszcza zawierającymi jego dzieła. W nich to – podkreśla Posydiusz – Augustyn jest „zawsze żywy” i pomaga czytającemu jego pisma, choć – jak konkluduje – „uważam, że więcej pożytku mogli odnieść z kontaktu z nim ci, którym dane było go widzieć i słuchać, gdy przemawiał w kościele, a przede wszystkim ci, którzy przyglądali się jego codziennemu życiu pośród ludzi”<sup>38</sup>. Tak, również i dla nas byłoby rzeczą piękną móc słuchać go na żywo. Ale on rzeczywiście żyje w swoich pismach, jest obecny w nas, i dzięki temu widzimy także nieustanną żywotność wiary, której poświęcił całe swoje życie.

[V]\*

Drodzy bracia i siostry!

Podczas dzisiejszego spotkania chciałbym zakończyć rozważania nad postacią św. Augustyna. Po przedstawieniu jego życia, dzieł i niektórych aspektów jego myśli, pragnę dzisiaj skupić się na jego duchowych przeżyciach, które sprawiły, że stał się jednym z największych konwertytów w dziejach chrześcijaństwa. Jego doświadczeniom poświęciłem zwłaszcza moje refleksje podczas ubiegłorocznej pielgrzymki do Pawii, gdzie udałem się, by oddać cześć doczesnym szczątkom tego Ojca Kościoła. Chciałem w ten sposób wyrazić hołd całemu Kościołowi katolickiemu, ale także uzewnętrznić moje osobiste przywiązanie do tej postaci i uznanie dla niej; czuję się z nią bardzo związany ze względu na rolę, jaką odegrała w moim życiu teologa, kapłana i pasterza.

Także dzisiaj możemy poznać dzieje św. Augustyna przede wszystkim dzięki *Confessiones* (Wyznania), dziełu spisanemu na chwałę Bożą, które dało początek jednej z najbardziej typowych form literatury zachodniej – autobiografii, czyli zapisowi własnej samoświadomości. Otóż, ktokolwiek zaznajomi się z tą niezwykłą i porywającą (mającą również dzisiaj bardzo wielu czytelników) książką, z łatwością spostrzeży, że nawrócenie Augustyna nie było niespodziewane ani nie dokonało się w pełni już na samym początku, lecz można raczej określić je jako prawdziwą drogę, która jest wzorem dla każdego z nas. Niewątpliwie kulminacyjnym momentem tej drogi było nawrócenie, a następnie przyjęcie chrztu, ale nie zakończyła się ona w Wigilię Paschalną 387 r. w Mediolanie,

<sup>38</sup> Possidius, *Vita Augustini* 31, 9, PL 32, 64, por. ŻM 26, 128.

\* Św. Augustyn [V] (27 II 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 320-324, przekład przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 4, 41-43.

gdzie afrykański retor został ochrzczony przez biskupa Ambrożego. Augustyn szedł bowiem pokornie drogą nawrócenia aż do końca życia, możemy zatem rzeczywiście powiedzieć, iż jej różne etapy – wśród których łatwo można wyróżnić trzy – stanowią jedno wielkie nawrócenie.

Św. Augustyn był namiętnym poszukiwaczem prawdy. Był nim od początku i przez całe swoje życie. Pierwszym etapem jego drogi nawrócenia było właśnie stopniowe zbliżanie się do chrześcijaństwa. W dzieciństwie był wychowywany po chrześcijańsku przez swoją matkę Monikę, z którą pozostał zawsze bardzo związany, i chociaż w młodzieńczym wieku prowadził życie rozwiązłe, zawsze był głęboko zafascynowany Chrystusem, bo miłość do imienia Pańskiego wchłonał razem z mlekiem matki, jak sam mówi<sup>39</sup>. Również filozofia, zwłaszcza o inspiracji platońskiej, przyczyniła się do tego, że jeszcze bardziej zbliżył się do Chrystusa, ukazała mu bowiem istnienie *Logosu*, stwórczego rozumu. Księgi filozofów mówiły, że istnieje rozum, od którego pochodzi cały świat, ale nie wskazywały, jak dotrzeć do tego *Logosu*, który wydawał się daleki. Dopiero lektura Listów św. Pawła w świetle wiary Kościoła katolickiego objawiła mu pełnię prawdy. Doświadczenie to Augustyn streścił na jednej z najbardziej znanych stron *Confessiones*: opowiada, że pogrążony w swoich dręczących refleksjach, poszedł do ogrodu i tam nagle usłyszał dziecięcy głos, powtarzający śpiewkę, której nigdy wcześniej nie słyszał: *tolle, lege, tolle, lege* – „weź, czytaj, weź, czytaj!”<sup>40</sup>. Przypomniał sobie wtedy historię nawrócenia Antoniego, ojca monastycyzmu, i skwapliwie sięgnął na nowo do kodeksu zawierającego pisma Pawłowe, który chwilę wcześniej miał w rękach, otworzył go, a jego wzrok trafił na fragment z Listu do Rzymian, w którym Apostoł wzywa do odrzucenia uczynków ciała i przyobleczenia się w Chrystusa (13, 13-14). Zrozumiał, że słowo to w owym momencie było skierowane właśnie do niego, za pośrednictwem Apostoła pochodziło od Boga i wskazywało, co ma zrobić. Poczuł, że rozpraszają się mroki zwątpienia, że wreszcie jest wolny i może oddać się całkowicie Chrystusowi: „nawróciłeś mnie ku Tobie” – napisał<sup>41</sup>. To było pierwsze i decydujące nawrócenie.

Do tego zasadniczego etapu swojej długiej drogi afrykański nauczyciel retoryki dotarł dzięki swemu umiłowaniu człowieka i prawdy. Ta miłość kazała mu poszukiwać Boga, wielkiego i niedostępnego. Wiara w Chrystusa pozwoliła mu zrozumieć, że choć Bóg wydaje się daleki, w rzeczywistości tak nie jest. Zbliżył się bowiem do nas, gdy stał się jednym z nas. W tym sensie wiara w Chrystusa była uwieńczeniem długiego poszukiwania prawdy przez Augustyna. Jedynie Bóg, który stał się „dotykalny”, jako jeden z nas, był nareszcie tym Bogiem, do którego można się modlić, dla którego i z którym można żyć. Taką drogę należy przebyć z odwagą, ale i w pokorze, by otwo-

<sup>39</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* III 4, 8, CCL 27, 30.

<sup>40</sup> Por. tamże VIII 12, 29, CCL 27, 131, Kubiak, s. 225.

<sup>41</sup> Por. tamże VIII 12, 30, CCL 27, 132, Kubiak, s. 227.

żyć się na nieustanne oczyszczenie, którego każdy z nas zawsze potrzebuje. Lecz w ową Wigilię Paschalną 387 r., jak powiedzieliśmy, droga Augustyna się nie zakończyła. Po powrocie do Afryki zamieszkał z garstką przyjaciół w niewielkim klasztorze, który założył, by oddać się życiu kontemplacyjnemu oraz studiom. Takie było marzenie jego życia. Teraz mógł całkowicie żyć dla prawdy i z prawdą, w przyjaźni z Chrystusem, który jest prawdą. Ten piękny sen trwał trzy lata, aż do momentu, gdy został, pomimo swej woli, wyświęcony na kapłana w Hipponie i zaczął posługiwać wiernym, żyjąc nadal z Chrystusem i dla Chrystusa, ale służąc wszystkim. Było to dla niego bardzo trudne, ale zrozumiał od początku, że tylko wtedy, gdy będzie żył dla innych, zamiast oddawać się swoim kontemplacjom, będzie mógł rzeczywiście żyć z Chrystusem i dla Chrystusa. Tak więc rezygnując z poświęcenia swego życia jedynie medytacjom, Augustyn nauczył się – często nie bez oporu – dzielić się z innymi owocami swojej inteligencji. Nauczył się przekazywać swoją wiarę prostym ludziom i żyć dla nich w mieście, które stało się też jego miastem, prowadząc niestrudzenie i wielkodusznie wyczerpującą działalność, którą tak opisuje w jednym ze swoich wspaniałych kazań: „Nieustannie przepowiadać słowo, dyskutować, napominać, być do dyspozycji wszystkich – jest to ogromne zadanie, wielki ciężar, olbrzymi trud”<sup>42</sup>. Wziął na siebie ten ciężar, zdając sobie sprawę z tego, że właśnie w ten sposób może być bliżej Chrystusa. Jego prawdziwym i drugim nawróceniem było zrozumienie, że do innych ludzi dociera się w prostocie i pokorze.

Ale jest jeszcze trzeci etap drogi Augustyna, jego trzecie nawrócenie: ono sprawiło, że każdego dnia swego życia prosił Boga o przebaczenie. Na początku myślał, że gdy przyjmie chrzest, życie w komunii z Chrystusem, sakramenty, sprawowanie Eucharystii pomogą mu osiągnąć ideał przedstawiony w Kazaniu na Górze: doskonałość otrzymaną w chrzcie i utwierdzoną w Eucharystii. Pod koniec życia zrozumiał, że to, co mówił w swoich pierwszych homiliach o Kazaniu na Górze – a więc, że my, chrześcijanie, żyjemy teraz tym ideałem – było pomyłką. Jedynie Chrystus urzeczywistnia naprawdę i całkowicie Kazanie na Górze. My zawsze potrzebujemy, by nas obmywał Chrystus, Ten, który umywa nam stopy, i by nas odnawiał. Potrzebujemy stałego nawrócenia. Do końca potrzebujemy tej pokory, z którą uznajemy, że jesteśmy grzesznikami w drodze dopóty, dopóki Pan nie poda nam ręki na zawsze i nie wprowadzi nas do życia wiecznego. W takiej ostatecznej pokorze, przeżywanej dzień po dniu, Augustyn umarł.

Ta głęboka pokora w obliczu jedynego Pana – Jezusa – nauczyła go również pokory intelektualnej. Augustyn, będący jedną z najwybitniejszych postaci w dziejach myśli, w ostatnich latach swego życia przenikliwie i krytycznie przeanalizował wszystkie swoje rozliczne dzieła. Tak powstały *Retractationes* („Sprostowania”), które wprowadzają jego naprawdę wielką myśl teologiczną

---

<sup>42</sup> Augustinus, *Sermo* 339, 4, PL 38, 1481.

na w pokorną i świętą wiarę Kościoła, który nazywa po prostu *Catholica*. „Pojąłem – pisze w tym właśnie bardzo oryginalnym dziele – że tylko jeden jest naprawdę doskonały i że słowa z Kazania na Górze całkowicie urzeczywistniają się tylko w samym Jezusie Chrystusie. Natomiast cały Kościół – my wszyscy, łącznie z apostołami – musimy codziennie się modlić: odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”<sup>43</sup>.

Nawróciwszy się do Chrystusa, który jest prawdą i miłością, Augustyn siedł za Nim przez całe życie i stał się wzorem dla każdego człowieka, dla nas wszystkich szukających Boga. Dlatego na zakończenie mojej pielgrzymki do Pawii przed grobem tego wielkiego człowieka, rozmiłowanego w Bogu, powierzyłem duchowo Kościołowi i światu moją pierwszą Encyklikę, zatytułowaną *Deus caritas est*. Encyklika ta, zwłaszcza jej pierwsza część, zawdzięcza bowiem bardzo wiele myśli św. Augustyna. Trzeba, by, podobnie jak w jego epoce, ludzkość również dzisiaj poznawała tę podstawową prawdę i nią żyła: Bóg jest miłością, a spotkanie z Nim jest jedyną odpowiedzią na niepokój ludzkiego serca. Serca, w którym gości nadzieja, być może niejasna i przez wielu naszych współczesnych nieuświadomiona, ale która nas chrześcijan otwiera już dziś na przyszłość, tak że św. Paweł mógł napisać: „w nadziei (...) już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24). Nadziei poświęciłem moją drugą Encyklikę, *Spe salvi*, i ona również bardzo wiele zawdzięcza Augustynowi i jego spotkaniu z Bogiem.

W przepięknym tekście św. Augustyn określa modlitwę jako wyraz pragnienia i stwierdza, że Bóg odpowiada, pogłębiając i otwierając na Niego nasze serce. Ze swojej strony powinniśmy oczyścić nasze pragnienia oraz nasze nadzieje, by przyjąć łagodność Boga<sup>44</sup>. Tylko ona bowiem otwiera nas również na innych i tym samym zbawia. Módlmy się więc, abyśmy w naszym życiu codziennie naśladowali tego wielkiego konwertytę, spotykając się – tak jak on – w każdej chwili naszego życia z Panem Jezusem, jedynym, który nas zbawia, oczyszcza i obdarza prawdziwą radością, prawdziwym życiem.

## XXIX. ŚW. LEON WIELKI\*

Drodzy bracia i siostry!

Kontynuując nasz cykl rozważań poświęconych Ojcom Kościoła, prawdziwym gwiazdom świecącym z dala, podczas dzisiejszego spotkania przyrzemy się postaci papieża, który w 1754 r. został ogłoszony przez Benedykta XIV doktorem Kościoła. Chodzi o św. Leona Wielkiego. Jak wskazuje przydomek wcześniej nadany mu przez tradycję, był on naprawdę jednym z najwięk-

<sup>43</sup> Augustinus, *Retractationes* I 19, 1-3, CCL 57, 56, por. tłum. J. Sulowski, PSP 22, 229.

<sup>44</sup> Por. Augustinus, *In epistulam I Joannis* 4, 6, SCh 75, 230-232, por. tłum. W. Kania, PSP 15/2, 426.

\* Św. Leon Wielki (5 III 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 358-362, przekład-předruk OsRomPol 29 (2008) nr 4, 43-45.

szych papieży, którzy przynieśli zaszczyt stolicy rzymskiej, przyczyniając się w znacznym stopniu do umocnienia jej autorytetu i prestiżu. Był pierwszym biskupem Rzymu noszącym imię Leon, które następnie przyjęło dwunastu innych papieży; był również pierwszym papieżem, którego nauki głoszone do ludu gromadzącego się przy nim podczas liturgii przetrwały do naszych czasów. Myśl o nim nasuwa się naturalnie w kontekście obecnych środowych audiencji generalnych – spotkań, które w ostatnich dziesięcioleciach stały się dla Biskupa Rzymu tradycyjną formą spotkania z wiernymi i tak licznymi gośćmi przybywającymi ze wszystkich zakątków świata.

Leon pochodził z Tuscji. Został diakonem Kościoła Rzymu ok. 430 r. i z czasem zdobył w nim znaczącą pozycję. Ze względu na tę istotną rolę w r. 440 Galla Placydia, sprawująca w tym czasie rządy w cesarstwie zachodnim, postanowiła wysłać go do Galii, by zaradzić panującej tam trudnej sytuacji. Jednakże latem tego samego roku umarł papież Sykstus III, którego imię związane jest ze wspaniałymi mozaikami w bazylice Matki Boskiej Większej, i na jego następcę wybrano właśnie Leona. Wiadomość o tym otrzymał, gdy pełnił misję pokojową w Galii. Nowy papież został konsekrowany po powrocie do Rzymu 29 września 440 r. Tak oto rozpoczął się jego pontyfikat, trwający ponad dwadzieścia jeden lat i będący niewątpliwie jednym z najważniejszych w dziejach Kościoła. Po śmierci, która nastąpiła 10 listopada 461 r., papież został pochowany w pobliżu grobu św. Piotra. Jego relikwie spoczywają dzisiaj w jednym z ołtarzy Bazyliki Watykańskiej.

Papież Leon żył w bardzo trudnych czasach: wielokrotne najazdy barbarzyńców, stopniowe słabnięcie władzy cesarskiej na Zachodzie oraz długotrwały kryzys społeczny spowodowały, że Biskup Rzymu zmuszony był pełnić ważną rolę również w sprawach cywilnych i politycznych – stało się to jeszcze bardziej oczywiste półtora wieku później, podczas pontyfikatu Grzegorza Wielkiego. Oczywiście, to przydało wagi i prestiżu stolicy rzymskiej. Słynny jest zwłaszcza jeden epizod z życia Leona. Było to w 452 r. – papież razem z delegacją rzymską spotkał się w Mantui z wodzem Hunów Attyłą i przekonał go do rezygnacji z dalszej wojny inwazyjnej, która zniszczyła już północno-wschodnie regiony Italii. W ten sposób ocalił resztę półwyspu. To ważne wydarzenie stało się wkrótce pamiętne i pozostaje wymownym znakiem pokojowych działań tego papieża. Niestety, wynik innej inicjatywy papieskiej, trzy lata później, nie był równie pomyślny. W każdym razie był świadectwem odwagi, która jeszcze dzisiaj nas zdumiewa: na wiosnę 455 r. Leon nie zdołał zapobiec inwazji Wandalów, którzy pod wodzą Genzeryka stanęli u bram bezbronnego Rzymu i plądrowali go przez dwa tygodnie. Jednakże gest papieża, który bezbronny, w otoczeniu swego duchowieństwa, wyszedł naprzeciw najeźdźcy i błagał go, by się zatrzymał, zapobiegł przynajmniej spaleniu Rzymu; papież uzyskał też to, że straszliwa grabież oszczędziła bazyliki św. Piotra, św. Pawła i św. Jana, w których schroniła się część przerażonej ludności.



Znamy dobrze działalność papieża Leona dzięki jego przepięknym kazaniom – zachowało się ich niemal sto, zapisanych wspaniałą i jasną łaciną<sup>45</sup> – oraz dzięki jego listom – ok. stu pięćdziesięciu<sup>46</sup>. W tekstach tych widoczna jest cała wielkość tego papieża, z oddaniem służącego prawdzie w miłości przez wytrwale głoszenie słowa, w którym jawi się zarazem jako teolog i jako pasterz. Nieustannie troszcząc się o swoich wiernych i o lud rzymski, a także o jedność różnych Kościołów oraz ich potrzeby, Leon Wielki był zwolennikiem i niezmordowanym promotorem prymatu rzymskiego, jako autentyczny spadkobierca apostoła Piotra: byli tego świadomi liczni biskupi, w znacznej części wschodni, zebrani na Soborze Chalcedońskim.

Odbywający się w 451 r. Sobór, w którym uczestniczyło trzystu pięćdziesięciu biskupów, był najważniejszym zgromadzeniem, jakie miało miejsce do tamtego czasu w dziejach Kościoła. Sobór Chalcedoński stanowi bezpieczną metę chrystologii trzech wcześniejszych soborów powszechnych: Soboru Nicejskiego z 325 r., Konstantynopolitańskiego z 381 r. oraz Efeskiego z 431 r. Już w VI w. te cztery sobory, wyrażające syntezę wiary starożytnego Kościoła, przyrównywano w istocie do czterech Ewangelii: mówi o tym Grzegorz Wielki w znanym liście, w którym oświadcza, że „przyjmuje i otacza czcigłównie cztery sobory, niczym cztery księgi świętej Ewangelii, ponieważ na nich – wyjaśnia dalej – niczym na solidnym kamieniu wspiera się konstrukcja świętej wiary”<sup>47</sup>. Przecistawiając się herezji Eutychesa, który negował prawdziwą naturę ludzką Syna Bożego, Sobór Chalcedoński potwierdził istnienie w Jego jedynej Osobie, bez pomieszania i bez rozdzielenia, dwóch natur – ludzkiej i boskiej.

Wiarę w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, potwierdził papież w ważnym tekście doktrynalnym, przeznaczonym dla biskupa Konstantynopola, tak zwanym *Tomus ad Flavianum*<sup>48</sup>, który odczytany w Chalcedonie, został przyjęty przez obecnych biskupów przez wymowną aklamację, o czym zachowana jest wiadomość w aktach Soboru: „Piotr przemówił przez usta Leona” – wykrzyknęli jednogłośnie Ojcowie Soborowi. Z tej zwłaszcza wypowiedzi oraz z innych, jakie pojawiły się podczas sporu chrystologicznego w tamtych latach, wynika w sposób oczywisty, że papież szczególnie wyraźnie dostrzegał odpowiedzialność następcy Piotra, którego rola w Kościele jest niepowtarzalna, ponieważ „jednemu tylko apostołowi powierzone zostało to, co wszystkim apostołom jest oznajmione”, jak stwierdza Leon w jednym ze swoich kazań na uroczystość świętych Piotra i Pawła<sup>49</sup>. Papież potrafił pełnić tę funkcję zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie,

<sup>45</sup> Por. Leo I papa, *Sermones*, PL 54, 141-468, tłum. K. Tomczak, POK 24, Poznań 1957.

<sup>46</sup> Por. Leo I papa, *Epistulae*, PL 54, 593-1218.

<sup>47</sup> Gregorius Magnus, *Epistulae* I 24, CCL 140, 22-32, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz, *Listy*, I, Warszawa 1954, 32-46 (do Jana Konstantynopolitańskiego).

<sup>48</sup> Por. Leo I papa, *Tomus ad Flavianum*, PL 54, 755-779, tłum. K. Tomczak, POK 24, s. XXXVIII-XLIX = BF VI 7, lub tłum. T. Wnętrzak, *ŻMT* 24 (= DSP 1), 196-213 (tekst łacińsko-polski).

<sup>49</sup> Leo I papa, *Sermo* 83, 2, PL 54, 430, por. tłum. K. Tomczak, POK 24, 394.

interweniując w różnych okolicznościach z roztropnością, stanowczością i przenikliwością przez swoje pisma i za pośrednictwem swoich legatów. W ten sposób ukazywał, że sprawowanie prymatu rzymskiego było potrzebne w tamtych czasach, podobnie jak i dziś, by skutecznie służyć jedności, stanowiącej charakterystyczną cechę jedynego Kościoła Chrystusowego.

Świadomy historycznej chwili, w której żył, oraz dokonującej się transformacji – w okresie głębokiego kryzysu – Rzymu pogańskiego w Rzym chrześcijański, Leon Wielki potrafił być ze swym ludem i wiernymi poprzez swoją działalność pasterską i głoszenie słowa. Pobudzał do działalności charytatywnej w doświadczonym przez głód, różne formy niesprawiedliwości i ubóstwo Rzymie, do którego napływały rzesze uciekinierów. Przeciwstawiał się pogańskim przesądom i działaniu grup manichejczyków. Związał liturgię z codziennym życiem chrześcijan – na przykład przez łączenie praktyki postu z jałmużną, zwłaszcza przy okazji *Quattro tempora*, które wyznaczają zmianę pór roku. W sposób szczególny Leon Wielki pouczał swoich wiernych – i jeszcze dzisiaj jego słowa mają dla nas wartość – że liturgia chrześcijańska nie jest wspomnianiem wydarzeń, które minęły, ale uobecnianiem rzeczywistości niewidzialnych, działających w życiu każdego człowieka. Podkreśla to w jednym ze swoich kazań na temat Paschy, którą należy celebrować w każdym okresie roku „nie tyle jako coś należącego do przeszłości, ale raczej jako wydarzenie obecne”<sup>50</sup>. Wszystko to wpisane jest w dokładny zamysł – mówi z mocą święty papież; jak bowiem Stwórca tchnieniem życia rozumnego ożywił człowieka ulepionego z błota, podobnie po grzechu pierwotnym posłał swego Syna na świat, by przywrócić człowiekowi utraconą godność i zniszczyć panowanie diabła dzięki nowemu życiu łaski.

To jest tajemnica chrystologiczna, w którą św. Leon Wielki dzięki swojemu listowi skierowanemu do Soboru Chalcedońskiego wniósł rzeczywisty i istotny wkład, potwierdzając po wszystkie czasy – za pośrednictwem tego Soboru – to, co powiedział św. Piotr w Cezarei Filipowej. Za Piotrem i jako Piotr wyznał: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. I dlatego zarazem Bóg i Człowiek, „nieobcy rodzajowi ludzkiemu, ale bez grzechu”<sup>51</sup>. Mocą tej wiary chrystologicznej był wielkim głosicielem pokoju i miłości. W ten sposób wskazuje nam drogę: w wierze uczymy się miłości. Uczmy się więc od św. Leona Wielkiego wierzyć w Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, i realizować na co dzień tę wiarę w działalności na rzecz pokoju oraz w miłości bliźniego.

<sup>50</sup> Leo I papa, *Sermo* 64, 1-2, PL 54, 358-359, por. tłum. K. Tomczak, POK 24, 298-300.

<sup>51</sup> Por. Leo I papa, *Sermo* 64, 2, PL 54, 359, por. POK 24, 300.



## XXX. BOECJUSZ I KASJODOR\*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiaj powiem o dwóch pisarzach kościelnych, Boecjuszu i Kasjodorze, którzy żyli w jednym z najbardziej niespokojnych okresów historii chrześcijańskiego Zachodu, a zwłaszcza Półwyspu Apenińskiego. Bunt Odoakra, króla Erulów, plemienia germańskiego, położył kres zachodniemu cesarstwu rzymskiemu (476 r.), ale wkrótce Odoakr uległ Ostrogotom Teodoryka, którzy na kilkadziesiąt lat zapewnili sobie kontrolę nad Półwyspem Apenińskim. Boecjusz, urodzony w Rzymie ok. 480 r. potomek arystokratycznego rodu Anicjuszów, już jako młodzieniec rozpoczął działalność publiczną i w wieku dwudziestu pięciu lat został senatorem. Wierny rodzinnym tradycjom, zajmował się polityką, wierząc, że podstawowe zasady społeczeństwa rzymskiego można pogodzić z wartościami wyznawanymi przez nowe ludy. W okresie spotkania kultur uważał za swoją misję jednanie i łączenie dwóch kultur – klasycznej rzymskiej i rodzącej się kultury ludu ostrogockiego. Uprawiał czynnie politykę również za panowania Teodoryka, który początkowo bardzo go cenił. Działalność publiczna nie przeszkodziła Boecjuszowi w kontynuowaniu studiów, a zajmował się zwłaszcza zgłębianiem zagadnień natury filozoficzno-religijnej. Napisał również podręczniki arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii; a wszystko po to, by przekazać wielką kulturę grecko-rzymską nowym pokoleniom, nowym czasom. W tym zakresie, a więc w działalności na rzecz spotkania kultur, posługiwał się kategoriami filozofii greckiej, ukazywał wiarę chrześcijańską, dążąc również w tej dziedzinie do syntezy hellenistyczno-rzymskiego dziedzictwa i orędzia ewangelicznego. Z tego też powodu Boecjusza uważa się za ostatniego przedstawiciela starożytnej kultury rzymskiej i pierwszego spośród intelektualistów średniowiecza.

Z pewnością jego najbardziej znanym dziełem jest *De consolazione philosophiae*<sup>52</sup>, które napisał w więzieniu, szukając sensu swego niesprawiedliwego aresztowania. Został bowiem oskarżony o spisek przeciw królowi Teodorykowi, ponieważ bronił w sądzie swego przyjaciela, senatora Albina. Był to jednak tylko pretekst: w rzeczywistości Teodoryk, arianin i barbarzyńca, podejrzewał Boecjusza o sympatię do bizantyjskiego cesarza Justyniana. Po procesie zakończonym wyrokiem śmierci, 23 października 524 r. został stracony, w wieku zaledwie 44 lat. Ten właśnie dramatyczny los pozwala mu mówić o własnym doświadczeniu do współczesnego człowieka, a szczególnie do tak wielu osób, które spotyka podobny los, ponieważ padają ofiarą niesprawiedliwości występującej w świecie „ludzkiej sprawiedliwości”. W tym dziele szuka w więzie-

\* Boecjusz i Kasjodor (12 III 2008)), *Insegmanenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 392-397, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 4, 45-47.

<sup>52</sup> Por. Boethius, *De philosophiae consolatione*, PL 63, 581-862, ed. L. Bieler, CCL 94, tłum. T. Jachimowski, POK 5, Poznań 1926.

niu pocieszenia, szuka światła, szuka mądrości. I mówi, że właśnie tam zdołał odróżnić dobra pozorne – w więzieniu ich nie ma – od dóbr prawdziwych, takich jak autentyczna przyjaźń, które nawet w więzieniu zachowują trwałość. Najwyższym dobrem jest Bóg: Boecjusz nauczył się – i uczy nas – że nie trzeba ulegać fatalizmowi, który odbiera nadzieję. Uczy nas, że nie rządzi ślepy los, ale Opatrzność, która ma oblicze. Z Opatrznością można rozmawiać, ponieważ Opatrznością jest Bóg. Dlatego również w więzieniu jest możliwa modlitwa, dialog z Tym, który zbawia. Jednocześnie, także w tej sytuacji, zachowuje wrażliwość na piękno kultury i nawiązuje do pism wielkich starożytnych filozofów greckich i rzymskich, jak Platon, Arystoteles – zaczął przekładać ich teksty na łacinę – Cycon, Seneka, a także poeci Tibulliusz i Wergiliusz.

Według Boecjusza, filozofia jako poszukiwanie prawdziwej mądrości jest dla duszy prawdziwym lekarstwem<sup>53</sup>. Z drugiej strony, człowiek może doświadczyć prawdziwego szczęścia jedynie we własnym wnętrzu<sup>54</sup>. Dlatego myśląc o swojej osobistej tragedii, Boecjusz potrafi znaleźć dla niej sens w świetle mądrościowego tekstu ze Starego Testamentu (Mdr 7, 30 - 8, 1), który przytacza: „Mądrości zło nie przemoże. Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią”<sup>55</sup>. Dobrobyt przewrotnych jest zatem złudny<sup>56</sup>, podczas gdy *adversa fortuna* ma charakter opatrnościowy. Pojawiające się w życiu trudności nie tylko ukazują jego przemijalność i krótkotrwałość, ale pomagają nawiązywać i utrzymywać autentyczne stosunki z ludźmi. *Adversa fortuna* pozwala bowiem odróżnić fałszywych przyjaciół od prawdziwych i pomaga zrozumieć, że dla człowieka nic nie jest cenniejsze od prawdziwej przyjaźni. Fatalistyczne podejście do cierpienia jest w najwyższym stopniu niebezpieczne, dodaje wierzący Boecjusz, ponieważ „eliminuje w zaraniu możliwość modlitwy oraz teologalnej nadziei, które są podstawą relacji człowieka z Bogiem”<sup>57</sup>.

Kończącą tyradę w *De consolatione philosophiae* można uważać za syntezę całego nauczania, które Boecjusz kieruje do siebie i do wszystkich, którzy mogą się znaleźć w tych samych warunkach. Píše w więzieniu: „Walczcie zatem z wadami, oddawajcie się cnotliwemu życiu i pielęgnowaniu nadziei, która unosi serce w górę aż do nieba modlitwami pełnymi pokory. To, co wam narzucono, może ulec zmianie, jeśli nie zgodzicie się kłamać, bo wielką przewagą jest dla nas spojrzenie najwyższego Sędziego, który widzi i wie, jak sprawy mają się naprawdę”<sup>58</sup>. Każdy więzień, niezależnie od przyczyny, dla której znalazł się w więzieniu, przeczuwa, jak ciężkie jest to szczególne doświadczenie, zwłaszcza kiedy okrucieństwa dodają mu tortury, jak było w przypadku Boecjusza. Szczególnie absurdalna jest kondycja człowieka, któ-

<sup>53</sup> Por. tamże, liber I.

<sup>54</sup> Por. tamże, liber II.

<sup>55</sup> Por. tamże, liber III 12, PL 63, 780 lub CCL 94, 61.

<sup>56</sup> Por. tamże, liber IV.

<sup>57</sup> Por. tamże, liber V 3, 34, PL 63, 842, CCL 94, 94.

<sup>58</sup> Por. tamże, liber V 6, 47-48, PL 63, 862, CCL 94, 105, por. POK 5, 163.

ry jak Boecjusz, uznawany w mieście Pawii za męczennika wiary i czczony w liturgii, był torturowany na śmierć tylko ze względu na swe idee oraz przekonania polityczne i religijne. Postać Boecjusza – symbol ogromnej rzeszy więzionych niesprawiedliwie we wszystkich epokach i we wszystkich zakątkach świata – rzeczywiście prowadzi w sposób obiektywny do kontemplacji tajemniczego Ukrzyżowanego z Golgoty.

Współczesny Boecjuszowi był Marek Aureliusz Kasjodor, Kalabryjczyk urodzony w Scyllacium (dziś Squillace) ok. 485 r., który zmarł po bardzo długim życiu w Vivarium ok. 580 r. On również wywodził się z wysokich sfer społecznych i działał na polu polityki i kultury z zaangażowaniem rzadko spotykanym na rzymskim zachodzie w tamtych czasach. Jedynymi, którzy mogli mu dorównać w łączeniu tych dwóch dziedzin, byli wspomniany już Boecjusz oraz przyszedłszy rzymski papież Grzegorz Wielki (590-604). Świadomy konieczności ocalenia od zapomnienia ludzkiego i humanistycznego dziedzictwa, nagromadzonego w złotych wiekach cesarstwa rzymskiego, Kasjodor na najwyższych szczeblach władzy politycznej ofiarnie współpracował z nowymi ludami, które przekroczyły granice cesarstwa i osiedliły się w Italii. Również jego postawa była wzorem spotkania kultur, dialogu i pojednania. Wydarzenia historyczne nie pozwoliły mu zrealizować politycznych i kulturowych marzeń o syntezie tradycji rzymsko-chrześcijańskiej Italii i nowej kultury gockiej. Wydarzenia owe przekonały go jednak o opatrnościowym charakterze ruchu monastycznego, który rozwijał się wówczas na ziemiach chrześcijańskich. Postanowił go wesprzeć wszystkimi swoimi bogactwami materialnymi oraz siłami duchowymi.

Wpadł na pomysł, by właśnie mnichom powierzyć zadanie wyszukiwania, zachowywania oraz przekazywania potomnym olbrzymiego dziedzictwa kulturowego starożytności, żeby nie przepadło. W tym celu założył Vivarium – cenobium, zorganizowane w taki sposób, by intelektualny wysiłek mnichów był traktowany jako rzecz bezcenna i niezbędna. Zarządził, by również ci mnisi, którzy nie byli wykształceni, nie zajmowali się tylko pracą fizyczną i uprawą roli, ale także przepisywaniem manuskryptów, pomagając w ten sposób w przekazywaniu przyszłym pokoleniom wielkiej kultury. A odbywało się to bez żadnej szkody dla życia duchowego, monastycznego i chrześcijańskiego oraz dla pracy charytatywnej wśród ubogich. W jego nauce, wyłożonej w różnych dziełach, ale przede wszystkim w traktacie *De anima*<sup>59</sup> oraz w *Institutiones divinarum litterarum*<sup>60</sup>, modlitwa<sup>61</sup>, której pożywką jest Pismo Święte, a zwłaszcza częste odmawianie Psalmów<sup>62</sup>, zajmuje zawsze główne miejsce jako pokarm potrzebny wszystkim. Oto, jak zaczyna ten uczony Kalabryjczyk swoje *Expositio in Psalterium*: „Odrzuciwszy i pozostawiwszy

<sup>59</sup> Por. Cassiodorus, *De anima*, PL 70, 1279-1308, CCL, 534-575.

<sup>60</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum*, PL 70, 1105-1150.

<sup>61</sup> Por. tamże, praefatio, PL 70, 1108.

<sup>62</sup> Por. tamże 33, PL 70, 1149.

w Rawennie perspektywę kariery politycznej o niezdolnym smaku światowych trosk, rozkoszując się Psalterzem, księgą zesłaną z nieba jako prawdziwy miód dla duszy, z chciwością zanurzyłem się w niej jak spragniony, by niezmordowanie ją zgłębiać i napoić się jej zbawczą słodyczą, po tym, jak mi dojadły niezliczone i gorzkie doświadczenia czynnego życia”<sup>63</sup>.

Poszukiwanie Boga, aby Go kontemplować – zauważa Kasjodor – zawsze pozostaje celem życia monastycznego<sup>64</sup>. Dodaje jednak, że z pomocą łaski Bożej<sup>65</sup> najwięcej można wydobyć z objawionego Słowa, posługując się zdobyczami naukowymi i „świeckimi” narzędziami kultury, jakimi dysponowali już Grecy oraz Rzymianie<sup>66</sup>. Sam Kasjodor oddawał się studiom filozoficznym, teologicznym i egzegetycznym w sposób niezbyt twórczy, ale był wrażliwy na intuicje, które ceniał u innych. Z nabożnym szacunkiem czytał zwłaszcza Hieronima i Augustyna. O tym drugim mówił: „U Augustyna jest tyle bogactwa, że wydaje mi się rzeczą niemożliwą znalezienie czegoś, czego on już obszernie nie omówił”<sup>67</sup>. Natomiast cytując Hieronima, wzywał mnichów w *Vivarium*: „Palmę zwycięstwa zdobywają nie tylko ci, którzy walczą aż do przelewu krwi lub żyją w dziewictwie, ale również ci, którzy z Bożą pomocą walczą z grzechami cielesnymi i zachowują prawdziwą wiarę. Żebyście jednak mogli, zawsze z Bożą pomocą, łatwiej przezwycięzać pokusy świata i odpychać jego powaby, będąc w nim pielgrzymami w drodze, przede wszystkim zapewnijcie sobie zbawienną pomoc, o jakiej mówi pierwszy Psalm, który zaleca medytować nad prawem Pańskim dniem i nocą. Nieprzyjaciel nie będzie miał do was żadnego dostępu, jeśli cała wasza uwaga będzie skupiona na Chrystusie”<sup>68</sup>. Jest to przestroga, którą możemy uznać za aktualną również dla nas. My również żyjemy bowiem w epoce spotkania kultur i zagrożenia przemocą, która burzy kultury, oraz стоимy w obliczu konieczności przekazania wielkich wartości nowym pokoleniom i wprowadzania ich na drogę pojednania i pokoju. Drogę tę znajdujemy szukając Boga z ludzkim obliczem – Boga, który objawił się nam w Chrystusie.

### XXXI. ŚW. BENEDYKT\*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiaj chciałbym mówić o św. Benedyckie, twórcy zachodniego monastycyzmu, a także patronie mojego pontyfikatu. Zacznę od słów św. Grzegorza Wielkiego, który tak pisze o św. Benedyckie: „Boży człowiek, który zasłynął na

<sup>63</sup> Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*. Praefatio, PL 70, 10.

<sup>64</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum*. Praefatio, PL 70, 1107.

<sup>65</sup> Por. tamże 16 i 28, PL 70, 1131 i 1142.

<sup>66</sup> Por. tamże 26, PL 70, 1140.

<sup>67</sup> Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*. Praefatio, PL 70, 9 lub CCL 97, 3.

<sup>68</sup> Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum* 32, PL 70, 1147.

\* Św. Benedykt (9 IV 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 538-543 lub OsRom 148 (2008) nr 84 (10 IV) s. 1, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 6, 52-54.

ziemi tak licznymi cudami, w nie mniejszym stopniu był ceniony za elokwencję, z jaką wykladał swoją naukę<sup>69</sup>. Wielki papież napisał te słowa w 592 r. Święty mnich zmarł zaledwie 50 lat wcześniej i nadal żył w pamięci ludzi, a zwłaszcza członków kwitającego, założonego przez niego zakonu. Św. Benedykt z Nursji swoim życiem i dziełem wywarł zasadniczy wpływ na rozwój cywilizacji i kultury europejskiej. Najważniejszym źródłem wiadomości o jego życiu jest II księga *Dialogów* św. Grzegorza Wielkiego. Nie jest to biografia w sensie klasycznym. Zgodnie z ideałami swojej epoki, św. Grzegorz na przykładzie konkretnego człowieka – właśnie św. Benedykta – chciał pokazać osiąganie szczytów kontemplacji, które jest możliwe dla człowieka zdającego się na Boga. Ukazuje nam zatem wzór życia ludzkiego jako dążenie do szczytu doskonałości. W swych *Dialogach* św. Grzegorz Wielki opowiada również o wielu cudach dokonanych przez tego świętego, i także w tym przypadku nie poprzestaje na opowiadaniu o czymś niezwykłym, ale pragnie pokazać, jak Bóg – napominając, pomagając, a także karząc – działa w konkretnych sytuacjach życia człowieka. Chce dowiedzieć, że Bóg nie jest jakąś zamierzłą hipotezą leżącą u początków świata, ale że jest On obecny w życiu człowieka, każdego człowieka.

Ta perspektywa „biografa” staje się zrozumiała również w świetle ogólnej sytuacji epoki: na przełomie V i VI w. światem wstrząsnął wielki kryzys wartości i instytucji, spowodowany upadkiem Cesarstwa Rzymskiego, najazdami nowych ludów i upadkiem obyczajów. Ukazując św. Benedykta jako „światłą gwiazdę”, Grzegorz pragnął wskazać w tej trudnej sytuacji właśnie w tym mieście, w Rzymie, drogę wyjścia z „mrocznej nocy dziejów”<sup>70</sup>. Istotnie, dzieło świętego, a w szczególności jego *Reguła*, zrodziły, jak się okazało, prawdziwy ferment duchowy, który na przestrzeni wieków, sięgając poza granice jego ojczyzny i jego czasów, odmienił oblicze Europy i, po zburzeniu jedności politycznej, stworzonej przez Cesarstwo Rzymskie, doprowadził do powstania nowej jedności duchowej i kulturowej – wspólnoty wiary chrześcijańskiej, którą podzielały narody kontynentu. W ten właśnie sposób zrodziła się rzeczywistość, którą nazywamy „Europą”.

Narodziny Benedykta datuje się na ok. 480 r. Jak mówi św. Grzegorz, pochodził *ex provincia Nursiae* – z okolic Nursji. Zamożni rodzice posłali go do Rzymu, by tam się kształcił. Jednakże Benedykt nie przebywał długo w Wiecznym Mieście. Jako wyjaśnienie, w pełni wiarygodne, Grzegorz podaje, że młodemu Benedyktowi nie podobał się styl życia wielu jego towarzyszy studiów, żyjących w sposób rozwiązły, i nie chciał popełniać tych samych błędów. Pragnął podobać się tylko Bogu – *solī Deo placere desiderans*<sup>71</sup>. Tak więc jeszcze przed zakończeniem nauki Benedykt opuścił Rzym i wybrał sa-

<sup>69</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* II 36, SCh 260, 242, por. tłum. W. Szoldrski, PSP 2, 94.

<sup>70</sup> Por. Joannes Paulus II, *Homilia in Monte Cassino* 2 (17 V 1979), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 2/1 (1979) 1158.

<sup>71</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* II. Prologus 1, SCh 260, 126.



motność pośród gór znajdujących się na wschód od Rzymu. Po początkowym pobycie w wiosce Efiide (dzisiaj Affile), gdzie przez pewien czas przebywał we „wspólnocie zakonnej” mnichów, został eremitą w pobliskim Subiaco. Żył tam przez trzy lata w całkowitej samotności w grocie, która od wczesnego Średniowiecza stała się „sercem” benedyktyńskiego klasztoru, zwanego *Sacro Speco*. Okres spędzony w Subiaco – czas samotności z Bogiem – był dla Benedykta czasem dojrzewania. Tutaj zmagął się z trzema podstawowymi pokusami, jakie czyhają na każdego człowieka, i musiał je przewyciężyć: z pokusą autoafirmacji i postawienia samego siebie w centrum, pokusą zmysłowości i wreszcie z pokusą gniewu i zemsty. Benedykt był bowiem przekonany, że dopiero po przewyciężeniu tych pokus będzie mógł innym głosić słowo, które będzie przydatne w ich potrzebach. Tak więc, gdy osiągnął pokój własnej duszy, mógł w pełni panować nad popędami własnego „ja” i tym samym zaprowadzać pokój wokół siebie. Dopiero wtedy podjął decyzję o założeniu swoich pierwszych klasztorów w dolinie Anio w pobliżu Subiaco.

W 529 r. Benedykt opuścił Subiaco i osiadł na Monte Cassino. Niektórzy postrzegali tę zmianę miejsca jako ucieczkę przed intrygami zawistnego miejscowego duchownego. Jednak ta próba wyjaśnienia okazała się niezbyt przekonująca, ponieważ niespodziewana śmierć tegoż przeciwnika nie skłoniła Benedykta do powrotu<sup>72</sup>. W rzeczywistości decyzja ta była wynikiem wejścia w nowy etap wewnętrznego dojrzewania i życia monastycznego. Według Grzegorza Wielkiego, wyjście z odległej doliny Anio i udanie się na Monte Cassino – wzniesienie, które góruje nad rozległą otaczającą je równiną i widoczne jest z daleka – nabiera charakteru symbolicznego: życie monastyczne w ukryciu ma swój sens, ale klasztor odgrywa również rolę publiczną w życiu Kościoła i społeczeństwa – ma ukazywać wiarę jako życiową siłę. W istocie, Benedykt, który 21 marca 547 r. zakończył ziemski żywot, pozostawił dziedzictwo w postaci Reguły i założonej przez siebie rodziny benedyktyńskiej; przyniosło ono w następnych wiekach i dalej przynosi owoce na całym świecie.

W całej drugiej księdze *Dialogów* Grzegorz pokazuje nam, że życie św. Benedykta było zanurzone w modlitwie, stanowiącej fundament jego egzystencji. Bez modlitwy nie ma doświadczenia Boga. Jednak duchowość Benedykta nie sprowadza się do życia wewnętrznego, oderwanego od rzeczywistości. Pośród niepokojów i zamętu, panujących w jego epoce, żył pod okiem Boga i właśnie dlatego nigdy nie tracił z pola widzenia powinności życia codziennego oraz człowieka z jego konkretnymi potrzebami. Patrząc na Boga, pojął rzeczywistość człowieka i jego posłannictwo. W swojej Regule Benedykt określa życie monastyczne jako „szkołę służby Pańskiej”<sup>73</sup> i prosi mnichów ze swej wspólnoty, aby „niczego nie przedkładali nad Dzieło Boże [czyli Boże

<sup>72</sup> Por. tamże II 8, Sch 260, 160.

<sup>73</sup> Por. Benedictus, *Regula*. Prologus 45, Sch 181, 422.

Oficjum lub Liturgię Godzin]”<sup>74</sup>. Podkreśla jednak, że modlitwa jest przede wszystkim aktem słuchania<sup>75</sup>, który następnie powinien doprowadzić do konkretnego działania. Mówi, że „Pan oczekuje, byśmy każdego dnia odpowiadali czynami na Jego święte nauczanie”<sup>76</sup>. W ten sposób w życiu mnicha dochodzi do owocnej symbiozy działania i kontemplacji, „aby we wszystkim był uwielbiony Bóg”<sup>77</sup>. W przeciwieństwie do łatwej i egocentrycznej samorealizacji, tak często dziś wychwalanej, pierwszym i nieodwołalnym zadaniem ucznia św. Benedykta jest szczere poszukiwanie Boga<sup>78</sup> na drodze wytyczonej przez pokornego i posłusznego Chrystusa<sup>79</sup>, nad którego miłość nie może on niczego przedkładać<sup>80</sup>, i właśnie w ten sposób, służąc drugiemu, staje się człowiekiem służby i pokoju. Praktykując posłuszeństwo z wiarą, ożywianą miłością<sup>81</sup>, mnich osiąga pokorę<sup>82</sup>, której *Reguła* poświęca cały rozdział 7. W ten sposób człowiek coraz bardziej upodabnia się do Chrystusa i osiąga prawdziwą samorealizację jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga.

Posłuszeństwu ucznia powinna odpowiadać mądrość opata, który w klasztorze „zastępuje Chrystusa”<sup>83</sup>. Jego postać, odznaczającą się duchowym pięknem i obciążoną niełatwym zadaniem – opis ten znajdujemy przede wszystkim w drugim rozdziale *Reguły* – można uznać za autoportret Benedykta, ponieważ – jak pisze Grzegorz Wielki – „Święty bynajmniej nie mógł uczyć czegoś odmiennego od tego, czym sam żył”<sup>84</sup>. Opat powinien być jednocześnie czułym ojcem i surowym nauczycielem<sup>85</sup>, a także prawdziwym wychowawcą. Powinien być nieugięty wobec wad, jednak przede wszystkim ma naśladować czułość Dobrego Pasterza<sup>86</sup>, „raczej pomagać, niż panować”<sup>87</sup>, „zwracać uwagę bardziej poprzez fakty niż słowa na to wszystko, co jest dobre i święte”, oraz „ukazywać Boże przykazania na własnym przykładzie”<sup>88</sup>. Aby móc decydować w sposób odpowiedzialny, również opat powinien słuchać „rady braci”<sup>89</sup>, ponieważ „Bóg często objawia najmłodszemu najlepsze rozwiązanie”<sup>90</sup>.

<sup>74</sup> Por. Benedictus, *Regula* 43, 3, Sch 182, 586.

<sup>75</sup> Por. Benedictus, *Regula*, Prologus 9-11, Sch 181, 414-416.

<sup>76</sup> Tamże 35, Sch 181, 420.

<sup>77</sup> Por. Benedictus, *Regula* 57, 9, Sch 182, 624-626.

<sup>78</sup> Por. tamże 58, 7, Sch 182, 624.

<sup>79</sup> Por. tamże 5, 13, Sch 181, 466.

<sup>80</sup> Por. tamże 4, 21 i 72, 11, Sch 181, 456-458 i Sch 182, 670.

<sup>81</sup> Por. tamże 5, 2, Sch 181, 464.

<sup>82</sup> Por. tamże 5, 1, Sch 181, 464.

<sup>83</sup> Por. tamże 2, 2 i 63, 13, Sch 181, 440-442 i Sch 182, 646.

<sup>84</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* II 36, Sch 260, 242.

<sup>85</sup> Por. Benedictus, *Regula* 2, 24, Sch 181, 446.

<sup>86</sup> Por. tamże 27, 8, Sch 182, 550.

<sup>87</sup> Tamże 64, 8, Sch 182, 650.

<sup>88</sup> Tamże 2, 12, Sch 181, 444.

<sup>89</sup> Por. tamże 3, 2, Sch 181, 452.

<sup>90</sup> Tamże 3, 3, Sch 181, 452.



To zalecenie powoduje, że *Reguła*, napisana niemal przed piętnastu wiekami, jest zadziwiająco nowoczesna! Człowiek piastujący funkcję publiczną, nawet o mniejszym znaczeniu, zawsze powinien umieć również słuchać i uczyć się na podstawie tego, co słyszy.

Benedykt określa Regułę jako „minimum wyznaczone tylko na początek”<sup>91</sup>. W rzeczywistości jednak zawiera ona pożyteczne wskazówki nie tylko dla mnichów, ale również dla wszystkich szukających przewodnika na drodze do Boga. Ze względu na swe umiarkowanie, humanizm i trzeźwe rozróżnianie rzeczy istotnych od drugorzędnych w życiu duchowym, zachowała ona swą oświecającą moc aż do naszych czasów. Paweł VI, ogłaszając św. Benedykta patronem Europy 24 października 1964 r.<sup>92</sup>, chciał wyrazić uznanie dla wielkiego dzieła, jakiego dzięki Regule dokonał ten święty w zakresie kształtowania cywilizacji i kultury europejskiej. Dzisiaj Europa, która dopiero co przeżyła stulecie głęboko naznaczone ranami dwóch wojen światowych i upadek wielkich ideologii, które okazały się tragicznymi utopiami, szuka własnej tożsamości. Dla stworzenia nowej i trwałej jedności ważne są niewątpliwie narzędzia polityczne, ekonomiczne i prawne, ale trzeba również doprowadzić do odnowy etycznej i duchowej, sięgającej chrześcijańskich korzeni tego kontynentu, w przeciwnym razie odbudowanie Europy nie będzie możliwe. Bez tych życiodajnych soków człowiekowi wciąż grozi niebezpieczeństwo, że ulegnie starej pokusie zbawienia się własnymi siłami. Jak powiedział Papież Jan Paweł II, jest to utopia, która w Europie XX w. na różne sposoby powodowała „bezprecedensowy regres w powikłanych dziejach ludzkości”<sup>93</sup>. Zabiegając o prawdziwy postęp, kierujemy się również dzisiaj Regułą św. Benedykta, widząc w niej światło na naszej drodze. Wielki mnich pozostaje prawdziwym mistrzem, a w jego szkole możemy nauczyć się sztuki życia prawdziwym humanizmem.

## XXXII. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA\*

Drodzy bracia i siostry!

W ramach cyklu katechez o Ojcach Kościoła chciałbym dzisiaj mówić o dosyć tajemniczej postaci: o teologu z VI w., którego imienia nie znamy, a który pisał pod pseudonimem Dionizy Areopagita. Tym pseudonimem nawiązywał do fragmentu Pisma Świętego, którego teraz wysłuchaliśmy, to znaczy do wydarzenia opowiedzianego przez św. Łukasza w siedemnastym rozdziale Dziejów Apostolskich. Czytamy w nim, że Paweł głosił naukę w Atenach na Areopagu dla elity wielkiego, intelektualnego świata greckie-

<sup>91</sup> Tamże 73, 8, Sch 182, 452.

<sup>92</sup> Por. Paulus VI, *Epistula Apostolica „Pacis nuntius”* (24 X 1964), AAS 56 (1964) 965-967, przekład polski w: A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 160-161.

<sup>93</sup> *Insegnamenti*, XIII/1, 1990, s. 58

\* Pseudo-Dionizy Areopagita (14 V 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 783-787 lub OsRom 148 (2008) nr 113 (15 V) s. 1, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 6, 55-57.

go. Jednak w końcu większość słuchaczy przestała okazywać zainteresowanie i wyśmiewając go, odeszła. Ale niektórzy – św. Łukasz mówi, że nieliczni – przyłączyli się do Pawła, otwierając się na wiarę. Ewangelista wymienia dwa imiona: Dionizego, członka Areopagu, oraz pewnej kobiety – Damaris.

Fakt, że pięć wieków później autor tych ksiąg wybrał pseudonim Dionizy Areopagita, oznacza, że jego zamiarem było oddać mądrość grecką na służbę Ewangelii, pomóc w spotkaniu kultury i inteligencji greckiej z nauką Chrystusa. Pragnął uczynić to, co zamierzał Dionizy, a mianowicie doprowadzić do tego, żeby myśl grecka spotkała się z nauczaniem św. Pawła; będąc Grekiem, pragnął stać się uczniem św. Pawła i w ten sposób uczniem Chrystusa.

Dlaczego ukrył swoje imię i wybrał ten pseudonim? Odpowiedź częściowo została dana: chciał w ten sposób wyrazić zasadniczy kierunek swoich poglądów. Istnieją jednak dwie hipotezy na temat jego anonimowości i pseudonimu. Pierwsza hipoteza mówi, że było to zamierzone zafałszowanie, przez które – przypisując swoim dziełom datę z I w., czasów św. Pawła – pragnął nadać swojej twórczości literackiej niemal apostolski autorytet. Ale bardziej prawdopodobna od tej hipotezy – która wydaje mi się mało wiarygodna – jest inna, a mianowicie że w ten właśnie sposób chciał okazać pokorę: nie przydać chwały własnemu imieniu, nie wznosić sobie pomnik własnymi dziełami, ale rzeczywiście służyć Ewangelii, stworzyć teologię eklezjalną, a nie indywidualną, skupioną na samym sobie. W rzeczywistości zdołał stworzyć teologię, którą z pewnością możemy umiejscowić w VI wieku, ale nie możemy przypisać którejś postaci z tamtych czasów. Jest to teologia nieco odindywidualizowana, to znaczy teologia wyrażająca wspólną myśl i język. Były to czasy ostrych polemik po Soborze Chalcedońskim. On natomiast w swoim siódmym *Liście* pisze: „Nie chciałbym wywoływać polemik; mówię po prostu o prawdzie, szukam prawdy”<sup>94</sup>. Światło prawdy samo sprawia, że nikną błędy, a jaśnieje to, co dobre. Zgodnie z tą zasadą oczyścił on myśl grecką i odniósł ją do Ewangelii. Zasada ta, o której mówi w swoim siódmym *Liście*, wyraża również prawdziwego ducha dialogu: szukanie nie tego, co dzieli, ale szukanie prawdy w samej Prawdzie. Ona jaśnieje i niweczy błędy.

Tak więc, chociaż teologia tego autora jest – jeśli tak można powiedzieć – „ponadpersonalna”, rzeczywiście eklezjalna, możemy umiejscowić ją w VI w. Dlaczego? Greckiego ducha, którego oddał na służbę Ewangelii, poznał z ksiąg Proklosa, zmarłego w 485 r. w Atenach. Autor ten był przedstawicielem późnego platonizmu – prądu myślowego, który przekształcił filozofię Platona w swego rodzaju religię, co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia wielkiej apologii politeizmu greckiego i – po sukcesach chrześcijaństwa – nawrotu do starożytnej religii greckiej. Chciał udowodnić, że w rzeczywistości bóstwa były siłami działającymi w kosmosie. Dlatego za bardziej prawdziwy należało uznać politeizm niż monoteizm z jednym Bogiem stwórcą. System

<sup>94</sup> Ps-Dionysius Areopagita, *Epistula (7) ad Polycarpum antistitem* 1, PG 3, 1080.

ukazany przez Proklosa to wielki kosmiczny system bóstw, tajemniczych sił, dzięki któremu w tym zdeifikowanym wszechświecie człowiek mógł znaleźć dostęp do boskości. Odróżniał on jednak drogi dla ludzi prostych, którzy nie byli w stanie wznieść się na szczyty prawdy – dla nich pewne obrzędy mogły być wystarczające, i drogi dla mędrców – ci musieli się oczyścić, by dotrzeć do czystego światła.

Jak widać, poglądy te są głęboko antychrześcijańskie. Stanowią spóźnioną reakcję na zwycięstwo chrześcijaństwa. Są antychrześcijańskim posłużeniem się filozofią Platona w dobie, w której chrześcijaństwo korzystało już z tego wielkiego filozofa. Interesujące jest to, że Pseudo-Dionizy odważył się posłużyć tymi właśnie poglądami, by ukazać prawdę Chrystusa, przekształcić ten politeistyczny wszechświat w kosmos stworzony przez Boga, w harmonię kosmosu Bożego, w którym wszystkie siły wielbią Boga, oraz ukazać tę wielką harmonię, tę symfonię kosmosu obejmującego serafinów, aniołów i archaniołów, ludzi i wszystkie stworzenia, które razem są odbłaskiem Bożego piękna i są chwałą Boga. W ten sposób przekształcił politeistyczny obraz w pochwałę Stwórcy i Jego stworzenia. Możemy dzięki temu odkryć istotne cechy charakterystyczne jego myśli: jest ona w pierwszym rzędzie kosmiczną chwałą. Całe stworzenie mówi o Bogu i jest wielbieniem Boga. Skoro stworzenie jest chwałą Boga, teologia Pseudo-Dionizego staje się teologią liturgiczną: Boga spotyka się przede wszystkim wielbiąc Go, a nie tylko przez refleksję. Liturgia nie jest czymś przez nas skonstruowanym, czymś wymyślonym, by przez jakiś czas doznawać przeżyć religijnych. Jest ona włączeniem się w chór stworzeń i wejściem w rzeczywistość kosmiczną. I w ten sposób liturgia, pozornie tylko kościelna, staje się szeroka i wielka. Jednoczy nas z językiem wszystkich stworzeń. Pseudo-Dionizy mówi: nie można mówić o Bogu w sposób abstrakcyjny. Mówienie o Bogu jest zawsze – wyraża to słowem greckim – *hymnèin*, śpiewem dla Boga, wielką pieśnią stworzeń, której odzwierciedleniem i urzeczywistnieniem jest wielbienie liturgiczne. Choć jego teologia jest kosmiczna, eklezjalna i liturgiczna, jest zarazem głęboko osobista. Stworzył on pierwszą wielką teologię mistyczną. Co więcej, u niego słowo „mistyczny” nabiera nowego znaczenia. Aż do tego czasu słowo to dla chrześcijan było równoznaczne ze słowem „sakramentalny”, czyli tym, co należy do *mysterion* – do sakramentu. Poczynając od niego, słowo „mistyczny” nabiera charakteru bardziej osobistego, należy do sfery wewnętrznej: wyraża drogę duszy ku Bogu. A jak znaleźć Boga? Tutaj znów dostrzegamy ważny element w jego dialogu między filozofią grecką i chrześcijaństwem, w szczególności wiarą biblijną. Na pozór to, co mówi o Bogu Platon oraz wielka filozofia, jest o wiele wznioślejsze, o wiele bardziej prawdziwe. Biblia jawi się jako dosyć „nieokrzesana”, prosta, dziś powiedzielibyśmy przedkrytyczna. Jednak Pseudo-Dionizy zauważa, że właśnie to jest konieczne, ponieważ w ten sposób możemy zrozumieć, że najwznioślejsze wyobrażenia o Bogu nie sięgają nigdy Jego prawdziwej wielkości, są zawsze nieadekwatne. W rzeczywistości obrazy te dają nam do

zrozumienia, że Bóg jest ponad wszelkimi pojęciami. W prostocie obrazów znajdujemy więcej prawdy niż w wielkich pojęciach. Oblicze Boga jest naszą niezdolnością wyrażenia naprawdę, czym On jest. Dlatego mówi się – i czyni to sam Pseudo-Dionizy – o „teologii negatywnej”. Łatwiej jest nam powiedzieć, czym Bóg nie jest, niż wyrazić, czym jest naprawdę. Jedynie dzięki tym obrazom możemy domyśleć się Jego prawdziwego oblicza, a z drugiej strony, to oblicze Boga jest bardzo konkretne: jest nim Jezus Chrystus. I chociaż w ślad za Proklosem Dionizy ukazuje nam harmonię chórów niebieskich, tak iż wydaje się, że wszyscy zależą od wszystkich, to jednak pozostaje prawdą, że nasza droga do Boga jest bardzo daleka od Niego. Pseudo-Dionizy dowodzi, że ostatecznie drogą prowadzącą do Boga jest sam Bóg, który staje się nam bliski w Jezusie Chrystusie.

I tak wielka i tajemnicza teologia staje się również bardzo konkretna zarówno w interpretacji liturgii, jak i w tym, co mówi o Jezusie Chrystusie: dzięki temu wszystkiemu Dionizy Areopagita wywarł wielki wpływ na całą teologię średniowieczną i na całą teologię mistyczną zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Został jakby na nowo odkryty w XIII w., zwłaszcza przez św. Bonawenturę, wielkiego teologa franciszkańskiego, który w tej teologii mistycznej znalazł środki do interpretacji prostej i jakże głębokiej spuścizny św. Franciszka: Biedaczyna wraz z Dionizym mówią nam na koniec, że miłość dostrzega więcej niż rozum. Tam gdzie jest światło miłości, nie mają dostępu mroki rozumu. Miłość widzi, miłość jest okiem, a doświadczenie daje nam więcej niż refleksja. Bonawentura zobaczył, czym u św. Franciszka jest to doświadczenie: jest to doświadczenie drogi bardzo pokornej, bardzo realistycznej, dzień po dniu; jest to pójście z Chrystusem i przyjęcie Jego krzyża. W tym ubóstwie i w tej pokorze – pokorze przeżywanej również w wymiarze eklezjalnym, doświadczenie Boga przewyższa doświadczenie, do którego dochodzimy przez refleksję. W nim rzeczywiście dotykamy serca Boga.

Dziś Dionizy Areopagita znów jest aktualny: jawi się jako wielki mediator we współczesnym dialogu między chrześcijaństwem i mistycznymi teologiami Azji, których cechą charakterystyczną jest przekonanie, że nie można powiedzieć, kim jest Bóg. Można o Nim mówić jedynie w formach negatywnych. O Bogu można mówić posługując się tylko słowem „nie” i można do Niego dotrzeć jedynie wchodząc w to doświadczenie „nie”. Dostrzegamy tu pewną bliskość myśli Areopagity i idei religii azjatyckich. Może on być dziś mediatorem, jak był nim między duchem greckim i Ewangelią.

Widzimy więc, że dialog nie dopuszcza powierzchowności. Jeśli człowiek wnika w głębię spotkania z Chrystusem, otwiera się wówczas także szeroka przestrzeń dla dialogu. Gdy człowiek spotyka światło prawdy, uświadamia sobie, że jest to światło dla wszystkich. Ustają polemiki i staje się możliwe wzajemne zrozumienie, a przynajmniej rozmawianie ze sobą i zbliżenie się do siebie. Droga dialogu to właśnie bycie blisko Boga w Chrystusie, głębokie spotkanie z Nim w doświadczeniu prawdy, która otwiera nas na światło i po-

maga nam wyjść do innych: światło prawdy, światło miłości. I na koniec mówię nam: wybierajcie drogę doświadczenia – pokornego doświadczenia wiary na co dzień. Wtedy serce staje się wielkie i może widzieć i oświecić również rozum, by dostrzegł piękno Boga. Prośmy Pana, by także dzisiaj pomagał nam oddawać na służbę Ewangelii mądrość naszych czasów, poprzez odkrywanie na nowo piękna wiary, spotkania z Bogiem w Chrystusie.

### XXXIII. ROMAN PIEŚNIARZ (MELODOS)\*

Drodzy bracia i siostry!

W dzisiejszej katechezie z cyklu poświęconego Ojcom Kościoła chciałbym mówić o mało znanej postaci – o Romanie Pieśniarzu, urodzonym ok. 490 r. w Emesie (dzisiejszy Homs) w Syrii. Ten teolog, poeta i kompozytor należy do wielkiego zastępu teologów, którzy teologię przekształcali w poezję. Mamy na myśli jego rodaka św. Efrema Syryjczyka, który żył dwieście lat przed nim, a także teologów Zachodu, jak św. Ambroży, którego hymny jeszcze dzisiaj występują w naszej liturgii i poruszają serce, albo teologa i przenikliwego myśliciela, św. Tomasza, autora hymnów na święto Bożego Ciała, które będziemy obchodzić jutro. Mamy na myśli św. Jana od Krzyża i wielu innych. Wiara jest miłością i dlatego tworzy poezję i muzykę. Wiara jest radością, dlatego tworzy piękno.

Roman Pieśniarz jest jednym z nich. Jest teologiem, poetą i kompozytorem. Po zdobyciu w rodzimym mieście podstawowego wykształcenia w zakresie kultury greckiej i syryjskiej przeniósł się do Berytos (Bejrutu), gdzie pogłębiał wykształcenie klasyczne i znajomość retoryki. Po otrzymaniu święceń diakonatu (ok. 515 r.) był tam kaznodzieją przez trzy lata. Następnie udał się do Konstantynopola, pod koniec panowania Anastazego I (ok. 518 r.), i tam zamieszkał w klasztorze przy kościele *Theotókos* – Najświętszej Bogarodzicy. Tutaj miało miejsce przełomowe wydarzenie w jego życiu: *Synaksarion* mówi o ukazaniu się mu we śnie Matki Bożej oraz o darze poetyckiego charyzmatu. Maryja poleciła mu bowiem połknąć zwój pisma. Po przebudzeniu następnego dnia rano – a była to uroczystość Narodzenia Pańskiego – Roman zaczął deklamować z ambony: „Dziewica rodzi dziś Transcendentnego”<sup>95</sup>. I tak stał się kaznodzieją-pieśniarzem i pozostał nim aż do swojej śmierci (po 555 roku).

Roman zapisał się w historii jako jeden z najbardziej reprezentatywnych autorów hymnów liturgicznych. W tamtych czasach homilia stanowiła praktycznie jedyną sposobność do katechizowania wiernych. Roman jawi się zatem jako wybitny świadek religijności swojej epoki, ale również żywej i oryginalnej metody katechezy. Dzięki jego utworom możemy zdać sobie sprawę z możliwości twórczych, jakie daje ta forma katechezy, kreatywności myśli

\* Roman Pieśniarz-Melodos (21 V 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 841-845 lub OsRom 148 (2008) nr 119 (22 V) s. 1, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 7-8, 31-33.

<sup>95</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Nativitate* (X) I. Proemium, Sch 110, 50.



teologicznej, estetyki oraz hymnografii sakralnej tamtych czasów. Miejszem, gdzie Roman głosił kazania, była świątynia na peryferiach Konstantynopola. Wychodził na ambonę umieszczoną na środku kościoła i przemawiał do wspólnoty, urządzając dość wyszukane inscenizacje: posługiwał się malowidłami ściennymi albo ikonami umieszczonymi na ambonie, a także stosował dialog. Jego homilie, metryczne i śpiewane, nazywane były *kontakionami* (*kontakia*)<sup>96</sup>. Termin *kontakion* – mała różga” – może nawiązywać do drążka, na który nawijano zwój liturgicznego rękopisu lub czegoś innego. Kontakionów autorstwa Romana, które zachowały się do naszych czasów, jest osiemdziesiąt dziewięć, ale tradycja przypisuje mu ich tysiąc.

Kontakiony Romana składają się ze strof, najczęściej od osiemnastu do dwudziestu czterech, posiadających tę samą liczbę sylab, ułożonych na wzór pierwszej strofy (*irmos*). Rytmiczne akcenty wierszy wszystkich zwrotek wzorowane są na akcentach *irmosu*. Każda strofa kończy się refrenem (*efymnion*), najczęściej identycznym dla uzyskania jednolitości poetyckiej. Ponadto inicjały poszczególnych strof wskazują na imię autora (akrostych), poprzedzone często przymiotnikiem „pokorny”. Hymn kończy się modlitwą nawiązującą do wysławianych lub przywoływanych wydarzeń. Po zakończeniu czytania biblijnego Roman śpiewał Wstęp, przeważnie w formie modlitwy lub błagania. W ten sposób zapowiadał temat homilii i wyjaśniał refren, który należało powtarzać chóralnie na końcu każdej strofy głośno przez niego deklamowanej.

Wymownym przykładem jest kontakion przeznaczony na Piątek Męki Pańskiej: ma on formę dramatycznego dialogu Maryi z Synem podczas drogi krzyżowej. Maryja mówi: „Dokąd zdążasz, Synu? / Dlaczego tak szybko kończysz bieg swego życia? / Nigdy nie przypuszczałam, Synu, że zobaczę Cię w takim stanie, / i nigdy nie wyobrażałam sobie, że do takiego stopnia posuną się w swej złości niegodziwi ludzie, / by podnieść na Ciebie rękę wbrew wszelkiej sprawiedliwości”. Jezus odpowiada: „Dlaczego płaczesz, moja Matko? (...) Czyż nie powinienem cierpieć? Czy nie powinienem umrzeć? / Jakże więc mógłbym zbawić Adama?” Syn Maryi pociesza Matkę, ale przypomina Jej o swojej roli w dziejach zbawienia: „Odsuń więc, Matko, odsuń od siebie Twoje cierpienie: / nie przystoi Ci zawodzenie, ponieważ zostałaś nazwana «łaski pełną»<sup>97</sup>. Z kolei w hymnie o ofierze Abrahama Sara zastrzega sobie decyzję dotyczącą życia Izaaka. Abraham mówi: „Gdy Sara usłyszy, mój Panie, wszystkie Twe słowa, / poznawszy Twą wolę, powie mi: / «Jeśli Ten, który nam go dał, zabiera go, dlaczego nam go dał? / [...] Ty, starcze, mnie zostaw mego syna, / a gdy Ten, który wezwał ciebie, będzie go chciał, będzie musiał to powiedzieć mnie»”<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Por. W. Wołosiuł, *Kontakion*, EK IX 744.

<sup>97</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Maria stante ante Crucem* (XXXV) 1-2, 4-5, SCh 128, 160-166, tłum. W. Kania, TMB 1, 110-111.

<sup>98</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Abrami sacrificio* (III) 7, SCh 99, 146.



Roman nie posługuje się greką uroczystą, bizantyjską, używaną na dworze, ale greką prostą, bliską językowi ludu. Chciałbym tu podać przykład jego żywego i bardzo osobistego sposobu mówienia o Panu Jezusie: nazywa Go „źródłem, które nie parzy, i światłem przeciw ciemnościom”, i mówi: „Pałam pragnieniem trzymania Cię w dłoni jak lampę; / kto bowiem nosi latarnię pośród ludzi, jest oświetlany, nie parząc się. / Oświeć mnie zatem, Ty, który jesteś niegasnącą Lampą”<sup>99</sup>. Siłą przekonywania jego kazań opierała się na wielkiej spójności jego słów i życia. W jednej z modlitw mówi: „Uczynj jasnym mój język, o mój Zbawco, otwórz moje usta, / a po ich napełnieniu przesyj moje serce, by moje czyny / były zgodne z moimi słowami”<sup>100</sup>.

Przypatrzmy się teraz niektórym podejmowanym przez niego tematom. Podstawowym tematem jego nauczania jest jedność działania Boga w dziejach, jedność między stworzeniem i historią zbawienia, jedność między Starym i Nowym Testamentem. Innym ważnym tematem jest pneumatologia, to znaczy nauka o Duchu Świętym. W uroczystości Pięćdziesiątnicy podkreśla ciągłość, jaka istnieje w niej między Chrystusem, który wstąpił do nieba, i apostołami, czyli Kościołem, i wychwala jego działalność misyjną w świecie: „[...] mocą boską zdobyli wszystkich ludzi; / wzięli Chrystusowy krzyż niczym pióro, / posługiwali się słowami niczym siecią i dzięki nim złowili świat, / Słowo było dla nich niczym zaostrzony haczyk, / przynęta stało się dla nich / ciało Władcy wszechświata”<sup>101</sup>.

Innym głównym tematem jest oczywiście chrystologia. Nie zajmuje się on trudnymi kwestiami teologicznymi, które spowodowały tak wielki podział nie tylko wśród teologów, ale także chrześcijan w Kościele. Głosi on chrystologię prostą, ale podstawową – chrystologię wielkich soborów. Ale przede wszystkim bliski jest pobożności ludowej – zresztą soborowe koncepcje zrodziły się z pobożności ludowej oraz ze znajomości chrześcijańskiego serca. I tak Roman podkreśla, że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem, a będąc prawdziwym Człowiekiem-Bogiem, jest jedną osobą, syntezą stworzenia i Stwórcy: w Jego ludzkich słowach słyszymy samo słowo Boże. „Chrystus – mówi – był człowiekiem, ale był również Bogiem, / ale nie podzielonym na dwoje: jest Jednym, Synem Ojca, który jest Jeden”<sup>102</sup>. Jeżeli chodzi o mariologię, Roman, wdzięczny Dziewicy za dar poetyckiego charyzmatu, wspomina Ją na końcu niemal wszystkich hymnów i dedykuje Jej swoje najpiękniejsze kontakiony: *Boże Narodzenie*, *Zwiastowanie*, *Boskie Macierzyństwo* i *Nową Ewę*.

I wreszcie nauczanie moralne: nawiązuje ono do sądu ostatecznego (*Dziesięć panien*, [II]). Prowadzi nas on do tej chwili prawdy o naszym ży-

<sup>99</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Praesentatione in Templo* (XIV) 8, Sch 110, 184.

<sup>100</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Apostolorum missione* (XLVII) 2, Sch 283, 90-92.

<sup>101</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de Pentecoste* (XLIX) 2 i 18, Sch 283, 184 i 206.

<sup>102</sup> Por. Romanus Melodus, *Hymnus de Passione* (XXXVI) 19, Sch 128, 226.

ciu, konfrontacji z Sędzią sprawiedliwym, i dlatego zachęca do nawrócenia przez pokutę i post. Pozytywnie rzecz ujmując, chrześcijanin powinien praktykować miłość, jałmużnę. W dwóch hymnach: *Wesele w Kanie* i *Dziesięć panien*, Roman kładzie nacisk na pierwszeństwo miłości nad wstrzemięźliwością. Miłość jest największą z cnót: „[...] dziesięć panien posiadało cnotę nienaruszonego dziewictwa, / w przypadku pięciu ta trudna próba okazała się bezowocna. / Inne zajaśniały dzięki lampom miłości do ludzkości, / dlatego Oblubieniec je zaprosił”<sup>103</sup>.

Pieśni Romana Pieśniarza wyrażają żywe człowieczeństwo, żar wiary i głęboką pokorę. Ten wielki poeta i kompozytor przybliżył nam cały skarb kultury chrześcijańskiej, zrodzonej z wiary, zrodzonej z serca człowieka, które spotkało się z Chrystusem, Synem Bożym. Z tego kontaktu serca z Prawdą, która jest Miłością, rodzi się kultura, zrodziła się cała wielka kultura chrześcijańska. A jeśli wiara pozostaje żywa, również to dziedzictwo kulturowe nie staje się czymś martwym, lecz pozostaje żywe i obecne. Ikony przemawiają również do serc ludzi wierzących, nie są czymś należącym do przeszłości. Katedry nie są budowlami średniowiecznymi, ale domami życia, w których czujemy się „u siebie” – spotykamy Boga i spotykamy się z innymi. Również wielka muzyka – chorał gregoriański, Bach czy Mozart – nie jest czymś zamierzchłym, ale żyje życiem liturgii i naszej wiary. Jeśli wiara jest żywa, kultura chrześcijańska nie staje się „przeszłością”, lecz pozostaje żywa, obecna. A jeśli wiara jest żywa, także dziś możemy odpowiedzieć na wezwanie, które wciąż się powtarza w Psalmach: „Śpiewajcie Panu pieśń nową”. Twórczość, nowatorstwo, nowy śpiew, nowa kultura i obecność całego dziedzictwa kulturowego w życiu wiary nie wykluczają się, lecz stanowią jedną rzeczywistość; są obecnością Bożego piękna i radości z bycia Jego dziećmi.

#### XXXIV. ŚW. GRZEGORZ WIELKI

##### [I]\*

Drodzy bracia i siostry!

W ubiegłą środę mówiłem o Romanie Pieśniarzu, mało znanym na Zachodzie Ojcu Kościoła. Dzisiaj chciałbym ukazać jednego z największych Ojców w dziejach Kościoła, jednego z czterech doktorów świata zachodniego – św. Grzegorza papieża, który był Biskupem Rzymu od 590 do 604 r., a któremu tradycja nadała przydomek Magnus – Wielki. Grzegorz był rzeczywiście wielkim papieżem i wielkim doktorem Kościoła! Urodził się ok. 540 r. w Rzymie w bogatej rodzinie patrycjuszowskiej gens Anicia, która wyróżniała

<sup>103</sup> Romanus Melodus, *Hymnus de decem virginibus* (LI) 2, Sch 283, 300.

\* Św. Grzegorz Wielki [I] (28 V 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 875-879 lub OsRom 148 (2008) nr 124 (29 V) s. 1, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 7-8, 33-35.

się nie tylko szlachectwem krwi, lecz również przywiązaniem do wiary chrześcijańskiej oraz usługami, jakie oddała Stolicy Apostolskiej. Z rodziny tej wywodziło się dwóch papieży: Feliks III (483-492), prapradziad Grzegorza, oraz Agapit (535-536). Dom, w którym wychował się Grzegorz, znajdował się na Clivus Scauri. Otoczony był majestatycznymi budowlami, świadczącymi o wielkości starożytnego Rzymu i duchowej sile chrześcijaństwa. Wzniosłe uczucia chrześcijańskie rozbudzali w nim swoim przykładem rodzice Gordian i Sylwia, obydwójce zaliczeni do grona świętych, a także dwie ciotki ze strony ojca, Emiliana i Tarsylia, dziewice konsekrowane, które mieszkwały we własnym domu, oddawały się modlitwie i ascezie.

Grzegorz wcześniej rozpoczął karierę urzędniczą, idąc w ślady ojca, i w 572 r. osiągnął jej szczyt, zostając prefektem miasta. Urząd ten, niełatwy z powodu ciężkich czasów, pozwolił mu zająć się na wielką skalę wszelkiego rodzaju problemami administracyjnymi i nabyć doświadczenia pomocnego w wykonywaniu przyszłych zadań. W szczególności zachował głębokie poczucie porządku i dyscypliny: zostawszy papieżem, proponuje biskupom, by w zarządzaniu sprawami kościelnymi przyjęli za wzór gorliwość i poszanowanie praw cechujące urzędników cywilnych. Jednakże tego rodzaju życie widocznie go nie zadowalało, bo wkrótce potem zrezygnował ze wszystkich urzędów świeckich i w zaciszu swego domu zaczął wieść życie mnisze, przekształcając dom rodzinny w klasztor św. Andrzeja na Celium. Po tym okresie życia monastycznego, życia w nieustannym dialogu z Panem i wsłuchiwanie się w Jego słowo, pozostanie mu nieustająca tęsknota, która ciągle i coraz silniej dochodzi do głosu w jego homiliach: pośród nurtujących go trosk duszpasterskich niejednokrotnie wspomina w swoich pismach ten okres jako szczęśliwy czas skupienia w Bogu, oddania się modlitwie, spokojnego pograżenia się w studiach. Dzięki temu zdobył głęboką znajomość Pisma Świętego oraz Ojców Kościoła, z której później korzystał w swoich dziełach.

Jednakże klasztorne odosobnienie Grzegorza nie trwało długo. Cenne doświadczenie, nabyte w administracji świeckiej w okresie poważnych problemów, kontakty, jakie z racji pełnienia tego urzędu utrzymywał z Bizantyjczykami, oraz powszechny szacunek, jaki sobie zyskał, skłoniły papieża Pelagiusza do tego, by mianować go diakonem i wysłać do Konstantynopola jako swego „apokryzjariusza” – dziś powiedzielibyśmy „nuncjusza apostolskiego” – aby pomógł w przewycięzeniu pozostałości polemiki monofizytów, a przede wszystkim by uzyskał wsparcie cesarza w usiłowaniach powstrzymania naporu Longobardów. Pobyt w Konstantynopolu, gdzie z grupą mnichów powrócił do życia monastycznego, okazał się bardzo ważny dla Grzegorza, ponieważ pozwolił mu zyskać bezpośrednią znajomość świata bizantyjskiego, jak również zapoznać się bliżej z problemem Longobardów, który później, w latach pontyfikatu, miał wystawić na trudną próbę jego umiejętności i energię. Po kilku latach został wezwany do Rzymu przez papieża, który mianował go swoim sekretarzem. Były to trudne lata: niekończące się deszcze, wylewy rzek i głód

nękały boleśnie wiele regionów Italii i sam Rzym. W końcu wybuchła również zaraza, której ofiarą padło wielu ludzi, między innymi papież Pelagiusz II. Duchowieństwo, lud oraz senat jednomyślnie wybrali na jego następcę na Stolicy Piotrowej właśnie Grzegorza. Opierał się on próbując nawet ucieczki, ale na nic się to zdało: musiał w końcu ustąpić. Był to rok 590.

Rozpoznając w tym wydarzeniu wolę Bożą, nowy papież z zapalem zabrał się do pracy. Od samego początku wykazał się szczególnie jasną wizją rzeczywistości, z którą miał się zmierzyć, a także nadzwyczajną zdolnością do pracy i do zajmowania się sprawami zarówno kościelnymi, jak i cywilnymi, niezachwianą równowagą w podejmowaniu decyzji, także odważnych, do których był zmuszony z racji pełnionego urzędu. Z okresu jego rządów zachowała się obszerna dokumentacja dzięki zbiorowi jego listów (ok. 800), w których znajduje odzwierciedlenie zmaganie się ze złożonymi sprawami, którymi na co dzień musiał się zajmować. Napływały one od biskupów, opatów, duchowieństwa, a także od władz świeckich wszystkich rodzajów i stopni. Pośród problemów nękających w tamtych czasach Italię i Rzym jeden z nich był szczególnie istotny zarówno w sferze cywilnej, jak i kościelnej: była to kwestia longobardzka. Papież poświęcał jej w miarę możliwości wszystkie siły, szukając naprawdę pokojowego rozwiązania. W odróżnieniu od cesarza bizantyjskiego, wychodzącego z założenia, że Longobardowie to tylko nieokrzesane i zajmujące się łupiestwem jednostki, które trzeba pokonać lub wytępić, św. Grzegorz patrzył na tych ludzi okiem dobrego pasterza, starającego się głosić im słowo zbawienia, nawiązywał z nimi braterskie stosunki w perspektywie przyszłego pokoju, opartego na wzajemnym szacunku i spokojnym współżyciu mieszkańców Italii, obywateli cesarstwa i Longobardów. Troszczył się o nawrócenie młodych ludów i o nowy ład cywilny w Europie: Wizygoci w Hiszpanii, Frankowie, Saksonowie, ludy napływające do Brytanii oraz Longobardowie byli głównymi adresatami jego misji ewangelizacyjnej. Wczoraj obchodziliśmy liturgiczne wspomnienie św. Augustyna z Canterbury, przełożonego grupy mnichów, którzy otrzymali od Grzegorza polecenie udania się do Brytanii, by ewangelizować Anglię.

W celu uzyskania trwałego pokoju w Rzymie oraz Italii papież zaangażował się do końca – był naprawdę człowiekiem wprowadzającym pokój – podejmując intensywne pertraktacje z królem longobardzkim Agilulfem. Negocjacje te doprowadziły do rozejmu, trwającego około trzech lat (598-601), po którym stało się możliwe podpisanie w 603 r. trwalszego zawieszenia broni. Ten pozytywny wynik został uzyskany również dzięki temu, że papież utrzymywał w tym samym czasie równoległe kontakty z królową Teodolindą, która była księżniczką bawarską i w odróżnieniu od władców innych ludów germańskich katoliczką, głęboko wierzącą. Zachowała się seria listów papieża Grzegorza do tej królowej, w których wyraża jej swój szacunek i przyjaźń. Stopniowo Teodolinda potrafiła doprowadzić króla do katolicyzmu, przygotowując w ten sposób drogę do pokoju. Papież przesłał jej relikwie do bazyliki

św. Jana Chrzciciela, którą kazała wnieść w Monzie, nie omieszczał też przesyłać jej życzeń i drogocennych darów dla tejże katedry z okazji urodzin i chrztu syna Adaloalda. Historia tej królowej stanowi piękne świadectwo o ważnej roli kobiet w dziejach Kościoła. Grzegorz miał na uwadze nieustannie trzy cele: powstrzymanie ekspansji Longobardów w Italii; uchronienie królowej Teodolindy przed wpływami schizmatyków i umocnienie jej wiary katolickiej; mediację między Longobardami i Bizantyjczykami, mając na względzie porozumienie, które gwarantowałoby pokój na półwyspie i jednocześnie pozwalało na prowadzenie działalności ewangelizacyjnej wśród Longobardów. Tak więc w tej złożonej sytuacji jego działania szły stale w dwóch kierunkach: umacnianie porozumień na płaszczyźnie dyplomatyczno-politycznej oraz krzewienie prawdziwej wiary pośród ludów.

Oprócz działalności o charakterze czysto duchowym i duszpasterskim papież Grzegorz czynnie uczestniczył również w wielorakiej działalności społecznej. Z dochodów ze znacznych dóbr, jakie stolica rzymska posiadała w Italii, a zwłaszcza na Sycylii, kupował i rozdawał zboże, wspomagał znajdujących się w potrzebie, pomagał kapłanom, mnichom i mniszkom żyjącym w niedostatku, płacił okup za obywateli uwięzionych przez Longobardów, doprowadzał do zawieszenia broni i rozejmów. Ponadto zarówno w Rzymie, jak i w pozostałych regionach Italii przeprowadził staranną reformę administracyjną, wydając szczegółowe instrukcje, aby dobra Kościoła, potrzebne do jego utrzymania i działalności ewangelizacyjnej w świecie, były zarządzane z absolutną uczciwością oraz zgodnie z zasadami sprawiedliwości i miłosierdzia. Wymagał, aby chłopcy byli chronieni przed nadużyciami ze strony zarządzających obszarami ziemskimi należącymi do Kościoła, a w przypadku oszustwa otrzymywali rychło odszkodowanie, tak by oblicze Oblubienicy Chrystusowej nie było skalane nieuczciwymi zyskami.

Grzegorz prowadził tę intensywną działalność pomimo słabego zdrowia, z powodu którego często zmuszony był pozostawać w łóżku przez wiele dni. Posty praktykowane w latach życia monastycznego przyczyniły się do poważnych zaburzeń układu trawiennego. Ponadto miał bardzo słaby głos, dlatego często musiał powierzać diakonowi odczytywanie swoich homilii, aby obecni w bazylikach rzymskich wierni mogli je usłyszeć. W każdym razie starał się – jeśli tylko było to możliwe – sprawować w dni świąteczne *Missarum sollemnia*, czyli uroczystą Mszę św., i wtedy osobiście spotykał się z ludem Bożym, który był do niego bardzo przywiązany, ponieważ widział w nim autorytatywny punkt odniesienia, dający poczucie bezpieczeństwa. Nieprzypadkowo przyznano mu wkrótce tytuł *consul Dei*. Pomimo bardzo trudnych warunków, w jakich przyszło mu działać, dzięki świętości życia i wielkiej dobroci zdobył sobie zaufanie wiernych i bardzo wiele osiągnął w swoich czasach i dla przyszłości. Był człowiekiem zatopionym w Bogu: w głębi jego duszy zawsze było pragnienie Boga, i właśnie dlatego był mu zawsze bliski człowiek oraz potrzeby ludzi w tamtych czasach. W strasznych, beznadziejnych czasach umiał



budować pokój i przekazywać nadzieję. Ten Boży człowiek pokazuje nam, gdzie są prawdziwe źródła pokoju, skąd pochodzi prawdziwa nadzieja, stając się tym samym przewodnikiem również i dla nas w dzisiejszych czasach.

[II]\*

Drodzy bracia i siostry!

Na naszym dzisiejszym spotkaniu środowym powrócę do niezwyklej postaci papieża Grzegorza Wielkiego, by zaczerpnąć jeszcze więcej światła z jego bogatego nauczania. Pomimo rozlicznych obowiązków, łączących się z funkcją Biskupa Rzymu, pozostawił on wiele dzieł, z których Kościół obficie czerpał w następnych wiekach. Oprócz obszernej korespondencji – zbiór listów (*Registrum*), o którym wspomniałem podczas ostatniej katechezy, zawiera ich ponad 800 – pozostały po nim przede wszystkim pisma o charakterze egzegetycznym, wśród których wyróżniają się: Nauka o moralności, czyli wykład Księgi Hioba, znana pod tytułem łacińskim *Moralia sive Expositio in Job*<sup>104</sup>; *Homilie o Ezechielu*<sup>105</sup> oraz *Homilie o Ewangeliach*<sup>106</sup>. Istnieje też ważne dzieło o charakterze hagiograficznym – *Dialogi*<sup>107</sup>, napisane przez Grzegorza ku zbudowaniu longobardzkiej królowej Teodolindy. Głównym i najbardziej znanym dziełem jest niewątpliwie *Księga reguły pasterskiej*<sup>108</sup>, którą papież napisał na początku pontyfikatu w celach wyrażnie programowych.

Dokonując szybkiego przeglądu tych dzieł, musimy przede wszystkim zauważyć, że w swoich pismach Grzegorz nigdy nie troszczy się o to, by przedstawić „swoją” naukę, wykazać swoją oryginalność. Pragnie raczej przekazywać tradycyjne nauczanie Kościoła; pragnie po prostu mówić w imieniu Chrystusa i Jego Kościoła na drodze, którą trzeba przemierzyć, by dojść do Boga. Wzorcowe pod tym względem są jego komentarze egzegetyczne. Był zagorzałym czytelnikiem Biblii, do której nie podchodził z intencjami czysto spekulatywnymi. Uważał, że z Pisma Świętego chrześcijanin powinien czerpać nie tyle czysto teoretyczną wiedzę, ile codzienny pokarm dla swej duszy, dla swego ludzkiego życia na tym świecie. Na przykład w *Homiliach o Ezechielu*

\* Św. Grzegorz Wielki [II] (4 VI 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 948-952 lub OsRom 148 (2008) nr 130 (5 VI) s. 1, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 7-8, 36-38.

<sup>104</sup> Por. Gregorius Magnus, *Moralia sive Expositio in Job*, PL 75, 509-1162 i PL 76, 9-782 lub CCL 143-143B, tłum. T. Fabiszak – A. Strzelecka – R. Wójcik, ŻM 39 (Ks. I-V), ŻM 41 (Ks. VI-X), ŻM 44 (Ks. XI-XVI).

<sup>105</sup> Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem*, PL 76, 785-1072 lub CCL 142.

<sup>106</sup> Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1075-1312 lub CCL 141, tłum. W. Szoldrski, PSP 3.

<sup>107</sup> Por. Gregorius Magnus, *Dialogi*, PL 777, 147-430 lub SCh 251, 260, 265, tłum. W. Szoldrski, PSP 2 lub tłum. E. Czerny – A. Świderkówna, ŻM 23.

<sup>108</sup> Por. Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis*, PL 77, 13-128 lub SCh 381-382, tłum. J. Czuj, POK 22 lub tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, ŻM 30.



kładzie duży nacisk na tę rolę świętego tekstu: czytać Pismo Święte tylko po to, by zaspokoić własne pragnienie poznania, oznacza ulec pokusie pychy i narazić się na niebezpieczeństwo popadnięcia w herezję. Pokora intelektualna stanowi naczelną regułę dla tego, kto stara się zgłębić rzeczywistość nadprzyrodzoną, biorąc za punkt wyjścia świętą Księgę. Oczywiście, pokora nie wyklucza poważnego studium, lecz pozostaje nieodzowna, aby przyniosła duchową korzyść, pozwalając rzeczywiście wejść w głębię tekstu. Jedynie dzięki takiej wewnętrznej postawie rzeczywiście słuchamy głosu Boga i w końcu go słyszymy. Z drugiej strony, gdy chodzi o słowo Boże, zrozumienie nic nie znaczy, jeśli nie prowadzi do działania. W homiliach o Ezechielu spotykamy również to piękne wyrażenie, które mówi, że „kaznodzieja musi zanurzyć pióro w krwi swego serca; dzięki temu będzie mógł dotrzeć również do uszu bliźniego”. Czytając te homilie widzimy, że Grzegorz naprawdę pisał krwią swego serca i dlatego przemawia do nas jeszcze dzisiaj.

Tę myśl Grzegorz rozwija także w *Komentarzu do Księgi Hioba*. Nawiązując do tradycji patrystycznej, analizuje on święty tekst, biorąc pod uwagę trzy wymiary jego sensu: wymiar dosłowny, wymiar alegoryczny oraz wymiar moralny, które składają się na jedno znaczenie Pisma Świętego. Jednak Grzegorz przyznaje wyraźną wyższość wymiarowi moralnemu. W tej perspektywie przedstawia on swoje przemyślenia, posługując się kilkoma znaczącymi dwumianami: wiedzieć – robić, mówić – żyć, znać – działać, w których przypomina o dwóch aspektach życia ludzkiego, które powinny się uzupełniać, ale często stają się przeciwieństwami. Ideał moralny – jak komentuje – polega zawsze na osiągnięciu harmonijnej syntezy słowa i działania, myśli i zaangażowania, modlitwy i oddania obowiązkom własnego stanu: oto droga do urzeczywistnienia tej syntezy, dzięki której pierwiastek boski zstępuje w człowieka, a człowiek wznosi się aż do całkowitego utożsamienia się z Bogiem. W ten oto sposób wielki papież kreśli dla prawdziwie wierzącego człowieka pełny program życia. Dlatego też Nauka o moralności, czyli wykład Księgi Hioba stanowi w średniowieczu swoistą summę moralności chrześcijańskiej.

Bardzo ważne i piękne są również *Homilie o Ewangeliach*, które wyróżniają się pięknem. Pierwsza z nich została wygłoszona w Bazylice św. Piotra podczas Adwentu 590 r., a więc w kilka miesięcy po wyborze na papieża. Ostatnia – w bazylice św. Wawrzyńca w drugą niedzielę po Pięćdziesiątnicy 593 r. Papież głosił słowo Boże ludowi w kościołach, gdzie odbywano „stacje” – szczególne nabożeństwa w ważnych okresach roku liturgicznego – albo obchodzono patronalne święto męczenników. Zasada inspirująca, łącząca różne wystąpienia, zawiera się w słowie *praedicator*: zadaniem nie tylko kapłana Bożego, ale i każdego chrześcijanina jest stać się „głosicielem” tego, czego doświadczył we własnym sercu, na wzór Chrystusa, który stał się człowiekiem, by wszystkim zwiastować zbawienie. To działanie ma perspektywę eschatologiczną: oczekiwanie na spełnienie się wszystkiego w Chrystusie to idea nieustannie przyświecająca papieżowi, która ostatecznie inspiruje wszystkie

jego myśli i działania. Z tego wynikają jego nieustanne zachęty do czuwania i angażowania się w dobre dzieła.

Być może najbardziej jednorodnym tekstem Grzegorza Wielkiego jest *Księga reguły pasterskiej*, napisana w pierwszych latach pontyfikatu. Grzegorz stara się nakreślić w niej postać idealnego biskupa, mistrza i przewodnika swej owczarni. W tym celu ukazuje doniosłość urzędu pasterza Kościoła i łączące się z nim obowiązki: toteż ci, którzy nie zostali powołani do pełnienia tej funkcji, nie powinni powierzchownie o to zabiegać; natomiast ci, którzy podjęli się jego sprawowania bez odpowiedniego zastanowienia się, niech odczuwają w swym sercu słuszną bojaźń. Powracając do ulubionego tematu stwierdza, że biskup jest „głosicielem” w pełnym tego słowa znaczeniu. Jako taki powinien on nade wszystko być przykładem dla innych, tak by jego postępowanie mogło być punktem odniesienia dla wszystkich. Skuteczna działalność pasterska wymaga także, by znał on adresatów i dostosowywał swoje wypowiedzi do sytuacji każdego człowieka: Grzegorz przedstawia różne kategorie wiernych z przenikliwymi i trafnymi uwagami, co może uzasadniać opinię tych, którzy dostrzegali w tym dziele również traktat psychologiczny. Można się na tej podstawie zorientować, że znał on rzeczywiście swoją owczarnię i rozmawiał o wszystkim z ludźmi swoich czasów i swego miasta.

Wielki papież kładzie nacisk na to, że pasterz powinien każdego dnia uznawać swoją nędzę, tak by pycha nie zniweczyła w oczach najwyższego Sędziego dokonanego dobra. Dlatego ostatni rozdział Reguły poświęcony jest pokorze: „Gdy człowiek chlubi się zdobyciem wielu cnót, jest rzeczą dobrą, by zastanowił się nad własnymi brakami i się upokorzył: zamiast zastanawiać się nad dokonanym dobrem trzeba pomyśleć o dobru, którego czynienia się zaniedbało”. Wszystkie te cenne wskazówki świadczą o tym, jak wysokie wyobrażenie ma św. Grzegorz o trosce o duszę, nazwanej przez niego *ars artium* – sztuką nad sztukami. Reguła cieszyła się wielkim powodzeniem, do tego stopnia, że – co jest rzeczą rzadką – wkrótce została przetłumaczona na język grecki oraz anglosaksoński.

Ważne jest również inne dzieło – *Dialogi*, w których przyjacielowi i diakonowi Piotrowi, przekonanemu, że doszło obecnie do takiego upadku obyczajów, iż nie mogą się już pojawić nowi święci jak w minionych czasach, Grzegorz wykazuje rzecz przeciwną: świętość zawsze jest możliwa, również w trudnych czasach. Wykazuje to, opowiadając o życiu osób współczesnych lub niedawno zmarłych, które można było nazwać świętymi, choć nie są kanonizowane. Opowiadaniu towarzyszą refleksje teologiczne i mistyczne, dzięki czemu książka staje się szczególnym tekstem hagiograficznym, potrafiącym zafascynować całe pokolenia czytelników. Tematyka zaczerpnięta jest z żywej tradycji ludu, a celem jest budować i formować, kierując uwagę czytelnika na szereg takich kwestii, jak sens cudu, interpretacja Pisma Świętego, nieśmiertelność duszy, istnienie piekła, wyobrażenia o zaświatach – wszystkie te tematy wymagały odpowiedniego wyjaśnienia. Druga księga poświęcona

jest w całości postaci Benedykta z Nursji i stanowi jedyne starożytne świadectwo o życiu świętego mnicha, którego duchowe piękno ukazane jest w tekście z całą oczywistością.

W teologicznej wizji, którą Grzegorz ukazuje w swoich dziełach, przeszłość, czas obecny i przyszłość są zrelatywizowane. Dla niego liczą się nade wszystko całe dzieje zbawienia, które toczą się w mrocznych meandrach czasu. W tej perspektywie wymowne jest, że wiadomość o nawróceniu Anglów zamieszcza w tekście Nauki o moralności, czyli wykładu Księgi Hioba: w jego oczach to wydarzenie świadczyło o szerzeniu się królestwa Bożego, o czym mówi Pismo Święte; słusznie więc można było o tym wspomnieć w komentarzu do księgi świętej. Jego zdaniem, przewodnicy wspólnot chrześcijańskich powinni starać się odczytywać wydarzenia w świetle słowa Bożego: w tym sensie wielki papież poczuwa się do obowiązku, by wprowadzić pasterzy oraz wiernych na duchową drogę oświeconej i konkretnej *lectio divina*, osadzonej w kontekście własnego życia.

Zanim zakończymy, trzeba powiedzieć o relacjach, jakie papież Grzegorz utrzymywał z patriarchami Antiochii, Aleksandrii oraz Konstantynopola. Troszczył się zawsze o uznanie i szanowanie ich praw, wystrzegając się wszelkiego wtrącania się, co ograniczałoby ich słuszną autonomię. Jeżeli jednak w kontekście ówczesnej sytuacji historycznej św. Grzegorz sprzeciwił się posługiwaniu się tytułem „ekumeniczny” przez patriarchę Konstantynopola, nie uczynił tego, by ograniczyć lub zanegować tę prawowitą władzę, lecz w trosce o braterską jedność Kościoła powszechnego. Uczynił to kierując się głębokim przekonaniem, że pokora powinna być podstawową cnotą każdego biskupa, a tym bardziej patriarchy. Grzegorz pozostał w swym sercu prostym mnichem i dlatego był zdecydowanie przeciwny wzniesłemu tytułom. Pragnął być – jest to jego wyrażenie – *servus servorum Dei*. Określenie to, przez niego ukute, nie było w jego ustach jakąś pobożną formułą, ale prawdziwym wyrazem jego sposobu życia i działania. Do głębi poruszała go pokora Boga, który w Chrystusie stał się naszym sługą, umył i umywa nam brudne stopy. Dlatego był przekonany, że zwłaszcza biskup powinien naśladować tę pokorę Boga i w ten sposób naśladować Chrystusa. Jego prawdziwym pragnieniem było żyć jak mnich w stałym dialogu ze słowem Bożym, a z miłości do Boga potrafił stać się sługą wszystkich w czasach utrapień i cierpień; potrafił być „sługą sług”. Właśnie dlatego jest wielki i również nam ukazuje miarę prawdziwej wielkości.

## XXXV. ŚW. KOLUMBAN\*

Drodzy bracia i siostry!

Dziś chciałbym mówić o świętym opacie Kolumbanie, najbardziej znanym Irlandczyku wczesnego średniowiecza. Słusznie może być on nazwany świętym „europejskim”, ponieważ jako mnich, misjonarz i pisarz pracował w różnych krajach zachodniej Europy. Podobnie jak Irlandczycy jego epoki był świadomy jedności kulturowej Europy. W jednym z jego listów, napisanym ok. r. 600 i skierowanym do papieża Grzegorza Wielkiego, po raz pierwszy pojawia się wyrażenie *totius Europae* – „całej Europy”, w odniesieniu do obecności Kościoła na kontynencie<sup>109</sup>.

Kolumban urodził się ok. 543 r. w prowincji Leinster, w południowo-wschodniej Irlandii. Pobierał nauki w domu pod kierunkiem znakomitych nauczycieli, którzy wprowadzili go do studiowania sztuk wyzwolonych. Następnie powierzył się kierownictwu opata Sinella ze wspólnoty Cluain-Inis, gdzie pogłębiał studia nad Pismem Świętym. Mniej więcej w wieku 20 lat wstąpił do klasztoru w Bangor w północno-wschodniej części wyspy, gdzie opatem był Comgall, mnich bardzo znany ze swych cnót i surowej ascezy. W pełni jednomyślny ze swym opatem, Kolumban z gorliwością przestrzegał surowej dyscypliny klasztornej, oddając się modlitwie, ascezie i studiom. Tam przyjął święcenia kapłańskie. Życie w Bangor oraz przykład opata miały wpływ na koncepcję monastycyzmu, jaką Kolumban wypracował, a następnie krzewił przez całe swoje życie.

W wieku ok. 50 lat, zgodnie z typowo irlandzkim ideałem ascetycznym *peregrinatio pro Christo*, czyli pielgrzymowania z miłości do Chrystusa, Kolumban opuścił wyspę, by z dwunastoma towarzyszami podjąć działalność misyjną na kontynencie europejskim. Musimy pamiętać o tym, że migracja ludów z północy i wschodu spowodowała nawrót do pogaństwa całych schrytlianizowanych już regionów. Około r. 590 ta mała grupa misjonarzy dotarła do wybrzeża bretońskiego. Zostali życzliwie przyjęci przez króla Franków w Austrazji (dzisiejsza Francja) i poprosili jedynie o skrawek nieuprawianej ziemi. Otrzymali starożytną twierdzę rzymską w Annegray, całkowicie zrujnowaną i opuszczoną, zarośniętą lasem. Przyzwyczajeni do skrajnych warunków życia, mnisi w ciągu kilku miesięcy zdołali zbudować na ruinach pierwszy erem. I tak prowadzoną przez nich reewangelizację rozpoczęło przede wszystkim dawanie świadectwa życiem. Uprawa ziemi szła w parze z „uprawą” dusz. Sława tych zakonników obcokrajowców, prowadzących życie modlitwy

\* Św. Kolumban (11 VI 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 982-986 lub OsRom 148 (2008) nr 136 (12 V) s. 1: *Le radici cristiane per la rinascita dell'Europa*, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 7-8, 38-40.

<sup>109</sup> Por. Columbanus, *Epistula* 1. Titulus (ad Gregorium papam), PL 80, 259: „Domino sancto et in Christo Patri Romano pulcherrimo Ecclesiae decori, totius Europae flaccantis augustissimo quasi cuidam flori [...] vilis Columba in Christo mitto salutem”.

i wielkiej surowości, budujących domy i uprawiających ziemię, rozeszła się szybko, przyciągając pielgrzymów i penitentów. Zwłaszcza wielu ludzi młodych prosiło, by przyjąć ich do wspólnoty monastycznej, pragnęli bowiem tak jak oni, prowadzić przykładne życie, które sprzyjało przywracaniu urodzajności ziemi i odnowie dusz. Wkrótce okazało się konieczne założenie drugiego klasztoru. Został zbudowany w odległości kilku kilometrów, na ruinach starożytnego miasta termalnego Luxeuil. Klasztor ten stał się później ośrodkiem irlandzkiej tradycji życia monastycznego i misyjnego na kontynencie europejskim. Trzeci klasztor wzniesiono w Fontaine, o godzinę drogi na północ.

W Luxeuil Kolumban żył przez niemal dwadzieścia lat. Tutaj święty napisał dla swoich zwolenników regułę – *Regula monachorum*<sup>110</sup> – przez pewien czas bardziej rozpowszechnioną w Europie od Reguły św. Benedykta, kreśląc w niej idealny obraz mnicha. Jest to jedyna zachowana do dziś starożytna irlandzka reguła monastyczna. Jako uzupełnienie opracował on *Regula coenobialis*, swego rodzaju kodeks karny dotyczący wykroczeń mnichów, przewidujący kary dość zaskakujące dla współczesnego sposobu postrzegania, zrozumiałe jedynie w świetle mentalności epoki i środowiska. Przez inne sławne dzieło, zatytułowane *De poenitentiarum misura taxanda*<sup>111</sup>, napisane również w Luxeuil, Kolumban wprowadził na kontynencie osobistą i częstą spowiedź i pokutę, była to tzw. pokuta „taryfowa”, ze względu na ustalenie proporcji między ciężarem grzechu i rodzajem nałożonej przez spowiednika pokuty. Nowości te wzbudziły wśród biskupów regionu podejrzenia, które zamieniły się we wrogość, gdy Kolumban ośmielił się otwarcie napomnieć niektórych z nich z powodu ich obyczajów. Konflikt ujawnił się przy okazji dyskusji na temat daty Wielkanocy: Irlandia kierowała się bowiem tradycją wschodnią, różniącą się od tradycji rzymskiej. Mnich irlandzki został wezwany w 603 r. do Chalon-sur-Saône, by wytłumaczyć się przed synodem ze swoich zwyczajów odnoszących się do pokuty oraz Wielkanocy. Zamiast stawić się na synodzie, wysłał list, w którym minimalizował kwestię, zachęcając Ojców synodalnych do przedyskutowania nie tylko problemu daty Wielkanocy, który według niego był drobnym problemem, „ale także wszystkich koniecznych norm kanonicznych, które przez wielu – i to jest sprawa poważniejsza – nie są przestrzegane”<sup>112</sup>. Jednocześnie napisał do papieża Bonifacego IV – podobnie jak kilka lat wcześniej zwrócił się do papieża Grzegorza Wielkiego – broniąc tradycji irlandzkiej<sup>113</sup>.

Kolumban, nieustępliwy we wszystkich kwestiach moralnych, popadł następnie w konflikt również z domem królewskim, ponieważ zganił surowo króla Teodoryka za jego cudzołóstwo. Doprowadziło to do powstania sieci intryg i działań na poziomie osobistym, religijnym i politycznym, co w r. 610

<sup>110</sup> Por. Columbanus, *Regula monachorum*, PL 80, 209-224, tłum. S. Kalinkowski, PSP 26, 242-262.

<sup>111</sup> Por. Columbanus, *De poenitentiarum misura taxanda*, PL 80, 223-230.

<sup>112</sup> Columbanus, *Epistula* 2, 1, PL 80, 264.

<sup>113</sup> Por. Columbanus, *Epistula* 3 (ad Bonifacium IV papam), PL 80, 268-270.



zaowocowało dekretem o wydaleniu z Luxeuil Kolumbana i wszystkich mnichów pochodzenia irlandzkiego i skazaniu ich na definitywne wygnanie. Pod eskortą zostali odprowadzeni na brzeg morza i na koszt dworu odплыnęli statkiem do Irlandii. Jednak okręt osiadł na mieliźnie w niewielkiej odległości od plaży i kapitan – upatrując w tym znaku z nieba – zrezygnował z wyprawy, a obawiając się przekleństwa Boga, odwiózł mnichów na stały ląd. Oni natomiast, zamiast wrócić do Luxeuil, postanowili rozpocząć nowe dzieło ewangelizacji. Wsiedli na statek na Renie i popłynęli w górę rzeki. Pierwszym etapem było Tuggen w pobliżu Jeziora Zuryjskiego, po czym udali się do Bregencji nad Jeziorem Bodeńskim, by ewangelizować Alemanów.

Jednak wkrótce, z powodu wydarzeń politycznych niezbyt sprzyjających jego dziełu, Kolumban postanowił przekroczyć Alpy z większością swoich uczniów. Pozostał tylko jeden mnich imieniem Gallus. Z jego eremu rozwinęło się znane opactwo Sankt Gallen w Szwajcarii. Przybywszy do Italii, Kolumban spotkał się z życzliwym przyjęciem na królewskim dworze longobardzkim, ale zaraz przyszło mu zmagać się ze znacznymi trudnościami: Kościół był podzielony przez herezję ariańską, która nadal dominowała wśród Longobardów, oraz przez schizmę, która zerwała jedność większości Kościołów północnej Italii z Biskupem Rzymu. Kolumban w sposób autorytatywny zareagował na tę sytuację, pisząc pamflet przeciw arianizmowi oraz list do Bonifacego IV, aby przekonać go do podjęcia zdecydowanych kroków, mających doprowadzić do przywrócenia jedności<sup>114</sup>. Gdy w 612 lub 613 r. król Longobardów przydzielił mu teren w Bobbio, w dolinie Trebbii, Kolumban założył nowy klasztor, który stał się ośrodkiem porównywalnym do sławnego klasztoru na Monte Cassino. Tutaj dożył swoich dni. Zmarł 23 listopada 615 r. i w tym dniu wspominamy go w obrządku rzymskim do dzisiaj.

Przesłanie św. Kolumbana skupia się na zdecydowanym nawoływaniu do nawrócenia i do oderwania się od dóbr ziemskich ze względu na dobra wieczne. Swoim ascetycznym życiem oraz bezkompromisową postawą wobec zepsucia możliwych przywołuje on na pamięć surową postać św. Jana Chrzciciela. Jednakże jego surowość nie jest nigdy celem samym w sobie, lecz jest jedynie środkiem służącym temu, by dobrowolnie otworzyć się na miłość Boga i odpowiedzieć całym sobą na otrzymane od Niego dary, odtwarzając w sobie obraz Boży i jednocześnie używając ziemi i odnawiając ludzkie społeczeństwo. Przytaczam słowa z jego *Instructiones*: „Jeśli człowiek będzie się posługiwał prawidłowo uzdolnieniami, które Bóg dał jego duszy, będzie podobny do Boga. Pamiętajmy o tym, że powinniśmy Mu zwrócić wszystkie dary, które złożył w nas, kiedy byliśmy w stanie pierwotnym. Swoimi przykazaniami pouczał nas, jak to osiągnąć. Pierwsze z nich to miłować Pana całym sercem, ponieważ On pierwszy nas umiłował od początku czasów, zanim jeszcze przy-

<sup>114</sup> Por. Columbanus, *Epistula* 5 (ad Bonifacium IV papam), PL 80, 274-283.



zśliśmy na ten świat”<sup>115</sup>. Słowa te irlandzki święty rzeczywiście wprowadził w czyn w swoim życiu. Będąc człowiekiem wielkiej kultury – napisał również poezję po łacinie oraz podręcznik gramatyki – był obficie obdarzony darami łaski. Był niezmordowanym budowniczym klasztorów, jak również bezkompromisowym kaznodzieją pokutnym, angażującym wszystkie siły, by zasilać chrześcijańskie korzenie rodzącej się Europy. Dzięki swojej sile duchowej, swojej wierze oraz swojej miłości Boga i bliźniego stał się rzeczywiście jednym z Ojców Europy. Również nam żyjącym dzisiaj pokazuje on, gdzie tkwią korzenie, z których może się odrodzić nasza Europa.

### XXXVI. ŚW. IZYDOR Z SEWILLI\*

Droży bracia i siostry!

Dziś chciałbym mówić o św. Izydorze z Sewilli. Był on młodszym bratem Leandra, biskupa Sewilli, oraz wielkim przyjacielem papieża Grzegorza Wielkiego. Ta okoliczność jest ważna, bo przywodzi na pamięć kulturowy i duchowy kontekst niezbędny do zrozumienia osobowości Izydora. Bardzo wiele zawdzięczał on bowiem Leandrowi, który był bardzo wymagający, oddany nauce i surowy i zapewnił młodszemu bratu rodzinny klimat, w którym właściwe mnichom ascetyczne warunki życia łączyły się z rytmem pracy, jakiego wymagają poważne studia. Ponadto Leander zrobił wszystko, co konieczne, by stawić czoło ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej. W tamtych bowiem latach Wizygoci, barbarzyńcy i arianie podbili Półwysep Iberyjski i zajęli terytoria należące do Cesarstwa Rzymskiego. Należało pozyskać ich dla rzymskiej kultury i katolicyzmu. W domu Leandra i Izydora była biblioteka bogata w klasyczne dzieła, pogańskie i chrześcijańskie. Dlatego też Izydor, którego pociągały jednocześnie wszystkie rodzaje dzieł, pod odpowiedzialnym kierunkiem starszego brata został wychowany do wielkiej dyscypliny w ich studiowaniu, z roztropnością i rozeznanem.

Tak więc klimat, jaki panował w siedzibie biskupstwa w Sewilli, był pogodny i otwarty. Możemy to stwierdzić na podstawie kulturalnych i duchowych zainteresowań Izydora, znajdujących odzwierciedlenie w jego dziełach, które świadczą o jego encyklopedycznej znajomości klasycznej kultury pogańskiej oraz głębokiej znajomości kultury chrześcijańskiej. Stąd bierze się eklektyzm, charakteryzujący twórczość literacką Izydora, który z niezwykłą łatwością przechodzi od Marcjała do Augustyna, od Cicerona do Grzegorza Wielkiego. Wewnętrzna walka, jaką musiał stoczyć młody Izydor, który został następcą swojego brata Leandra na stolicy biskupiej w Sewilli w 599 r., nie

<sup>115</sup> Columbanus, *Instructiones* 11, PL 80, 250.

\* Św. Izydor z Sewilli (18 VI 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 1023-1026 lub OsRom 148 (2008) nr 142 (19 VI) s. 1: *I cristiani non sono uomini a una dimensione*, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) nr 7-8, 40-41.

była łatwa. Być może ta stała walka z samym sobą rodzi wrażenie nadmierne woluntaryzmu, jakie się odnosi, czytając dzieła tego wielkiego autora, uznawanego za ostatniego chrześcijańskiego Ojca starożytności. W 653 r., kilka lat po jego śmierci, która nastąpiła w 636 r., Sobór w Toledo nazwał go „wybitnym mistrzem naszej epoki i chlubą Kościoła katolickiego”.

Izydor był niewątpliwie człowiekiem ostrych sprzeczności dialektycznych. Również jego życie osobiste znamionował stały konflikt wewnętrzny, podobny do rozterek, jakie przeżywali św. Grzegorz Wielki i św. Augustyn; z jednej strony pragnął samotności, by oddać się wyłącznie rozważaniu słowa Bożego, z drugiej był świadomy wymogów miłości do braci, za których zbawienie – jako biskup – czuł się odpowiedzialny. Pisze, na przykład, o ludziach odpowiedzialnych za Kościół: „Człowiek odpowiedzialny za jakiś Kościół (*vir ecclesiasticus*) powinien z jednej strony dać się ukrzyżować w świecie przez umartwienie cielesne, a z drugiej przyjąć decyzję władzy kościelnej, gdy wyraża wolę Bożą, i z pokorą oddać się rządzeniu, nawet gdyby tego nie chciał”<sup>116</sup>. W następnym akapicie dodaje: „Ludzie Boży (*sancti viri*) zupełnie nie pragną poświęcać się sprawom doczesnym i cierpią, gdy z niezbadanych wyroków Bożych zostają im powierzone pewne obowiązki. [...] Robią wszystko, by tego uniknąć, ale akceptują to, przed czym chcieliby ująć, i czynią to, czego woleliby uniknąć. Zagłębiają się bowiem w swoim sercu i tam starają się zrozumieć, czego domaga się od nich tajemnicza wola Boża. I gdy uświadamiają sobie, że muszą przyjąć wyroki Boże, w sercu chylą czoła pod brzemieniem Bożego rozporządzenia”<sup>117</sup>.

Ażeby lepiej zrozumieć Izydora, trzeba przede wszystkim przypomnieć, jak złożona była sytuacja polityczna w jego czasach, o czym już wspomniałem: w latach dzieciństwa poznał gorycz wygnania. Mimo to był pełen entuzjazmu apostołskiego: z euforią przeżywał swój udział w formowaniu ludu, który nareszcie odnajdywał jedność zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i religijnej dzięki opatrznociowemu nawróceniu wizygockiego następcy tronu Hermenegilda z arianizmu na wiarę katolicką. Nie można też nie doceniać ogromnych trudności, z jakimi wiązało się stawianie czoła w należyty sposób bardzo poważnym problemom, dotyczącym stosunków z heretykami i z żydami. Te rozliczne problemy zdają się bardzo konkretne również dzisiaj, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę to, co dzieje się w pewnych regionach, gdzie odnosi się wrażenie, że sytuacje, które obserwujemy, przypominają do złudzenia obraz Półwyspu Iberyjskiego w VI w. Rozległa i bogata kultura Izydora pozwalała mu nieustannie zestawiać nowość chrześcijaństwa z klasyczną spuścizną grecko-rzymską, choć wydaje się, że posiadał nie tyle cenny dar syntezy, co dar *collatio*, czyli gromadzenia, przejawiający się w nadzwyczajnej erudycji, nie zawsze uporządkowanej, jak można by pragnąć.

<sup>116</sup> Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 33, 1, PL 83, 705B.

<sup>117</sup> Tamże III 33, 3, PL 83, 705-706.

Godne podziwu jest w każdym razie jego dążenie do tego, by nie pominąć nawet ułamka dorobku ludzkiego doświadczenia w dziejach jego ojczyzny i całego świata. Izidor nie chciał utracić niczego ze zdobyczy człowieka w dawnych epokach, czy to pogańskich, czy też żydowskich lub chrześcijańskich. Nie powinno zatem dziwić, że gdy dążył do tego celu, zdarzało się czasem, że nie potrafił – jak tego pragnął – obmyć swojej wiedzy w oczyszczających wodach wiary chrześcijańskiej. Jednakże, w zamierzeniu Izidora, jego propozycje są zawsze zgodne z wiarą katolicką, której bronił zdecydowanie. Gdy dyskutuje na temat różnych problemów teologicznych, wykazuje zrozumienie ich złożonego charakteru i często proponuje przenikliwe rozwiązania, obrazujące i wyrażające pełną wiarę chrześcijańską. Dzięki temu na przestrzeni wieków wierzący mogli z wdzięcznością korzystać z jego definicji aż do naszych czasów. Wymowny przykład tego znajdujemy w nauczaniu Izidora o związkach między życiem aktywnym i kontemplacyjnym. Píše on: „Ci, którzy pragną zaznać odpoczynku kontemplacji, najpierw muszą zaprawiać się na bieżni czynnego życia; i wtedy, wyzwoleni z resztek grzechu, będą mogli pokazać czyste serce, jedyne, które pozwala oglądać Boga”<sup>118</sup>. Jego realizm prawdziwego pasterza podpowiada mu, że wiernym zagraża ryzyko jednostronności. Dlatego dodaje: „Pośrednia droga, na którą składają się obie formy życia, zwykle okazuje się bardziej użyteczna do rozwiązywania napięć, które często zaostrzają wybór jednego tylko rodzaju życia, podczas gdy łagodzi je przeplatanie się obu form”<sup>119</sup>.

Ostatecznego potwierdzenia słuszności kierunku życia Izidor szuka w przykładzie Chrystusa i mówi: „Zbawiciel Jezus był przykładem życia czynnego, gdy podczas dnia czynił znaki i cuda w mieście, ale prowadził życie kontemplatywne, gdy szedł na górę i tam spędzał noc na modlitwie”<sup>120</sup>. W świetle tego przykładu Boskiego Mistrza Izidor kończy takim oto jasnym wskazaniem moralnym: „Dlatego niech sługa Boży, naśladowając Chrystusa, odda się kontemplacji nie rezygnując z czynnego życia. Nie byłoby rzeczą słuszną postępować inaczej. Jak bowiem trzeba kochać Boga przez kontemplację, tak trzeba kochać bliźniego czynem. Niemożliwe jest zatem żyć bez współistnienia jednej i drugiej formy życia, ani nie można kochać, jeśli nie znamy z doświadczenia jednej i drugiej”<sup>121</sup>. Uważam, że jest to synteza życia szukającego kontemplacji Boga, dialogu z Bogiem na modlitwie i czytaniu Pisma Świętego, jak również działania w służbie wspólnoty ludzkiej i bliźniego. Ta synteza stanowi lekcję, którą wielki biskup Sewilli pozostawia nam, współczesnym chrześcijanom, powołanym do składania świadectwa Chrystusowi na progu nowego tysiąclecia.

<sup>118</sup> Isidorus Hispalensis, *Differentiae* II 34, 133: PL 83, 91A.

<sup>119</sup> Tamże II 34, 134, PL 83, 91B.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Tamże II 34, 135, PL 83, 91C.

## XXXVII. ŚW. MAKSYM WYZNAWCA\*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiaj chciałbym ukazać postać jednego z wielkich Ojców Kościoła wschodniego późnego okresu, a mianowicie mnicha św. Maksyma. Tradycja chrześcijańska przyznała mu tytuł Wyznawca, na który zasłużył sobie niezłomną odwagą, z jaką potrafił dawać świadectwo – „wyznawać”, również cierpieniem – swej integralnej wierze w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, Zbawiciela świata. Maksym urodził się w Palestynie, w ziemi Pana, ok. 580 roku. Już od młodzieńczych lat przygotowywał się do życia monastycznego i studiowania Pisma Świętego, także poprzez dzieła wielkiego mistrza Orygenesesa, który już w III w. zdołał „utrwalić” aleksandryjską tradycję egzegetyczną.

Maksym przeniósł się z Jerozolimy do Konstantynopola, a stamtąd do Afryki, gdzie znalazł schronienie przed najazdami barbarzyńców. Tutaj odznaczył się nadzwyczajną odwagą w obronie prawowierności. Maksym nie dopuszczał żadnego umniejszania człowieczeństwa Chrystusa. Zrodziła się bowiem teoria, zgodnie z którą w Chrystusie jest tylko jedna wola – wola boska. Broniąc jedności Jego osoby, negowano istnienie w Nim prawdziwej i rzeczywistej woli ludzkiej. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać nawet rzeczą słuszną, żeby w Chrystusie była tylko jedna wola. Jednak św. Maksym od razu zrozumiał, że to naruszałoby tajemnicę zbawienia, ponieważ człowieczeństwo pozbawione woli, człowiek bez woli nie jest prawdziwym człowiekiem. Jest człowiekiem okaleczonym. Jezus Chrystus jako człowiek nie byłby zatem prawdziwym człowiekiem, nie przeżywałby dramatu ludzkiej istoty, który polega właśnie na trudności dostosowania naszej woli do prawdy bytu. Dlatego św. Maksym stwierdza bardzo zdecydowanie: Pismo Święte nie ukazuje nam człowieka okaleczonego, pozbawionego woli, lecz prawdziwego, pełnego człowieka: Bóg w Jezusie Chrystusie przyjął rzeczywistość ludzką istotę w całości – oczywiście oprócz grzechu – a więc także ludzką wolę. Sprawa tak postawiona wydaje się jasna: Chrystus albo jest, albo nie jest człowiekiem. Jeśli jest człowiekiem, posiada również wolę. Pojawia się jednak problem: czy nie popadamy przez to w pewnego rodzaju dualizm? Czy nie dochodzimy do stwierdzenia istnienia dwóch pełnych natur: rozumu, woli i uczucia? W jaki sposób przezwyciężyć dualizm, ocalić integralność istoty ludzkiej, i ochronić zarazem jedność osoby Chrystusa, który nie był schizofrenikiem. Św. Maksym dowodzi, że człowiek znajduje swą jedność, integrację siebie samego, swoją pełnię nie w sobie samym, lecz przezwyciężając siebie, wychodząc z siebie. Podobnie w Chrystusie, człowiek wychodząc z samego

---

\* Św. Maksym Wyznawca (25 VI 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 1061-1065 lub OsRom 148 (2008) nr 148 (26 VI) s. 1: *Culmine della libertà è dire sì a Dio*, przekład-przedruk OsRomPol 29 (2008) 38-40.

siebie, odnajduje siebie w Bogu, w Synu Bożym. Nie należy okaleczać człowieka, by wyjaśnić wcielenie. Trzeba tylko pojąć dynamikę istoty ludzkiej, która realizuje się jedynie przez wyjście z samej siebie. Tylko w Bogu znajdujemy samych siebie, naszą całość i pełnię. Widzimy zatem, że nie człowiek zamykający się w sobie jest człowiekiem pełnym, ale człowiek, który się otwiera, który wychodzi z siebie, osiąga pełnię i odnajduje siebie właśnie w Synu Bożym, odnajduje swoje prawdziwe człowieczeństwo. Dla św. Maksyma ta wizja nie jest tylko spekulacją filozoficzną. Według niego urzeczywistniła się w konkretnym życiu Jezusa, zwłaszcza w dramacie Getsemani. W tym dramacie konania Jezusa, w udręce śmierci, w konflikcie między ludzką wolą, by nie umrzeć, i boską wolą wydającą się na śmierć, w tym dramacie Getsemani urzeczywistnia się cały ludzki dramat, dramat naszego odkupienia. Św. Maksym mówi nam, a my wiemy, że to jest prawda: Adam (Adamem jesteśmy my sami) myślał, że „nie” stanowi szczyt wolności. Tylko ten, kto może powiedzieć „nie”, byłby rzeczywiście wolny; człowiek, by naprawdę urzeczywistnić swoją wolność, musi powiedzieć Bogu „nie”. Tylko wtedy uważa, że wreszcie jest sobą, że osiągnął szczyt wolności. Ta skłonność istniała również w ludzkiej naturze Chrystusa, ale została przewyżczona, bowiem Jezus zobaczył, że najwyższym wyrazem wolności nie jest owo „nie”. Największą wolnością jest „tak” w odniesieniu do woli Bożej. Jedynie wypowiadając „tak”, człowiek rzeczywiście staje się sobą. Jedynie przez wielkie otwarcie wyrażone w „tak”, w zjednoczeniu swojej woli z wolą Bożą człowiek otwiera się całkowicie, staje się „Boży”. Pragnieniem Adama było być jak Bóg, to znaczy być całkowicie wolnym. Ale człowiek zamykający się w sobie nie jest boski, nie jest w pełni wolny. Staje się taki, wychodząc z siebie, staje się wolny, wypowiadając „tak”. To wyraża dramat Getsemani: nie moja wola, lecz Twoja. Prawdziwy człowiek rodzi się, gdy wolę ludzką poddaje woli Bożej, w ten sposób zostajemy odkupieni. Oto w kilku słowach istota tego, co chciał nam powiedzieć św. Maksym; widzimy, że rzeczywiście chodzi o całego człowieka. Chodzi o całą kwestię naszego życia. Św. Maksym napotykał problemy już w Afryce, gdy bronił tej wizji człowieka i Boga. Później został wezwany do Rzymu. W 649 r. czynnie uczestniczył w synodzie laterańskim, zwołanym przez papieża Marcina I, by bronić prawdy o dwojakiej woli w Chrystusie, na przekór edyktowi cesarza, który – *pro bono pacis* – zabraniał dyskusji na ten temat. Papież Marcin musiał drogo zapłacić za swą odwagę – chociaż był słabego zdrowia, został aresztowany i zawieziony do Konstantynopola. Wytyczono mu proces i skazano na śmierć; uzyskał zmianę kary na dożywotnie wygnanie na Krym, gdzie zmarł 16 września 655 r. po dwóch długich latach upokorzeń i udręk.

Nieco później, w 662 r., podobny los spotkał Maksyma, który również przeciwstawił się cesarzowi i stale powtarzał: „Jest rzeczą niemożliwą twierdzić, że w Chrystusie jest tylko jedna wola!”<sup>122</sup>. Wraz z dwoma uczniami,

<sup>122</sup> Maximus Confessor, *Tomus dogmaticus ad Marianum presbyterum*, PG 91, 268-269.



noszącymi to samo imię Anastazy, Maksym został poddany wyczerpującemu procesowi, pomimo iż miał już ponad osiemdziesiąt lat. Trybunał cesarski oskarżył go o herezję i skazał na okrutną karę – obcięcie języka i prawej ręki – dwóch narządów, za pomocą których – słowem i pismem – Maksym zwalczał błędną naukę o jednej woli Chrystusa. W końcu tak okaleczony święty mnich został wygnany do Kolchidy nad Morzem Czarnym, gdzie zmarł z wyczerpania wskutek doznanych cierpień 13 sierpnia tegoż roku 662, w wieku osiemdziesięciu dwu lat.

Mówiąc o życiu Maksyma, wspomnieliśmy o jego działalności pisarskiej w obronie prawowierności. Nawiązaliśmy w szczególności do *Dysputy z Pyrrusem*, byłym patriarchą Konstantynopola: zdołał on w niej przekonać adwersarza o jego błędach. Z wielką uczciwością w istocie Pyrrus zakończył *Dysputę* następującymi słowami: „Przepraszam za siebie i za moich poprzedników: ignorancja doprowadziła nas do tych absurdalnych myśli i argumentacji. Proszę, by znaleziono sposób na wyeliminowanie tych absurdów, ocalając pamięć tych, którzy pobłądzili”<sup>123</sup>. Zachowało się kilkadziesiąt ważnych dzieł, pośród których wyróżnia się *Mystagogia*<sup>124</sup> – jedno z najbardziej znaczących pism św. Maksyma, które zawiera dobrze skonstruowaną syntezę jego myśli teologicznej.

Myśl św. Maksyma nie jest wyłącznie teologiczna, spekulatywna, skupiona na sobie, ponieważ dotyczy ona zawsze konkretnej rzeczywistości świata i jego zbawienia. W sytuacji, w której skazany był na cierpienie, nie mógł uciekać w teoretyczne tylko dociekania filozoficzne. Musiał szukać sensu życia, zadając sobie pytanie: kim jestem, czym jest świat? Bóg powierzył miśnię jednoczenia świata człowiekowi, stworzonemu na Jego obraz i podobieństwo. Tak jak Chrystus zjednoczył w sobie istotę ludzką, tak w człowieku Stwórcy zjednoczył kosmos. Pokazał nam, jak zjednoczyć w komunii z Chrystusem kosmos, by rzeczywiście świat został odkupiony. Do tej potężnej wizji zbawczej nawiązuje Hans Urs von Balthasar, jeden z największych teologów XX w., który „lanując na nowo” postać Maksyma, definiuje jego myśl za pomocą obrazowego wyrażenia „liturgia kosmiczna” – *Kosmische Liturgie*. W centrum tej uroczystej „liturgii” jest zawsze Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata. Skuteczność Jego zbawczego działania, które w sposób ostateczny zjednoczyło kosmos, zagwarantowana jest przez fakt, że On, chociaż jest Bogiem we wszystkim, jest również w pełni człowiekiem – jest w nim również „energia” i wola człowieka.

Silny blask na życie i myśl Maksyma rzuca ogromna odwaga, z jaką dawał świadectwo pełnej rzeczywistości Chrystusa, bez żadnego umniejszania czy kompromisu. I tak okazuje się, kim naprawdę jest człowiek, jak powinniśmy żyć, by odpowiedzieć na nasze powołanie. Powinniśmy żyć zjednoczeni z Bogiem, dzięki czemu będziemy zjednoczeni sami z sobą i z wszechświatem, nadając wszechświatowi i ludzkości właściwy kształt. Uniwersalne „tak”

<sup>123</sup> Por. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 352.

<sup>124</sup> Por. Maximus Confessor, *Mystagogia*, PG 91, 657-717.



Chrystusa pokazuje nam też jasno, jakie jest właściwe miejsce wszystkich innych wartości. Chodzi o wartości, których słusznie się dziś broni, takie jak tolerancja, wolność, dialog. Ale tolerancja, która nie umiałaby odróżnić dobra od zła, byłaby chaotyczna i autodestrukcyjna. Podobnie wolność, która nie szanowałaby wolności innych i nie znalazłaby wspólnej miary wolności każdego z nas, stałaby się anarchią i zniszczyłaby autorytet. Bezprzedmiotowy dialog staje się czczą gadaniną. Wszystkie te wartości są wielkie i fundamentalne, ale mogą być prawdziwymi wartościami, jedynie gdy mają punkt odniesienia, który je jednoczy i nadaje im prawdziwą autentyczność. Tym punktem odniesienia jest synteza między Bogiem i kosmosem, jest postać Chrystusa, dzięki której uczymy się prawdy o nas samych i uczymy się, jakie miejsce przyznać wszystkim innym wartościom, ponieważ odkrywamy ich autentyczne znaczenie. Jezus Chrystus jest punktem odniesienia, w którego świetle możemy widzieć wszystkie inne wartości. Oto do czego dochodzi świadectwo tego wielkiego Wyznawcy. I tak, na koniec, Chrystus wskazuje nam, że kosmos powinien stać się liturgią, chwałą Bożą, oraz że adoracja jest początkiem prawdziwej przemiany, prawdziwej odnowy świata.

Dlatego chciałbym zakończyć ważnym fragmentem dzieł św. Maksyma: „Oddajmy cześć jednemu Synowi wraz z Ojcem i Duchem Świętym, jak przed wiekami, tak i teraz, i po wszystkie czasy, i po czasy, które nastaną po czasach. Amen!”<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Maximus Confessor, *Tomus dogmaticus ad Marianum presbyterum*, PG 91, 269.



Alicja STĘPNIEWSKA  
(Lublin, KUL)

## SĘDZIWI OJCOWIE – LAERTES I PRIAM W EPOPEJACH HOMERA

Problem starości w twórczości Homera był wielokrotnie poruszany w licznych opracowaniach<sup>1</sup>. Zofia Abramowiczówna zwróciła uwagę, że kiedy Homer mówi o starości charakteryzuje ją głównie za pomocą negatywnych określeń: γῆρας λυγρόν (bolesna starość), γῆρας στυγερόν (znenawidzona starość), γῆρας χαλεπόν (trudna starość), γῆρας ὀμόν (obarczona starość)<sup>2</sup>. Zdawać by się więc mogło, że poeta nie łączył starości z jakimiś pozytywnymi wartościami, jak mądrość, doświadczenie, opanowanie czy przezorność. Tymczasem tego rodzaju zalety podeszłego wieku można odnaleźć u niektórych bohaterów jego poematów.

Najbardziej znaną postacią wśród długowiecznych był Nestor, władca Pylos, cieszący się ogromnym autorytetem, wymieniany przez Homera jako

---

<sup>1</sup> Por. Z. Abramowiczówna, *Starość u Homera*, „Meander” 37 (1982) 291-297; S. Byl, *Lamentations sur la vieillesse chez Homère et les poètes lyriques des VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, „Les Etudes Classiques” 44 (1976) 234-244; J.N. Corvisier, *La vieillesse en Grèce ancienne d’Homère à l’époque hellénistique*, „Annales de Démographie Historique” 20 (1985) 53-70; T.M. Falkner, *Epi geraos oydo. Homeric heroism, old age and the end of Odysseus*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. T.M. Falkner – J. de Luce, Albany (NY) 1989, 21-67; M.J. Finley, *The elderly in classical antiquity*, „Greece and Rome” 28 (1981) 156-171; O. Fuà, *La dignità dell’anziano negli scrittori greci fino al IV secolo a.C.*, „Atti dell’Istituto Veneto di Scienze. Lettere ed Arti” 138 (1979-1980) 397-414; W. Jungclaussen, *Über das Greisenalter bei Homer*, Flensburg 1970; G. Minois, *Historia starości od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, 54-57 (Rada starszych w Grecji homeryckiej); P. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007, 168-169 (Homer); C.A. Ouerbach, *Conflicts between young and old in Homer’s Iliad*, w: *The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman, Amsterdam 1976, 55-64; H. Podbielski, *Starość i starcy w poematach Homera*, w: *Dojrzwanie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej*, red. S. Kruk – E. Flis-Czerniak, Lublin 2006, 59-70; F. Preissshofen, *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977; F. Schweingruber, *Jugend und Alter in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Diss., Zürich 1918; H.M. Stahmer, *The Aged in two ancient oral cultures: the ancient Hebrews and Homeric Greece*, w: *Aging and elderly. Humanistic perspectives in gerontology*, eds. S. Spiker – K. Woodward, Atlantic Highlands (NY) 1978, 23-36; P. Zucchelli, *I poemi e gli inni omerici, w: Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, t. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 1-58.

<sup>2</sup> Por. Abramowiczówna, *Starość u Homera*, s. 281; Ostański, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 168.

najbardziej doświadczony i najmądrzejszy z Achajów<sup>3</sup>. Do starców można jeszcze zaliczyć Priama – króla Troi, Laertesa – króla Itaki, a także niewidomego aoida Demodoka<sup>4</sup> oraz wróżbitę Teiresjasza<sup>5</sup>. W obu eposach występują również stare kobiety – Hekabe<sup>6</sup>, żona Priama i roztropna Eurykleja<sup>7</sup>, piastunka Odysa i Telemacha. Spośród postaci w podeszłym wieku występujących na kartach obu eposów przedstawie położenie dwóch starców – Laertesa, króla Itaki oraz Priama, króla Troi. Obaj czuli się ludźmi nieszczęśliwymi, których doświadczył podobny los, choć w różnym wymiarze. Syn Laertesa – Odys zaginął bez wieści, natomiast syn Priama – Hektor poniósł śmierć w pojedynku.

## I.

Na przykładzie Laertesa, jednego z bohaterów *Odysei* poeta ukazał, że starość człowieka majątnego, ogólnie szanowanego, mogła upływać spokojnie i szczęśliwie w rodzinnym gronie, gdyby nie ważne okoliczności, które w sposób radykalny zaważyły na życiu całej rodziny.

Jego bowiem syn Odys, aktualny król Itaki, powodowany poczuciem jedności z innymi Achajami za swój obowiązek uznał wzięcie udziału w wojnie trojańskiej. Tuż przed wyjazdem, żegnając się z żoną Penelopą, na czas swojej nieobecności, a zwłaszcza gdyby nie powrócił z wojny, powierzył jej, jak sama wspomina, pieczę nad całym domem, a także otoczenie szczególną troską starych rodziców – ojca Laertesa i matkę Antikleję oraz synka Telemacha. Jednocześnie dał jej wskazówki na przyszłość:

„Nie wszyscy ci pancerni męże, droga żono,  
Którzy idą na Ilion, powrócą tu pono.  
Bo i Trojańcy w boju dzielnie, jak słyszałem,  
Robią kopią, miotają z łuków celnym strzałem,  
Toż lotnym toczą koniem, a diarskie to zwierzę  
Zwykło dawać zwycięstwo w chwiejnym bitwy wirze.  
Przeto nie wiem, czy bóg mię stamtąd przyprowadzi,  
Czy tam liszy? Więc głowa twoja niech tu radzi:  
W domu miejże o ojcu, o matce staranie

<sup>3</sup> Por. Homerus, *Ilias* I 247; II 76-77, 336-368, 432-440, 591-592; IV 293-294; VII 123-124, 170-171, 323-324; VIII 80-159; IX 52-53, 92-93, 162-181; X 73-176, 180-271, 531-553; XI 516-520, 618-642, 645-804; XV 367-378, 659-660; XXIII 304-305, 615-652; *Odyseja* II 16; III 165-166, 452-453; XXIV 52; E. Reyman-Lee, *Nestor i inni. Przykłady długowieczności wśród starożytnych*, „Meander” 37 (1982) 317-323; RE XVII/1 108-123; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przekład zbiorowy, wyd. 3, Wrocław 1997, 250-251.

<sup>4</sup> Demodok, por. Homerus, *Odyseja* VIII 44-45; XIII 27; RE IV/2 2869-2870; Grimal s. 72.

<sup>5</sup> Teiresjasz, por. Homerus, *Odyseja* X 487-488; XI 84-85; XXIII 323; Grimal s. 337.

<sup>6</sup> Hekabe, por. Homerus, *Ilias* VI 293-294; XVI 718; XXII 82-83, 405-406, 430-431; XXIV 200-201, 286-287, 746-747; RE VII/2 2652-2662; Grimal s. 120-121.

<sup>7</sup> Eurykleja, por. Homerus, *Odyseja* I 429; XIX 401; RE VI/1 1328.

Jak dotąd, a tym więcej, jeśli mnie nie stanie.  
Gdy zaś syn nasz dojrzeje, wyjdzie na człowieka,  
Idź za mąż – twoja nad nim skończy się opieka”<sup>8</sup>.

Jak potoczyły się dalsze losy rodziców, Odys dowiaduje się dopiero po wielu latach tułaczki, kiedy schodzi do Hadesu. Tam, ku wielkiemu zaskoczeniu, wśród cieni rozpoznaje swoją matkę. Między obojgiem odbywa się wzruszający dialog. Odys pełen niepokoju zwraca się do matki prosząc ją o informacje:

„Lecz mów mi szczerą prawdę, o matko kochana!  
W jakim sposób napadła cię śmierć nieprzespana?  
Zjadła-ż cię choroba? Czy łuczniczka ona,  
Artemis, lekką strzałę wbiła ci do łona?  
Mów o ojcu, o synu moim, co zostali:  
Czy godność moją dzierżą, czyli też ją zdali  
Komu z mężów, zwątpiwszy, czy żyję na świecie?  
Powiedz, co tam małżonka moja myśli przecie?  
Siedzi-ż jeszcze przy synu i z nim gospodarzy?  
Czy poszła za którego z achajskich mocarzy?”<sup>9</sup>.

Obraz, który mu przedstawia, jest bardzo przygnębiający. Ojciec bowiem opuścił zamek zamieszkując na wsi, gdzie dogląda sadu i winnic. Żyje w ubóstwie, osamotnieniu i opuszczeniu. Chodzi zaniedbany, w łachmanach, w zimie śpi w izbie na ziemi przy ognisku razem ze służbą, natomiast latem i jesienią pod gołym niebem w winnicy na posłaniu z zeschłych liści. Długie bezsenne noce, jak wspomina matka, upływają mu na rozmyślaniach nad niedolą syna. Bezsilność i postępująca starość stają się dla ojca coraz bardziej uciążliwe, a ból do głębi przesywa jego serce z tęsknoty za, być może, utraconym na zawsze synem:

„Rodzic twój na łanie  
Osiał sobie i w mieście nigdy nie postanie.  
Łoże jego nie świeci makatą tam żadną  
Ni chlajnymi; na zimę ma izbę czeladną,  
W której sypia; zazwyczaj na ziemi w popiele  
Kładnie się przy ognisku i łachman podściele;  
W łagodniejsze zaś lato i jesień owocną  
Rad chodzi po winnicach sypiać porą nocną,  
Kędy sobie ze suchych liści łoże mości.  
A nim zaśnie, wciąż дума o losów srogości  
Sprzysiężonych na ciebie, i w serce się wpija  
Nowy ból, a lat ciężar do reszty zabija”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Homerus, *Odyseja* XVIII 265-276, tłum. L. Siemieński: Homer, *Odyseja*, BN II 21, Wrocław 2003, 381-382. Z tego wydania będą pochodziły dalsze cytaty z *Odysei*.

<sup>9</sup> Tamże XI 173-182, tłum. Siemieński, s. 230-231.

<sup>10</sup> Tamże XI 191-203, tłum. Siemieński, s. 231.

Matka natomiast odpowiadając Odysowi na nurtujące go pytania dotyczące jej śmierci wyjawia, że to nie ciężka choroba, ani strzała Artemidy pozbawiły ją życia, lecz ciągła tęsknota za nim, która opanowała całe jej jestestwo doprowadzając w konsekwencji do śmierci. Fakt ten bardzo poruszył i rozczulił Odysa. Trudno mu było rozstać się z matką nie mogąc jej nawet wziąć w ramiona. Na pożegnanie matka ubolewając nad tułaczym życiem Odysa z tkliwością wypowiada znamienne słowa: „Synu! Najnieszczęśliwszy z ludzi na tej ziemi!” Jednocześnie mobilizuje go do jak najszybszego wyjścia z Hadesu i powrotu do świata żywych – tam gdzie jego miejsce, gdzie oczekują go najbliżsi – wierna żona Penelopa, syn Telemach i stary ojciec. Te pokrzepiające słowa matki, że ma gdzie i do kogo wrócić, podbudowały Odysa i wpłynęły na decyzję szybkiego powrotu do Itaki. Scena ta stanowi jakby pierwsze ogniwo ciągu informacji. Uświadamia Odysowi prawdę o faktycznym życiu starych rodziców.

Drugie ogniwo – to spotkanie Odysa w przebraniu żebraka z pasterzem Eumajosem. Dzięki zatajeniu własnej tożsamości Odys otrzymuje od pasterza szczerą odpowiedź:

„Z ust mych prawdę usłyszysz, wszystko będziesz wiedział  
Laertes dotąd żyje, choć boga wciąż prosi,  
By śmierć zesłał na niego; życia już nie znosi,  
Odkąd utrata syna serce mu rozdarła  
I odkąd mu małżonka, cna pani, umarła.  
Z płaczu przyszła nań starość wczesna i przygniata;  
Ona także z tęsknoty po synie ze świata  
Zeszła śmiercią okropną. O! Niech tak nie kończy  
Nikt dobry, kto mię kocha, z kim przyjaźń mię łączy!  
Dopóki ona żyła, choć smutkiem przybita,  
Dopóty wszystkim dla mnie była ta kobieta”<sup>11</sup>.

Stopniowo więc rozszerza się i wzbogaca o nowe treści zakres wiadomości o starym ojcu i matce. Życie Laertesza po śmierci żony, jak mówi Eumajos, stało się nie do zniesienia. Dotąd bowiem wspólnie dzielili smutki i troski wzajemnie się wspierając, a po jej odejściu zapanowała całkowita pustka. Rozpacz, która go ogarnęła, przyspieszyła jeszcze proces starzenia. Brak syna i żony – to cios nie do udźwignięcia, dlatego modli się ciągle do boga prosząc o rychłą śmierć, nie widząc sensu dalszego życia.

Z wielkim szacunkiem wypowiada się o zmarłej matce Odysa – Antikleii. Długotrwała i pogłębiająca się tęsknota za synem oraz postępujące lata życia doprowadziły ją w końcu do śmierci, a takiej śmierci, jak zaznacza, nie życzy nikomu, kto okazał mu życzliwość i zrozumienie. Mimo smutku potrafiła jednak nieść pociechę innym. On sam zaznał od niej wiele ciepła. Była dla niego jak matka. Mógł z nią porozmawiać, powierzyć jej swoje troski i wypłakać się.

<sup>11</sup> Tamże XV 352-362, tłum. Siemieński, s. 322.



Odysowi pozostało jeszcze ważne spotkanie, spotkanie niełatwe, związane bowiem z przeżyciem ujrzenia ojca po dwudziestu latach rozłąki i jednocześnie przeprowadzeniem z nim rozmowy w taki sposób, by nie spowodować nadmiernego wstrząsu psychicznego u starca. Dotychczas o ciężkim życiu Laertesu Odys dowiedział się z dwóch źródeł – od matki i Eumajosa, obecnie przekona się naocznie, jak wyglądała smutna rzeczywistość. Będzie to ostatnie ogniwo zamykające ciąg informacji, teraz jednak uzyskanych w sposób bezpośredni – z osobistej obserwacji i rozmowy z ojcem.

W sadzie, dokąd się udał, zobaczył przygarbionego ojca okopującego drzewko. Widok był przygniatający. Przystanął pod gruszą i gorzko zapłakał nad losem i starością bliskiego mu człowieka. Ojciec był zaniedbany, miał na sobie brudny, połatany stary chiton, golenie obwiązane skórą wołową, na dłoniach rękawice z kawałków skóry, głowę okrywała czapka z kozłej skóry. Odys widząc ojca w stanie żałoby rozważał, jak postąpić: czy od razu powiedzieć, kim jest, czy ukryć chwilowo swą tożsamość przygotowując go stopniowo do wyjawienia prawdy. Wybrał drugie wyjście, zwracając się do ojca:

„Starcze! Z ciebie ogrodnik, widzę, wyśmienity,  
Wszędzie znać pilną rękę w uprawie tych sadów,  
Tak koło fig, oliwek, grusz, jak winogradów.  
Każdy szczep, każda grządka uprawna jak rzadko,  
Jedno tylko zarzucę – przebaczy mi tatko! –  
Że sam nie dbasz o siebie. Starzec, wiekiem zgięty,  
Chodzi taki obdarty i nieogarnięty!  
Pewnie nie za lenistwo pan o cię nie stoi –  
Nie widać niewolnika przecież z twarzy twojej,  
Owszem, coś królewskiego masz w całej postawie,  
Ni to pan co po łaźni i wytwornej stawie  
Zażywa lekkiej drzemki, jak u starych zwyczaj.  
Przeto mów mi, kto jesteś, z prawdą się nie sprzecaj.  
Kto cię trzyma parobkiem do pracy w ogrodzie?  
Opowiedz to dokładnie, niech wiem w mej przygodzie,  
Czy na wyspie Itace naprawdę stanąłem”<sup>12</sup>.

Dalej snuł opowieść o rzekomym spotkaniu z Odysem wracającym do Itaki, którego gościł u siebie i obdarował, a także o wzajemnym zapewnieniu, że jeszcze nieraz się spotkają. Wspomnienie o synu bardzo poruszyło Laertes, który szlochając rzekł:

„Przechodniu! Na Itace jesteś w rzeczy samej,  
Gdzie pod władzą zuchwałych mężów tu stękamy.

---

<sup>12</sup> Tamże XXIV 250-265, tłum. Siemieński, s. 490-491.

Na próżno go szczodrymi dary obsypałeś.

O, czemuż go w Itace żywym nie zastałeś!”<sup>13</sup>

Kiedy jednak starzec podniósł z ziemi garść popiołu i posypał siwą głowę zalewając się łzami z tęsknoty za utraconym synem, wówczas Odys do głębi wzruszony nie mogąc dłużej patrzeć na ból ojca, objął go i zaczął całować, wyznając jednocześnie kim jest:

„Ojcze! Jam to jest syn twój – mówił – syn zgubiony,

Który wraca po latach dwudziestu w te strony!

A więc łzom tym pofolguj, nie wzdychaj już więcej!

Krótko powiem, gdyż działać trzeba nam co prędzej,

Żem wszystkie zalotniki w pień wyciął w mym domu:

Nie uszli ci zuchwalce mściwego pogromu!»

Odpowiedział mu na to ojciec, Laert stary:

«Żeby mój Odys wrócił, rzecz trudna do wiary;

Pokaż znamię, a wtedy zaufam twej mowie»<sup>14</sup>.

Na to mu bystromyślny Odysej odpowie:

«Ojcze mój! na tę bliznę nasamprzód zwróć oko,

Którą odynieć kłami rozorał głęboko»”<sup>15</sup>.

„«Teraz wskażę ci wszystkie drzewa i krzewiny,

Darowane mi niegdyś, gdym jeszcze dziecięciem

Za tobą wbiegł w te sady i słuchał z zajęciem,

Jak każde drzewo mianem nazywałeś innym»”<sup>16</sup>.

Laertes omdlał z wrażenia i ze szczęścia. Powrót ukochanego syna przywrócił mu chęć do życia, a także zdopingował do walki, kiedy zaistniała konieczność ratowania domu Odysa przed grabieżcami. Ubrany w piękne szaty, godne królewskiego rodu, z nowymi siłami, którymi obdarzyła go hojnie bogini Atena walczył przy boku Odysa i wnuka Telemacha. Za pomyślny przebieg wypadków swą wdzięczność wyraził bogom:

„Bogowie! Dzień dzisiejszy dni moich ozdoba:

Syn z wnukiem o cześć przodków w zawód idą z sobą!”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tamże XXIV 287-290, tłum. Siemieński, s. 491.

<sup>14</sup> W scenie tej obserwujemy rozpoznanie syna Odysa przez ojca ze znaków – znamienia i blizny, po wcześniejszym samoujawnieniu się Odysa przed ojcem. W Odysei zresztą występuje seria rozpoznania (anagnorismós), na których opiera się zasadniczo cały utwór. Odys bowiem rozpoznany zostaje, m.in. przez Alkinoosa, Telemacha, Eurykleję, Eumajosa, psa Argosa i na końcu – ojca Laertes. Taką strukturę poematu opartą na licznych rozpoznaniach wykorzystał również A. Mickiewicz tworząc *Pana Tadeusza* (szerzej na ten temat zob. A. Stępniewska, *Mickiewicz w kręgu Homera. Struktura epicka „Pana Tadeusza”*, Lublin 1998).

<sup>15</sup> *Odyseja* XXIV 329-340, tłum. Siemieński, s. 493.

<sup>16</sup> Tamże XXIV 344-347, tłum. Siemieński, s. 493-494.

<sup>17</sup> Tamże XXIV 527-528, tłum. Siemieński, s. 500.

Laertes może być już spokojny o właściwe, stabilne zarządzanie majątkiem królewskim i zachowanie ciągłości rodu. Powrót syna jest bowiem gwarancją kontynuacji dziedziczenia władzy królewskiej, którą w przyszłości z pewnością przejmie jego wnuk Telemach. Dla starego Laertes – to największa nagroda za dwadzieścia lat upokorzeń, niepokoju i oczekiwania.

Należy zwrócić uwagę, że Homer ukazując życie Laertes w starości, posłużył się trzema relacjami, w których motywem dominującym była tęsknota za synem. Jedynym ratunkiem dla starca była ciężka praca w ogrodzie, która pochłaniała go całkowicie. Dbał z wielką pieczołowitością o każdy krzew winny i każde drzewko. Poeta chciał tu, być może, zaakcentować, że to właśnie w pracy można znaleźć chwilowe zapomnienie i ulgę w cierpieniu. Innym ważnym aspektem podkreślanym przez Homera jest również oparcie w rodzinie i zrozumienie wśród najbliższych. Fakt powrotu syna potrafił od razu zmienić perspektywę dalszego życia, dając poczucie bezpieczeństwa bezradnemu i zrezygnowanemu Laertesowi, który odzyskuje szacunek i należne mu miejsce w królestwie.

## II.

Sytuacja starego Priama – króla Troi, bohatera *Iliady*, była bardziej skomplikowana. Przed murami Troi w pojedynku z Achillesem ginie najstarszy jego syn – Hektor, któremu ojciec ze względu na swój wiek powierzył władzę nad miastem i dowodzenie wojskami trojańskimi podczas trwającej wojny.

Achilles dumny i butny ze swego zwycięstwa posunął się do znieważenia zwłok Hektora, pomimo prośby umierającego, by za okup wydał jego ciało staremu ojcu. Obojętny na te słowa zdarł z trupa zbroję, przywiązał do rydwanu i wlekąc go w kurzu ruszył do obozu. Na to okrutne bezczeszczenie zwłok syna patrzyli z murów Troi zrozpaczeni rodzice – Priam i Hekabe oraz tłum trojańczyków:

„... Matka nieszczęsna,  
Widząc to, włosy rwie siwe, odrzuca lśniąca zasłonę  
Precz poza siebie, z lamentem straszliwym patrzy na syna.  
Jęczy żałośnie i ojciec kochany, a lud wkoło niego  
Skargą wybucha i słychać po całym mieście szlochanie.  
Najpodobniejsze to było do klęski – jakby już teraz  
Ilion górzyste płonęło w ogniach niszczącej pożogi.  
Z trudem ogromnym powstrzymał lud starca zrozpaczonego,  
Co się wyrwał z rąk tłumu, chcąc za Dardańskie wyjść bramy.  
Błagał w krąg wszystkich, po brudnej, zmierzwionej tarzając się ziemi,  
I po imieniu każdego z mężów wzywając, tak wołał:  
„Puśćcie mnie, moi kochani, samego, nie troszczcie się o mnie,  
Z miasta wyruszę i dotrę aż pod okręty Achajów,  
Będę go błagał, zbrodniarza owego i okrutnika,

Może mój wiek uszanuje podeszły, starcowi okaże  
Litość. On przecież ma ojca też starca – podobny mi wiekiem –  
Peleus. On dał mu życie i wyhodował na zgubę  
Trojan, a dla mnie na boleść, ze wszystkich ludzkich największą  
Bo pozabijał mi tylu dorodnych synów, kwitnących.  
Wszystkich mi szkoda, lecz nie tak innych, jak tego jednego,  
Żal po nim nieutulony aż do Hadesu mnie wpędzi,  
Po mym Hektorze”<sup>18</sup>.

Homer opisał w tej scenie w sposób wyjątkowo sugestywny i naturalny reakcje starych rodziców w chwilę śmierci ukochanego syna Hektora. Szloch matki i jęk ojca udzieliły się natychmiast wszystkim zgromadzonym na murach i wkrótce lament ogarnął cały Ilion. Priam nie mogąc zapanować nad cierpieniem, w swej bezsilności, tarzając się po ziemi, błagał wszystkich dookoła, by wypuścili go poza mury miasta. Sam bowiem chciał udać się do Achillesa z nadzieją, że ulituje się on nad jego starością i odda mu zwłoki syna. Ta nagła, nieprzemyślana decyzja starego ojca, podjęta w momencie silnego napięcia, została z trudem udaremniona przez współczujący mu lud<sup>19</sup>. Księga ostatnia *Iliady* ukazuje dom Priama w stanie żałoby, gdzie zapanowała napięta sytuacja potęgowana jeszcze przez niepokój i bezradność, jak odzyskać zwłoki Hektora:

„...Tam płacz był i narzekanie.  
Wkoło przy ojcu synowie wewnątrz dziedzińca siedzieli,  
Łzami zraszając swe szaty. Nieszczęsny starzec pośrodku,  
Chłajną okryty, na ziemi leżał, a mierzwa i błoto  
Głowę starcowi sędziwą i całą szyję okryły,  
Które, tarzając się w pyle, własnymi rękami nagarniał.  
W domu zaś córki Pryjama wraz z synowymi płakały”<sup>20</sup>.

Ten niepokój rozwiewa Iris, posłanka Dzeusa, przynosząca pomyślną wiadomość od boga olimpijskiego, który nakazał Priamowi:

„Niech pod okręty Achajów pośpieszy syna wykupić,  
Wziąwszy podarki bogate, by zjednać serce Achilla.  
W drogę sam niechaj wyruszy, nie biorąc z Trojan nikogo,  
Tylko starego herolda wolno mu wziąć, by prowadził  
Muły i i wozem kierował o pięknych kołach, gdy wracać  
Będą do miasta z poległym, którego zabił Achilles.

<sup>18</sup> Homerus, *Ilias* XXII 405-426, tłum. K. Jeżewska: Homer, *Iliada*, BN II 17, Wrocław 1972, 460. Z tego wydania będą pochodziły dalsze cytaty z *Iliady*.

<sup>19</sup> H. Podbielski (*Starość i starcy w poematach Homera*, s. 68) o scenie tej napisał: „Trudno bowiem byłoby znaleźć w całej literaturze bardziej poruszającą swym szczerym patosem scenę niż scena rozpaczki dwojga starych rodziców, Priama i Hekabe, po śmierci Hektora, którego ciało na ich oczach bezczęści Achilles”.

<sup>20</sup> *Iliada* XXIV 160-166, tłum. Jeżewska, s. 499.

Niechaj nie myśli o śmierci ni w sercu lęku nie chowa,  
Bo przewodnika Hermesa za towarzysza mu dodam,  
Który go będzie prowadził aż do samego Achilla.  
A gdy go już do namiotu Achilowego przywiedzie,  
Ten ni go sam nie zabije, ni innym na to pozwoli.  
Taki zuchwały wszak nie jest, zawzięty ani bezbożny,  
By nie oszczędzić człowieka, co przyszedł błagać litości”<sup>21</sup>.

Słowa Iris podbudowały starca i spowodowały otrząśnięcie się z przygnębienia pobudzając go do szybkiego działania. Mimo bólu, który tłumił w sercu, a także sędziwego wieku, wykazał odpowiedzialność oraz stanowczość, godną króla i ojca. Poczynił konieczne przygotowania, by móc jak najprędzej wyruszyć po zwłoki Hektora. Synom polecił zaprzęgać muły, a sam osobiście zajął się wyborem wielu cennych darów, wśród których największym skarbem był puchar otrzymany od Traków, kiedy przybył do nich jako poseł. Nie żałował tego wyjątkowego daru, gdyż z całej duszy pragnął wykupić syna. Trwał mocno w swoim postanowieniu nie ulegając wstrzymującej go Hekabe:

„Biada! gdzie twoja rozwaga przepadła? Z której tak niegdys  
Pośród własnego narodu i obcych ludzi słynameś?  
Chcesz ku okrętom Achajów sam, bez nikogo, wyruszyć,  
Stanąć przed wzrokiem człowieka, co licznych i tak szlachetnych  
Synów ci zabił? Zaiste, żelazne jest w tobie serce!  
Jeśli on ciebie pochwyci, na własne oczy zobaczy –  
Zdrajca, okrutnik – na pewno ci nie okaże litości  
Ani szacunku”<sup>22</sup>.

O zmierzchu, w towarzystwie herolda, Priam wyruszył do obozu Achillesa, szczęśliwie docierając do namiotu. Herolda pozostawił na zewnątrz przy mułach i koniach, a sam wszedł niepostrzeżony do środka. Zbliżywszy się do zabójcy syna objął jego kolana i całując mu ręce rzekł błagalnym głosem:

„«Wspomnij na ojca swojego, do bogów podobny Achillu.  
W moich on latach jest teraz i stoi na progu starości.  
Może go jacyś sąsiedzi zamieszkujący wokoło  
Dręczą, a nikt go od zguby i od napaści nie broni.  
Ale i on gdy o tobie, że jeszcze żyjesz, usłyszy,  
Radość ma w sercu i potem każdego dnia się spodziewa  
Syna miłego zobaczyć wracającego spod Troi.  
Mnie już pocieszyć nie zdoła nic, bo z mych synów walecznych  
W Troi rozległej zrodzonych – żaden mi już nie pozostał.  
Pięćdziesięciu ich było, gdy przyszli synowie Achajów;

<sup>21</sup> Tamże XXIV 146-158, tłum. Jeżewska, s. 498-499.

<sup>22</sup> Tamże XXIV 201-208, tłum. Jeżewska, s. 500.

Z nich dziewiętnastu małżonki jednej zrodziło mi łono,  
Resztę na świat mi wydały kobiety w pałacu żyjące.  
Wielu z mych synów gwałtowny Ares rozwiązał kolana.  
Jeden, co z wszystkich mi został, osłaniał miasto i Trojan –  
Ty go niedawno zabiłeś, Hektora, gdy swojej ojczyzny  
Bronił. Dla niego przybyłem dziś pod okręty Achajów,  
Aby wyzwolić go, okup przynosząc ci niezmierzony.  
Bogów uszanuj, Achillu, i miejże litość nade mną,  
Wspomnij o ojcu swym własnym. Jam jest godniejszy litości –  
Nikt ze śmiertelnych nie doznał tego, co ja dziś doznaję,  
Kiedy do ust swych podnoszę rękę zabójcy mych dzieci».  
Rzekł tak – i ojca wspomnieniem w Achillu żalność obudził.  
Wziął rękę starca swą dłonią, odsunął lekko od siebie.  
Obu wspomnienia objęły. Ten – przypominał Hektora,  
Wrogów pogromcę – i płakał u nóg boskiego Achilla.  
Tamten o ojcu rozmyślał i utraconym Patroklu,  
Łzy wylewając. Ich głośne szlochania dom napełniły.  
W końcu, gdy smutek bolesny wypłakał boski Achilles,  
Kiedy już w sercu zmęczonym uciszył lament i skargi,  
powstał i starca Pryjama dźwignął za ręce z podłogi –  
Głowa go siwa i broda zbielała do głębi wzruszyły<sup>23</sup>.

Priam z obawy przed nieprzewidzianą reakcją ze strony zaskoczonego Achillesa od razu starał się wywołać w nim wzruszenie przez przywołanie w pamięci obrazu jego ojca Peleusa, który, jak mówił, „stoi na progu starości”, podobnie jak on sam. Być może, dokucza mu samotność, źle obchodzą się z nim sąsiedzi i nie ma nikogo, kto udzieliłby mu wsparcia w niedoli. Przynajmniej jednak ma nadzieję, że syn żyje i któregoś dnia powróci spod Troi i właśnie to przeświadczenie pozwala mu wytrwać w oczekiwaniu na spotkanie z synem. Priam wie, jak wygląda starość, której sam zresztą doświadcza, dlatego potrafi wczuć się w położenie ojca Achillesa. Porównując jednak własny los do jego sytuacji stwierdził, że to on właśnie, Priam, godzien jest większej litości „kiedy do ust swych podnosi rękę zabójcy”. Utracił ukochanego syna, który był jego ostoją w trudnych chwilach i obrońcą swojej ojczyzny. Prosi Achillesa, aby miał litość nad nim przez wzgląd na swego ojca. Wspomnienie o ojcu i tęsknota za nim stopniowo skruszyły gniew Achillesa pobudzając go do łez. Lekko odsunął od siebie rękę Priama i wspólnie szlochając oddali się wspomnieniom – jeden o dzielnym synu, drugi o ojcu i Patroklosie. Łzy, które były wyrazem głębokiego wzruszenia miały niejako moc oczyszczającą (*kátharsis*). Obaj doznali wewnętrznego wyciszenia i ukojenia. Kiedy Achilles opanował swój ból podniósł Priama za rękę z podłogi i rzekł do niego:

<sup>23</sup> Tamże XXIV 486-516, tłum. Jeżewska, s. 509-510.



„Starcze nieszczęsny! Twe serce straszliwe ciosy przeżyło.  
Jakże ty miałeś odwagę przyjść pod okręty Achajów,  
Aby tu stać oko w oko z tym, co tak licznych i dzielnych  
Synów ci zabił. Zaprawdę, żelazne jest w tobie serce”<sup>24</sup>.

Słowa Achillesa były wyrazem szczerego współczucia i zrozumienia dla starca, któremu los nie szczędził wielu nieszczęść, a także uznania dla jego odwagi, jaką wykazał przychodząc do obozu Achajów i zabójcy synów. Tak postąpić mógł tylko człowiek o nieugiętym sercu.

Autor *Iliady* w scenie spotkania Priam – Achilles ukazał, jak ważna jest trafna argumentacja, aby osiągnąć zamierzony cel. Przemyślany wcześniej sposób rozmowy przez starego, doświadczonego Priama i wysunięte przez niego racje przyniosły pozytywny skutek. Poruszenie bowiem czulej struny, dotyczącej starości osamotnionego Peleusa, spowodowało łatwiejsze dotarcie do serca Achillesa i doprowadziło w pewnym stopniu do jego wewnętrznej przemiany. Zawzięty, nieprzejednany wojownik powoli łagodnieje, wzrusza się i płacze na myśl o swoim ojcu, aż w końcu ubolewa nad nieszczęsnym losem Priama. Homer podkreślił również godną uwagi delikatność i szacunek w postawie Achillesa, który nie chcąc ranić uczuć zbolełego ojca i oszczędzić mu przykrego widoku sponiewieranych i poranionych zwłok syna kazał wcześniej służebnym, z dala od namiotu, obmyć potajemnie ciało, namaścić i owinać w tkaniny i chłajnę pozostawionymi na wozie z jego polecenia, kiedy przenoszono okup, a następnie sam podniósł zwłoki i złożył na marach.

Achilles czuł się odpowiedzialny za bezpieczeństwo Priama, który był osobą nie tylko błagającą o litość, ale również jego gościem.<sup>25</sup> W świecie homeryckim bowiem gościnność była ważnym elementem codziennego życia. Po wspólnej wieczerzy, aby nie dopuścić do rozpoznania przez Achajów w starcu – króla Troi, Achilles polecił służbie przygotować posłanie dla Priama i herolda poza namiotem. Okazując jeszcze swoją wyrozumiałość zwrócił się do starca:

„Jeszcze mi na to odpowiedz – a śmiało, bez żadnej obawy –  
Ile byś dni potrzebował na pogrzeb boskiego Hektora?  
Mógłbym sam pokój zachować i wojsko powstrzymać od walki».  
Na to do bogów podobny Pryjam sędziwy powiedział:  
«Gdybyś pozwolił, bym uczcił pogrzebem boskiego Hektora,  
Czynem tym mógłbyś, Achillu, najbardziej mnie uradować.  
Miasto, jak o tym wiesz dobrze, jest oblężone, a lasy  
Mamy daleko, aż w górach – tam boją się jeździć Trojanie.  
Chciałbym mieć dziewięć dni w domu na oplakanie Hektora,  
Dnia dziesiątego lud cały ognisty mu stos zapali,  
W dniu jedenastym do grobu złożymy jego popioły.

<sup>24</sup> Tamże XXIV 518-521, tłum. Jeżewska, s. 510.

<sup>25</sup> Por. H. Wójtowicz, *Gościnność u Homera*, w: *Księga pamiątkowa poświęcona prof. Zofii Abramowiczównie*, red. W. Wróblewski, Toruń 1987, 127-139.

Potem – gdy los tak nakaże – staniemy znowu do walki».  
 Na to mu tak odpowiedział o szybkich nogach Achilles:  
 «Niechże tak będzie, jak pragniesz, starcze sędziwy, Pryjamie!  
 Wojsko od walki powstrzymam tak długo, jak o to prosiłeś».  
 Tak powiedział – i ujął starca za rękę w przegubie  
 Dłonią swą prawą, by resztę trwogi mu z serca wypłoszyć<sup>26</sup>.

Homer, jak widać, zadbał o każdy szczegół, by nic dodatkowo nie zmąciło pobytu starca w obozie Achajów i pozwoliło mu szczęśliwie powrócić do domu z ciałem Hektora i gwarancją zawieszenia działań wojennych na okres pogrzebu. Priam o świcie wyruszył do Troi – nieszczęśliwy, że stracił syna, lecz zadowolony, że odzyskał jego zwłoki, by móc je godnie pochować.

\*\*\*

Należy jeszcze podkreślić, że bohaterowie Homera to ludzie naturalni mający pozytywne i negatywne reakcje, pełni życia, którzy ucieleśniają różne cechy charakteru, takie jak odwaga, bojaźń, szlachetność, łagodność, zaciętość, chwiejność, wielkoduszość, a także uzewnętrzniają bogatą sferę uczuć – miłość, nienawiść, przyjaźń, wrogość, radość, smutek, tęsknotę, gniew, rozpacz, wdzięczność.

Ponad 25 wieków później Adam Mickiewicz w wykładach z *Literatury słowiańskiej*, prowadzonych w latach 1840-1844 w Collège de France w Paryżu, wykazując wpływ eposu greckiego na słowiańską twórczość epicką, stwierdził, „że po upływie tylu wieków nikt spośród poetów nie zbliżył się nawet do Homera w znajomości wielkich tajników człowieczeństwa”<sup>27</sup>. Słowa te – to najwyższy hołd złożony greckiemu poecie przez poetę polskiego.

#### OLD FATHERS – LAERTES AND PRIAM IN EPICS OF HOMER

##### (Summary)

Subject of the article are experience and sufferings two fathers – Laertes, King of Ithaca and Priam, King of Troy. They both had that experience in its old age, but in different dimension. Son of the first of fathers – Odys has disappeared without tidings, but he came back to Ithaca after twenty years of wandering, to the great joy of longing father. The son of the second of fathers – Hector was killed in a duel with Achilles. The aged Priam in difficult conversation with his son's killer is reminding Achilles the suffering of his aged father Peleus, who is living in loneliness, to break heart of Achilles. Due to well-aimed arguments, particularly adduction for the feckless old age of the father, aged Priam reaches intentional point – gets corpse of his son back.

<sup>26</sup> *Iliada* XXIV 655-671, tłum. Jeżewska, s. 514-515.

<sup>27</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, Kurs trzeci, wykład XVI, w: *Dziela*, wydanie rocznikowe 1798-1998, t. 10, Warszawa 1998, 201.

Anna Z. ZMORZANKA  
(Lublin, KUL)

## PLATON O STAROŚCI I LUDZIACH STARYCH

Nastawienie pisarzy greckich doby helleńskiej do osób starszych było ambiwalentne<sup>1</sup>. Jedni przeklinali starość, a wszelkie jej oznaki ośmieszali<sup>2</sup>, inni mówili o szacunku należnym ludziom starym, do którego też nawoływali<sup>3</sup>. Te pozytywne gesty ze strony części Greków zdają się jednak potwierdzać jedynie pogląd, iż szacunek dla osób starszych nie był w tamtych czasach powszechny<sup>4</sup>. G. Minois<sup>5</sup>, który źródło owej niechęci upatruje w strachu, jaki odczuwał przed nią każdy Hellen, stwierdza: „W całej historii Grecji począwszy od najdawniejszych czasów, do jakich zdołaliśmy się cofnąć, od spowitych mrokiem epok, w których zaczynała powstawać mitologia, starość była zawsze uważana za przekleństwo”<sup>6</sup>. Francuski badacz uważa, że ta właśnie postawa była dominująca, a jeśli nawet szanowano niektórych starców, to tylko dlatego, że były to

<sup>1</sup> Według D. Dembińskiej (*Szanuj podeszły wiek*, „Meander” 37:1982, 283-289) różnice te wynikały stąd, że pisarze wypowiadający się o starości koncentrowali się na dwóch różnych jej aspektach: etycznym (autorka nazywa go humanistycznym), implikującym pozytywne nastawienie oraz przyrodniczym, z którym wiążą się oceny negatywne.

<sup>2</sup> W świadomości Greków starość rzadko jest zasobna – λιπαρόν (Homer), przede wszystkim bowiem jest nieszczęsną – λυγρόν (Homer), posępna – στυγερόν (Homer) i smutna – χαλεπόν (Homer, Hezjod), por. Z. Abramowiczówna, *Starość u Homera*, „Meander” 37 (1982) 291-297; H. Podbielski, *Starość i starcy w poematach Homera*, w: *Dojrzewanie do pełni życia: starość w literaturze polskiej i obcej*, red. S. Kruk – E. Flis-Czeriak, Lublin 2006, 59-70. Hezjod personifikowaną starość umieszcza w sąsiedztwie: Trwogi, Głodu, Choroby, Nędzy, Zmartwienia i Śmierci, tym samym nadając jej złowieszczą postać i demonizując ją. Podobnie postrzegali ją m.in. Himnermos z Kolofonu (ukazuje szpetotę starości, twierdzi, że jest ona gorsza od śmierci), Sofokles (według którego, starość jest przekleństwem ciężącym na nas), Eurypides (przeklinający starość), Arystofanes (ośmieszający starość) i Bion z Borystenes (który powiada, że przyciąga ona najgorsze zło).

<sup>3</sup> Zachęcał do niej już Tales, wzywali zaś Chilon Lacedemończyk („Szanuj człowieka starego”) oraz Kleobulos („Należy szanować ojca”); cyt. za: L. Winniczuk, *Carpe diem hasłem nie tylko młodzieży*, „Meander” 37 (1982) 311. Prawodawca Solon tym zachętom i zaleceniom nadał zaś moc prawną, por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* I 55.

<sup>4</sup> Pozytywnym wyjątkiem była Sparta, gdzie ludzi starszych nie tylko szanowano ale też powierzano im wysokie urzędy państwowe (np. rada starców – geruzja).

<sup>5</sup> Por. *Historia starości: od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, spec. 53-87 (rozdz. 3: *Świat grecki: „smutna starość”*).

<sup>6</sup> Tamże, s. 53.

postacie wybitne<sup>7</sup>. Potwierdzają to wypowiedzi, jakie znajdujemy w literaturze klasycznej powstałej po Homerze (VII-IV w.), jak również późniejsze źródła historyczne (np. *Żywoty Diogenesa Laertiosa*). Na tym większą uwagę zasługują zatem ci autorzy, którzy w owych czasach podjęli się apologii wieku starszego. Pierwszego z nich (i zarazem największego) Grecja wydała w 2. poł. IV wieku (a więc dopiero pod koniec epoki hellenistycznej): był nim ateński filozof Platon.

Zasługą Ateńczyka jest przede wszystkim to, że jego poglądy nie pozostały bez echa. Już Demetrios z Falerontu „perypatetyk i mąż stanu”, uczeń Arystotelesa, miał napisać traktat *O starości*<sup>8</sup>. Co prawda, trudno wywnioskować, czy skłaniał się bardziej ku poglądom swojego mistrza, czy autora *Praw*; wiadomo jedynie, że mówił o czci dla rodziców<sup>9</sup>. Później myśl platońska zainspirowała Cyserona i Plutarcha, którzy, podobnie jak Demetrios, poświęcili starości osobne pisma (Cyseron, *O starości* i Plutarch, *Czy stary człowiek powinien mieszać się do spraw publicznych?*), przedstawiając w nich jej pochwałę<sup>10</sup>.

W przeciwieństwie do swoich następców Platon nie poświęcił temu zagadnieniu osobnego pisma, ale tematykę tę (w różnych zakresach) podjął w kilku dialogach. Kolejną jego zasługą jest to, że przedstawiał w nich wielorakie aspekty starości, ukazując je nadto w szerszym kontekście (kosmologicznym, antropologicznym, społecznym, politycznym, kulturowym)<sup>11</sup>. Niestety poglądy te nie doczekały się całościowego opracowania<sup>12</sup>. Przekracza to również ramy niniejszego artykułu, w którym pragniemy zasygnalizować jedynie główne wątki, prezentując kolejno: platońską terminologię „starości” oraz periodyzację wieku starszego, a ponadto podstawowe aspekty starości, na jakie wskazał filozof: biologiczny, psychologiczny, społeczny i prawny.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>8</sup> Niestety pismo to nie zachowało się, a o jego istnieniu wiemy jedynie z przekazu Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum* V 81).

<sup>9</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V 82.

<sup>10</sup> Por. Cicero, *De senectute*, tłum. A. Twardecki, w: *Pochwała starości*, Warszawa 1996, 27-99; Plutarchus, *An seni respublica gerenda sit*, tłum. A. Twardecki, tamże, s. 101-157. Na wpływy platońskie wskazuje przede wszystkim G. Minois, zob. *Historia starości*, s. 119-126 (*Podejrzana apologia: „O starości” Cyserona*) i s. 83-87 (*Plutarch i gerontokracja*). O innych zależnościach piszą m.in.: L. Alfonsi, *Sulle fonti del „De senectute”: la parola del passato*, „Rivista di Studi Antichi” 41 (1955) 121-129; T. Ożóg, *M.T. Cyserona apologia starości*, w: *Dorosłość wobec starości. Oczekiwanie – radość – dylematy*, red. R. Konieczna-Woźniak, Poznań 2008, 165-174.

<sup>11</sup> Stąd też pochodzi przydomek „filozof starości”, jaki nadał Ateńczykowi A. Stein (*Platons Charakteristik der menschliche Alterssuffen*, Bonn 1966, tu podaje za: R. Tosi, *Il pensiero greco dai presocratici al peripato*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 204: „Tradizionalmente Platone è stato definito il filosofo della vecchiaia [...] e da lui deriva tutta la successiva tradizione del περί γήρως, che rivaluta l’ultima età del l’uomo”).

<sup>12</sup> Najszerzej omawia je R. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 193-229; por. też: J.A. Clota, *Platon y la vejez*, „Helmantica” 5 (1954) 61-69; S. Byl, *Platon et Aristotle ont-ils professé des vues contradictions sur le vieillesse?*, „Les Etudes Classiques” 42 (1974) 13-26; Dembińska, *Szanuj podeszły wiek*, s. 283-289; Minois, *Historia starości*, s. 67-70 (*Starzec idealny u Platona*).

## I. PLATOŃSKA TERMINOLOGIA STAROŚCI

Znajomość słownictwa, jakiego używał Platon, pisząc o starości, wydaje się o tyle istotna, że już na wstępie wskazać nam może zakres problematyki, a poniekąd nawet jej treść. Prezentacja owej terminologii może być ciekawa również z tego powodu, że filozof nasz mógł czerpać z bogatego nazewnictwa, jakie do połowy IV wieku prz. Chr. rozwinęli Grecy na określenie starości oraz różnych jej aspektów<sup>13</sup>.

Podstawowym terminem było γῆρας, przez który Hellenowie rozumieli ostatni okres życia ludzkiego, następujący po latach dojrzałych, czyli wiek podeszły, sędziwy<sup>14</sup>. Występuje on już u Homera<sup>15</sup>, a pierwsze spekulacje na temat pochodzenia tego słowa znajdujemy u Arystotelesa, który pisze o jego związku z γῆ (ziemia) stwierdzając, iż „starość, jak wskazuje etymologia tego słowa, jest czymś ziemistym, przez to, że utraciła ciepło, a z nią wilgoć”<sup>16</sup>. P. Siwek pisze jedynie o ortograficznym i fonetycznym podobieństwie słów γῆρας i γῆρος – ziemisty<sup>17</sup>. Natomiast H. Podbielski zwraca uwagę, że γῆρας wywodzi się „z tego samego źródłosłowu, co słowo γέρας, którego używano do oznaczenia zaszczytów i przynoszących zaszczyt darów”<sup>18</sup>.

Wspólny źródłosłów z rzeczownikiem γῆρας miały: czasownik γηράσκω (starzeć się, postarzeć się, zestarzeć się, doprowadzić – w sensie przyczyny – do starości oraz żywić, utrzymywać na stare lata kogoś starego) i γερωντιῶ (zestarzeć się)<sup>19</sup>, przymiotniki γηραιός (stary, sędziwy) i γερωντικός (starczy, odpowiedni dla starców, na sposób starców)<sup>20</sup>, oraz rzeczowniki określające starych mężczyzn i stare kobiety: γέρον (starzec; użyty w liczbie mnogiej – γέροντες

<sup>13</sup> Przy omawianiu słownictwa posłużono się następującymi pozycjami: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965; *A Greek English lexicon*, ed. H. Liddell – R. Scott, Oxford 1958; *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001; *Lexicon Platonicum*, ed. F. Astius, vol. 1-3, Lipsiae 1835-1838. Terminologię grecką związaną ze starością szczegółowo omawia też P. Ostąński, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym: studium egzystencjalno-teologiczne*, Poznań 2007, 146-158.

<sup>14</sup> Por. Liddel-Scott, s. 348; Abramowiczówna, t. 1, s. 464; Jurewicz, t. 1, s. 165.

<sup>15</sup> Por. *Ilias* IX 446, XIV 86, XVII 197, XIX 336, XXII 60; *Odyseja* VIII 226, XIII 59, XIX 368, XXIV 246. Termin kilkakrotnie pojawia się też u Pindara (*Olimpia* I 83, V 22; *Nemea* VII 99, IX 44; X 83) oraz u młodszych pisarzy greckich: Sofoklesa, Arystofanesa, Arystotelesa i in.; zob. jw. oraz Ostąński, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 147, n. 37 i 38.

<sup>16</sup> *De generatione animalium* V 783b, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Warszawa 1979, 225; por. też Dembińska, *Szanuj podeszły wiek*, s. 284.

<sup>17</sup> Por. Arystoteles, jw., s. 280 (komentarze).

<sup>18</sup> Podbielski, *Starość i starcy w poematach Homera*, s. 60. Z tego faktu badacz wysuwa daleko idące wnioski stwierdzając, iż: „Zgodnie z semantyką tego źródłosłowu wolno zatem sądzić, że idea starości utożsamiała się poniekąd z szacunkiem, jakim darzono ludzi, którym los pozwolił «dojść do jej progę»”, (tamże).

<sup>19</sup> Por. Liddel-Scott, s. 345, 348; Abramowiczówna, t. 1, s. 461, 462; Jurewicz, t. 1, s. 163, 165.

<sup>20</sup> Por. Liddel-Scott, s. 345, 348; Abramowiczówna, t. 1, s. 461, 464; Jurewicz, t. 1, s. 163, 165.

– oznaczał starszyznę; termin występujący też jako przymiotnik w znaczeniu: stary, starodawny, sędziwy) i γερόντιον (staruszek), γράϊα (staruszka), γρηῦς (= γράϋς) i γράϊδιον (stara baba, starucha, babsko)<sup>21</sup>. Do tej listy dodać należy terminy: γερουσία (geruzja – rada starców w Sparcie, senat w Kartaginie), od którego pochodziły: γερουσιαστής (członek geruzji) i γερούσιος (odnoszący się do członków geruzji – gerontów)<sup>22</sup> oraz powstałe z połączenia słów o rdzeniu γερο- z innymi słowami, jak np. γεροντοδιδάσκαλος (nauczyciel starców), którego podstawą stały się rzeczowniki γερόντιον i διδάσκαλος (nauczyciel, mistrz), czy utworzone z połączenia rzeczownika γῆρας z czasownikami βοσκέω (tn. paść, hodować, żywić, tuczyć, utrzymywać), κομέω (pielęgnować, troszczyć się, utrzymywać) i τροφεύω (karmić piersią, być karmicielką) terminy: γηροβοσκέω (= γηροκομέω, γηροτροφέω) – żywić lub utrzymywać w starości, γηροβοσκία (= γηροκομία, γηροτροφία) – utrzymywanie, opieka w starości i γηροβοσκός (= γηροκόμος, γηροτρόφος) – ktoś kto utrzymuje/żywi kogoś (np. rodziców) w starości lub opiekuje się nim<sup>23</sup>.

Podobne treściowo znaczenie do γῆρας miały terminy παλαιότης i πρεσβεία, ale ich zakresy nie pokrywały się. Pierwsze słowo etymologicznie „należało do grupy leksykalnej związanej z terminem *tēle*”<sup>24</sup> (czyli odległy, daleki) i oznaczało przede wszystkim dawność, starożytność, a w dalszej kolejności starość. Od niego pochodziły: przymiotnik παλαιός – stary, starożytny (odnosi się zarówno do osób, jak i do rzeczy z minionych epok), przysłówki πάλαι – dawno temu, niegdyś i czasownik παλαιόω – czynić starym oraz terminy: παλαιγενής, παλαιόγονος, παλαιογενής (dawno urodzony), utworzone z połączenia przymiotnika παλαιός i czasownika γεννάω (zrodzić, spłodzić)<sup>25</sup>.

Z kolei słowo πρεσβεία (oznaczające też sędziwość, starszeństwo, przywilej starości, poselstwo) pochodziło od rdzenia πρεσβ-<sup>26</sup>, podobnie jak (używane w wersji rzeczownikowej i przymiotnikowej): πρέσβυς – starzec (określenie poetyckie) i πρεσβύτες – również określające starca (forma prozatorska), ale też znaczące: stary, sędziwy, doświadczony, πρεσβύτες – staruszka, stara, sędziwa; πρεσβυτικός – sędziwy, starczy, starodawny, πρεσβεύω – uczcić starszeństwo, być starszym, najstarszym; πρεσβεῖον – czyli przywilej wieku, pierwszeństwo, πρεσβυτοδόκος – stanowiący azyl, przytułek dla starców i πρεσβύτεριον – starszyzna<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Por. Liddel-Scott, 346, 358, 359; Abramowiczówna, t. 1, s. 478, 480, Jurewicz, t. 1, s. 171.

<sup>22</sup> W okresie hellenistycznym oznaczał również senat rzymski (u Plutarcha), sanhedryn żydowski (w Nowym Testamencie); zob. Liddel-Scott, s. 345-346; Abramowiczówna, t. 1, s. 461.

<sup>23</sup> Por. Liddel-Scott, s. 348; Abramowiczówna, t. 1, 465; Jurewicz, t. 1, s. 165.

<sup>24</sup> Ostański, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 151.

<sup>25</sup> Por. Liddel-Scott, s. 1289-1290; Abramowiczówna, t. 3, s. 368; Jurewicz, t. 2, 138.

<sup>26</sup> P. Ostański (*Historiozbawcza wizja starości*, s. 153) zwraca uwagę na pozytywne implikacje tego terminu, „gdyż wiąże się z szacunkiem i czcią, należącymi podeszłemu wiekowi”.

<sup>27</sup> Por. Liddel-Scott, s. 1462; Abramowiczówna, t. 3, s. 612, 619; Jurewicz, t. 2, 226.



Na uwagę zasługuje ponadto grupa wyrażen związanych ze słowem *πολιᾶ* (dosł. siwe włosy). Są to rzeczowniki i przymiotniki: *πολιός* (siwy, stary; forma żeńska: *πολιάς* – siwowłosa), *πολιότης* (siwizna), *πολιόθριξ* (= *πολιότριχος* – siwowłosa), *πολιοκρόταρος* („ktoś” o siwiejących włosach; synonim *γέρων*) i *πολιοπλόκαμος* – siwowłosa (od *πολιά/ός* i *πλόκαμος* – splot włosów, warłocz, kędzior) oraz czasownik *πολιοομαι* – zbieleć, siwieć<sup>28</sup>. Zdobę interesującego nas słownictwa wzbogacają ponadto zwroty ze słowem *ἡλικία* (wiek, okres życia, szczyt, kwiat wieku, wiek męski): *τὸ ἀρχεῖον τῆς ἡλικίας* (starość) i *ὑπὸ τῆς ἡλικίας* (z powodu wieku [podeszłego])<sup>29</sup> oraz wyrażenia złożone: *πολυχρονίος* (pochodzące od *πολύς*: liczny, mnogi i *χρόνος*: czas), czyli trwający długi czas, długowieczny (o kimś starym)<sup>30</sup>, *ἔσχατογῆρας* (od *ἔσχατος* – ostatni, krańcowy, w ostatnim stadium i *γῆρας*) – bardzo stary zgrzybiały<sup>31</sup>, *μακρόβιος* (= *μακροβίος*, *μακροβιότης*; od *μακρός* – długi i *βίος* – życie), tzn. długowieczny, od którego z kolei pochodzą: *μακροβίσις* i *μακροβιωτεία* (długowieczność)<sup>32</sup>.

Wszystkie wyżej wymienione słowa znane były w okresie klasycznym. Już u Homera występują, poza *γῆρας*, terminy: *γηράσκω*, *γέρων*, *γραῦς*, *ἡλικία*, *πολιός*, *παλαιός* i *πάλαι*, których używali też: Hezjod, Simonides, Ajschylos, Pindar, Arystofanes, Eurypides, Sofokles, Ksenofont, Hipokrates i Arystoteles, wzbogacający słownictwo związane ze starością o nowe terminy<sup>33</sup>. Analizując na tym tle nazewnictwo, jakim posługiwał się Platon, kiedy pisał o starości człowieka oraz o ludziach starych lub starszych, można zauważyć, że była ona przede wszystkim związana ze słowami z kręgu *γῆρας*, *παλαιός* i *πρεσβεία*. Na pierwszym miejscu należałoby umieścić grupę słów związanych słowotwórczo z *γῆρας*, które występują co prawda rzadziej, niż słowa o rdzeniu *πάλαι-* i *πρεσβ-*, ale odnoszą się one (poza jednostkowym przypadkiem) jedynie do osób.

Najczęściej używanym przez naszego autora terminem jest samo *γῆρας*, które w dialogach i w pismach mu przypisywanych odnotowujemy czterdzieści cztery razy<sup>34</sup>. Pojawia się ono m.in.: 14 razy w *Prawach* (I 631e, 635a; II 666b; III 691e; V 730c; VI 752a; IX 864d, 879c; X 888c; XI 927b, 928e, 929d, 931a, 931d), 13 razy w *Państwie* (I 329d – 3 razy, 328e, 329b, 330e, 333a; II 329c, 366d; III 406b; V 469b; VI 498a; VIII 552c), 3 razy w *Timajosie* (33a; 81d; 81e), dwa razy w *Fajdrosie* (267c; 276d) i po jeden raz w dialogach: *Uczta*

<sup>28</sup> Por. Liddel-Scott, s. 1433; Abramowiczówna, t. 3, s. 574, 575; Jurewicz, t. 2, s. 210.

<sup>29</sup> Por. Liddel-Scott, s. 768; Abramowiczówna, t. 2, 418; Jurewicz, t. 1, s. 431.

<sup>30</sup> Por. Liddel-Scott, s. 1446; Abramowiczówna, t. 3, s. 596; Jurewicz, t. 2, s. 219.

<sup>31</sup> Por. Liddel-Scott, s. 699; Abramowiczówna, t. 2, s. 319; Jurewicz, t. 1, s. 389.

<sup>32</sup> Por. Liddel-Scott, s. 1074; Abramowiczówna, t. 3, s. 66; Jurewicz, t. 2, s. 27.

<sup>33</sup> Przykładem może być Ksenofont, u którego po raz pierwszy pojawił się termin *γερονσία*; por. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 149.

<sup>34</sup> Statystyka opracowana została na podstawie: *Lexicon Platonicum*, ed. F. Astius, vol. 1-3, Lipsiae 1835-1839.

(195b), *Lachnes* (188b), *Lizys* (214d) oraz *Hippiasz Większy* (291d)<sup>35</sup>. Na drugim miejscu znajduje się słowo γέρων, którego filozof nasz użył 23 razy: 8 razy w *Państwie* (I 452b; II 378c; III 409d; VIII 563a; IX 574b; X 615c) i w *Prawach* (I 646a; III 87d; III 692a; VI 770d; VI 761c; IX 879c, 880d; XII 965a), 4 razy w *Listach* (II 314b; VI 312d; VI 337b; VIII 854b), 1 raz w *Timajosie* (22b), *Kritonie* (49a), *Teajtecie* (162b) i *Lizysie* (223b). Występują też: 6 razy czasownik γεράσκω (*Rywale* 133c; *Teajtet* 181c; *Państwo* III 393e i VII 536d; *Prawa* XII 958d), 5 razy rzeczownik γράς (*Teajtet* 175b; *Gorgiasz* 527a; *Państwo* I 350e; II 378d; IX 574b), 4 razy przymiotnik γηραιός (*Uczta* 179e; *Państwo* II 372d; *Prawa* X 899e; XI 932a), 2 razy czasownik γηροτροφῶ (*Meneksenos* 248d; 248e). Tylko 1 raz występują terminy: γερωντικός (*Prawa* VI 761), γερωντοδιδάσκαλος, (*Eutydem* 272c), γερουσία (*Prawa* 205d), γράια (*Lizys* 205d) i γηροτρόφος (*Państwo* I 131a).

Terminy o rdzeniu παλαι- użyte zostały przez Platona został aż 78 razy. Są to παλαιός, użyte 76 razy i παλαιότης – 3 razy. Jednak Ateńczyk używa ich przeważnie na określenie odległych w czasie rzeczy, idei, mitów, wydarzeń, ludzi dawno żyjących (a więc w znaczeniu – „dawny”, „antyczny”), rzadziej odnosi je do osób żyjących. Παλαιός występuje 18 razy w *Prawach* (I 636b; II 99b; II 659b; III 677a; III 698b; IV 717c; V 737b, 738b, 738c, 740e, 741d, 757b; VII 802a, 804e, 816b; IX 827e, 881a; X 886c), 11 razy w *Timajosie* (20d; 20e; 21a, 21e, 22b; 22c; 23a; 23b; 81c; 83a; 85d); 9 razy w *Kratylosie* (398d; 401c; 402e; 409a; 410c; 411b; 418b; 420b; 426c), 7 razy w *Państwie* (I 329a; II 382d; IX 588c; X 599c, 607b, 607c, 382d), 6 razy w *Uczcie* (182b; 191a; 195b; 195c; 207d; 221c) i w *Fajdrosie* (235b; 240c; 244b; 244d; 245a; 274c), 4 razy w *Minosie* (318c; 318d; 320e; 321b) i *Protagorasie* (316d; 341a; 326d; 342a), 2 razy w *Krytiaszu* (108c; 110a), *Polityku* (273c; 299a), *Eutydemie* (286c; 288a) i *Gorgiaszu* (470c; 499c), 1 raz w *Filebie* (16c), *Fedonie* (70c), *Menonie* (91d), *Sofiście* (243a), *Hippiaszu Większym* (282a), *Listach* (VII 335a) i *Epinomis* (980d). Termin παλαιότης został użyty w *Kratylosie* (421d; 425e) i *Państwie* (X 609).

Natomiast terminów z rdzeniem πρεσβ-, które pojawiają się ok. 80 razy, filozof nasz używa przede wszystkim na określenie (stopnia) starszeństwa (a więc relatywnie), rzadziej odnosi do faktycznej starości. Niemniej i one zasługują na odnotowanie. Są to: πρέσβυς, który pojawia się w dialogach ok. 40 razy: m.in. 7 razy w *Państwie* (II 380c; III 412c; V 452b, 465a; VI 717b; VII 539c; VIII 560d; X 613d), 5 razy w *Uczcie* (178b; 178c; 180d; 218d; 219d), 4 razy w *Prawach* (I 631e; IV 717b; VI 754c; IX 879c, 879b), 3 razy w *Timajosie* (77a; 97e; 104b), dwa razy w *Protagorasie* (314b; 320c) i *Eryksjasie* (392c; 392d), 1 raz w *Krytiaszu* (114d), *Filebie* (15e), *Parmenidesie* (128e), *Lizysie* (204e), *Sofiście* (251c), *Polityku* (270e) i *Gorgiaszu* (461c), πρεσβύτες, użyty 13 razy (pojawia się też w formie żeńskiej πρεσβυτίς) – 4 razy w *Państwie* (I 328b,

<sup>35</sup> *Lexicon Platonicum* uwzględnia też: *Alcybiadesa* (I 122b), *Axjochosa* (367 b) i *Definicje* (411b).

328d; IX 574c; X 608c), 2 razy w *Prawach* (III 687c; XI 917e) i 1 raz w *Sofiście* (27c), *Parmenidesie* (127b), *Teajtecie* (183e), *Uczcie* (207d), *Polityku* (277b), *Hippiaszu Większym* (286a) i *Epinomis* (992d), *πρεσβεύω*, który występuje 12 razy – 5 razy w *Prawach* (III 698d; IV 718e; VI 752e; IX 879b; XII 951), 2 razy w *Hippiaszu Większym* (281b; 282b), 1 raz w *Krytiaszu* (46b), *Uczcie* (188c), *Listach* (III 315d), *Charmidesie* (158a) i *Państwie* (IX 591c), *πρέσβις*, występujący 2 razy (*Prawa*, IX 855d; XI 924c) i *πρεσβυτικός* (*Prawa*, III 685b), który pojawia się 1 raz.

Platon użył ponadto 5 razy terminu *πολυχρονίος*: 3 razy w *Fedonie* (87a, 87d, 95c) i 1 raz w *Teajtecie* (195d) i *Timajosie* (75b). Posłużył się też 3 razy słowem *πολιός* (*Parmenides*, 127b; *Polityk*, 273c; *Timajos*, 22b<sup>36</sup>) i 1 raz zwrotem *ὕπὸ τῆς ἡλικίας* (*Laches*, 180d).

## II. KIEDY ZACZYNA SIĘ STAROŚĆ?

Jednym z podstawowych problemów związanych z tematyką starości było pytanie o jej początek. Odpowiedź na nie przynosił najczęściej formalny podział życia ludzkiego na okresy. Z tego typu periodyzacją spotykamy się dość często u antycznych autorów, którzy odwoływali się do różnych klasyfikacji<sup>37</sup>. Przed Platonem zaś istniały dwa główne tego typu podziały; pierwszy z nich pochodził od Solona, który podzielił życie ludzkie na dziesięć okresów, po siedem lat każdy (zgodnie z liczbą dni tygodnia), a to znaczy, że starość, według ateńskiego prawodawcy, zaczyna się w wieku sześćdziesięciu czterech lat, a kończy wraz z ukończeniem siedemdziesiątego roku<sup>38</sup>. Autorem drugiej, cytowanej przez Diogenesa Laertiosa, był Pitagoras, który jako zasadę stopniowania podaje liczbę pór roku, dzieląc lata życia na cztery dwudziestoletnie okresy. Według tej periodyzacji, starość zaczynałaby się po ukończeniu sześćdziesięciu lat. W jego *Żywotach* czytamy:

„Pitagoras dzielił życie ludzkie w ten sposób: «Dziecko przez lat dwadzieścia, młodzieniec (*νεηνίσκος*) przez lat dwadzieścia, młody człowiek (*νεηνίης*) przez lat dwadzieścia, starzec przez lat dwadzieścia. Te stopnie

<sup>36</sup> Πολιός odnosi się tutaj do starych rzeczy: „οὐδὲ μάθεμα χρόνω πολιόν οὐδέν [ἔχετε] (ani żadnej nauki wyblakłej przez czas [nie macie])

<sup>37</sup> Por. M. Amerise, *Girolamo e la «Senectus»: età della vita e morte nell'epistolario*, Roma 2008, 29-42 (Le fasi d'età nel mondo antico).

<sup>38</sup> Por. Solon, *Fragmenta* 19, 1-6, tłum. W. Klinger w: *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, 33: „Wreszcie w dziesiątej [siódemce – A.Z.], gdy jej mu łaskawie dokonać da bóstwo, nie jest niewczesną już dlań przeznaczona śmierć”; Herodotus, *Historiae* I 32, tłum. S. Hammer: Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2003, 30: „Albowiem [powiada Solon – A.Z.] do siedemdziesięciu lat stanowią granicę życia ludzkiego”; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 55; por. Amerise, *Girolamo e la «Senectus»*, s. 31-32; Ostański, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 199. Systemem „siódemkowym” posługiwali się później również pisarze z kręgu Hipokratesa.

wieku odpowiadają porom roku, a więc dziecko – to wiosna, młodziemiec – to lato, młody człowiek to jesień, starzec to zima”<sup>39</sup>.

W pismach Platona nie znajdujemy jednak żadnej wypowiedzi dotyczącej wprost klasyfikacji wieku ludzkiego, tak jak u Solona i Pitagorasa. Ateńczyk nasz nie przyjmował bowiem formalnego kryterium podziału, dostosowując go do potrzeb i zadań życia społecznego. Dlatego też mogłoby się wydawać, że zakresy czasowe poszczególnych grup wiekowych są płynne<sup>40</sup>. Tak jednak nie było, bowiem z kilku wypowiedzi wynika, że Platon dzielił życie ludzkie na cztery okresy, co wskazywałoby, na wpływ poglądu filozofa z Samos<sup>41</sup>. Przemawiałyby za tym zwłaszcza trzy następujące wypowiedzi pochodzące z *Praw*.

Przedmiotem pierwszej z nich jest kolejność występu chórów uświetniających publiczne uroczystości, ich podział oraz wiek śpiewaków. Wypowiadając się na ten temat, Platon stwierdza, iż:

„Najwłaściwiej więc będzie, ażeby najpierw wystąpił chłopięcy chór poświęcony Muzom i jako pierwszy takie to pieśni odśpiewywał publicznie z całą powagą wobec wszystkich obywateli. Jako drugi z rzędu niech wystąpi chór złożony z uczestników w wieku do lat trzydziestu i niech wzywa Pajana na świadka tego, co głosi, i błaga go, żeby budząc tę wiarę, łaskę swą młodym okazać raczył. I trzeba zaprawdę, ażeby jako trzeci zespół śpiewali mężowie liczący ponad trzydzieści lat aż do sześćdziesięciu. Tym, którzy ten wiek przekroczyli, jako że nie są już zdolni wznosić pienia – pozostawi się snucie opowieści o zacnych obyczajach w oparciu o boże orędzie”<sup>42</sup>.

Celem drugiej wypowiedzi jest ustalenie kwestii: do jakiego roku życia powinna trwać służba wojskowa. Ateńczyk powiada tutaj, że:

„Czas służby wojskowej trwać będzie dla mężczyzny od dwudziestego do sześćdziesiątego roku życia, kobiecie zaś w tym zakresie, w jakim uzna się ją za nadającą się do tego rodzaju służby, powierzać się będzie do spełnienia zadania nie przekraczające jej sił i dla niej odpowiednie po okresie przeznaczonym do rodzenia dzieci aż do ukończenia lat pięćdziesięciu”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 10, tłum. W. Olszewski [et al.]: Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, 75.

<sup>40</sup> Platon uważał (*Leges* VI 755a; XII 846a), że urzędów państwowych (zarezerwowanych dla ludzi dojrzałych i starszych), np. strażnika praw, nie może sprawować nikt, kto ma mniej niż 50 lat, czy przekroczył 70 lat, co mogłoby sugerować, iż dolną granicą starości jest 50. (por. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 205) lub 71. rok życia, jednak dla innych grup zawodowych przedziały czasowe były inne.

<sup>41</sup> O popularności jego klasyfikacji świadczyć może fakt, iż opierał się na niej Owidiusz w swoich *Przemianach*, por. Ovidius, *Metamorphoses* XV 199-235; zob. Amerise, *Girolamo e la «Senectus»*, s. 31.

<sup>42</sup> Plato, *Leges* III 664c-d, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Biblioteka Klasyków Filozofii (= BKF), Warszawa 1960, 71.

<sup>43</sup> Tamże VI 785b, tłum. Maykowska, s. 272.

Z kolei trzecia wypowiedź przynosi odpowiedź na pytanie: w jakim wieku powinni być sędziowie rozpatrujący sprawy, w których stronami są dzieci i rodzice. Nasz autor uważa:

„Gdy zdarzy się, że dzieci na swych rodziców w gniewie podniosą rękę i zadadzą im rany, sędziami będą mężowie, którzy przekroczyli sześćdziesiąty rok życia i są ojcami rodzonych, nie przybranych, dzieci”<sup>44</sup>.

Z pierwszego fragmentu wynika, że Platon przyjmuje nie tylko taką samą, jak Pitagoras, liczbę okresów życia, ale że są to także podobne kategorie wiekowe; stanowią je: chłopcy, młodzieńcy, mężczyźni i ludzie starsi. Ateńczyk, podobnie jak filozof z Samos, uważa też, iż cezura czasową, oddzielającą wiek dojrzały od wieku starszego, jest sześćdziesiąty rok życia dla mężczyzn, o czym świadczą wszystkie trzy fragmenty<sup>45</sup>. Nowością natomiast jest przyjęcie analogicznej granicy wieku dla kobiet, którą autor nasz ustala na pięćdziesiąty rok życia. Należy zauważyć, iż periodyzacje Solona i Pitagorasa nie uwzględniały kobiet. Platon natomiast w swojej klasyfikacji wziął pod uwagę (co ukazuje druga wypowiedź) obie płcie, różnicując przedziały czasowe ze względu na odmienność funkcji biologicznych i społecznych<sup>46</sup>.

### III. GENEZA I CECHY STAROŚCI: ASPEKT BIOLOGICZNY

Według Platona starość związana była nie tyle z wiekiem, ile z określoną kondycją fizyczną, a ściślej psychofizyczną. Wypowiadając się na temat tego jej aspektu, filozof ateński wymienia szereg cech znanych mu z obserwacji. Z krótkich wypowiedzi rozproszonych w różnych miejscach jego dialogów, wyłania się konkretny portret starca. Jednak Ateńczyk, w przeciwieństwie do innych Hellenów, rezygnuje ze szczegółowego opisu cech zewnętrznych (takich jak: pomarszczona i sucha skóra, siwe włosy itp.). Zwraca natomiast uwagę m.in. na zmniejszającą się aktywność fizyczną i seksualną, zanikającą zdolność do prokreacji, zmianę barwy i skali głosu, a także zmiany charakterologiczne<sup>47</sup> oraz na pojawiające się (i pogłębiające) kłopoty z pamięcią<sup>48</sup>. Zmiany te dobrze ilustruje wypowiedź pochodząca z przypisywanego Platonowi *Aksjochosa*:

„Następnie skrada się chyłkiem starość, na którą zwala się razem wszystko to, co z istoty stanowi o zgrzybiałości i bezsilności. Gdyby komuś nie tak

<sup>44</sup> Tamże 878e, tłum. Maykowska, s. 429-430.

<sup>45</sup> Również w *Leges* (VI 755a) Platon wspomina o mężczyznach, którzy obejmują urząd strażników praw w wieku 60 lat, stwierdzając, iż w takim przypadku mogą go pełnić tylko przez lat 10 (por. nota 44).

<sup>46</sup> Różnice te konsekwentnie pojawiają się w każdej grupie wiekowej, por. *Leges* VI 785b.

<sup>47</sup> Por. *Respublica* I 328c; 329a-c; II 365d; *Timaeus* 162b.

<sup>48</sup> Por. wypowiedź Lizymacha w: *Laches* 189c, tłum. W. Witwicki: Platon, *Laches*, Warszawa 1958, 44: „Bo ja już i zapominam niejedno, jako człowiek stary nie pamiętam, com chciał powiedzieć, ani tego, co usłyszę”; zob. *Phaedrus* 276d.



pilno, jakby należało było, zakończyć życie, wówczas natura – jako drobny lichwiarz – upomina się [ὡς ὀβολοστάτης ἢ φύσις ἐπιστᾶσα ἐνεχυράζει] i odbiera jako zastaw jednemu wzrok, drugiemu słuch, często zaś jedno i drugie. A gdy się ktoś upiera nadal, wówczas dotyka paraliżem, okalecza, powoduje zwichnięcia kończyn. Inni dochodzą do późnej starości i umysłowo jako starcy dziecinnieją powtórnie<sup>49</sup>.

Powyższy cytat dodaje do platońskiego obrazu jeszcze jeden istotny rys: dynamiczność. Autor *Aksjochosa* wyraźnie bowiem pokazuje, iż starość nie jest jedynie zbiorem określonych przypadłości (czy też cech), ale stanowi postępujący w czasie proces. Pseudo-Platon stwierdza, że to co dokonuje się z ciałem w okresie, który nazwany został starością, pojawia się stopniowo („ukradkiem” i wbrew woli): najpierw następuje osłabienie zmysłów, później słabną kończyny, na koniec zaś przychodzi demencja; kresem jest śmierć<sup>50</sup>. Na tę cechę zwrócił uwagę przed Platonem (i jego naśladowcami) już Pitagoras, porównując młodość do wzrostu, a starość do kurczenia się<sup>51</sup>.

Pseudo-Platon przypominał ponadto, że ten postępujący proces „ku starości” i starości wynika z natury ludzkiej, co wyraża stwierdzeniem: „natura upomina się” (φύσις ἐπιστᾶσα). Wypowiedź ta nasuwa oczywiste pytanie o przyczyny starzenia się<sup>52</sup>. Sam Platon daje na nie odpowiedź w kosmogonicznym *Timajosie*,

<sup>49</sup> Ps-Plato, *Axiochus* 367b-c, tłum. L. Regner: Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, BKF, Warszawa 1985, 69.

<sup>50</sup> W starożytności myśl ta uzyskała swoją ostateczną formę dopiero u św. Augustyna (*De civitate Dei* X 9, tłum. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, 94): „Wszak od czasu, gdy każdy z nas zaczął żyć w przeznaczonym na śmierć ciele, bez ustanku zachodzi w nim coś takiego, co powoduje zbliżanie się do śmierci”; por. Seneca, *Epistula* 24, 15-16; zob. H. Majkrzak, *Starość człowieka jako problem filozoficzny w myśli klasycznej*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002) 199-209.

<sup>51</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 35, tłum. Kupis, s. 486: „Pitagoras powiada [...] Starość jest podobna do kurczenia się, tak jak młodość do rośnięcia”.

<sup>52</sup> Pisarze helleńscy w zasadzie nie zwracali uwagi na to zagadnienie. Wyjątek stanowi Hipokrates (prawie trzydzieści lat starszy od Platona), który zgodnie z zasadą, iż „dla wszystkiego, co się zdarzyło znajduje się (przyczyna), dlaczego się zdarzyło” (cyt. za: J. Barański, *Hipokratesa koncepcja sztuki leczenia*, „Nauki Humanistyczne” 6:2001, 101) wskazał naturalne przyczyny starzenia się. Grecki medyk, jak niektórzy filozofowie przed nim, przyjął teorię o wrodzonym cieple i wilgoci, i stwierdził, że człowiek w chwili narodzin otrzymuje ściśle określoną porcję ciepła (energii) potrzebną do wzrostu, którą traci w ciągu życia. Z tego twierdzenia wyciągnął wniosek, że starzenie się związane jest z utratą ciepła i z oziębianiem się organizmu: „Kto rośnie, ten ma największy zapas ciepła wrodzonego, najwięcej zatem potrzebuje pokarmu, inaczej trawi ciało. Starzec przeciwnie, mało posiada ciepła, z którego też powodu mało potrzebuje pokarmów, a zbytek umarza go. Dla tej przyczyny także gorączka u starca nie zdarza się gwałtowna, albowiem chłodne jest ciało jego” (*Hipokratesa aforyzmy, Rokowania oraz Przysięga*, tłum. H. Łuczkiwicz, Warszawa 1864, 16). Niektórzy uczeni (np. Minois, *Historia starości*, s. 81; Ostański, *Historiozbawcza wizja starości*, s. 177-178) pogląd ten przypisują wpływowi nauki Empedoklesa o czterech elementach świata. Wydaje się jednak, iż do takich wniosków doprowadziła Hipokratesa raczej praktyka lekarska, niż teoria. Świadczyć o tym może następująca wypowiedź z traktatu *O lecnictwie pierwotnym* (*Dwie księgi Hipokratesa*: „O powietrzu, wodach i okolicach” oraz „O lecnictwie pierwotnym”, tłum. H. Łuczkiwicz, Warszawa 1890, 116-117): „Niektórzy lekarze



gdzie na drodze teoretycznych spekulacji rozważa kwestie genezy materii oraz tworzenia z niej poszczególnych istnień (bytów), jak też rodzenia się, wzrostu, starzenia się i giniecia (lub umierania) tych ostatnich<sup>53</sup>. Podstawą tego wykładu są dwa twierdzenia: (1) zasadą świata jest liczba, (2) tworzywem wszechrzeczy są cztery pierwotne elementy (korzenie, zarodki): powietrze, ogień, woda i ziemia (pojęte przestrzennie). Pierwsze było konsekwencją nauki Pitagorasa i jego uczniów<sup>54</sup>, podstawą drugiego była doktryna Empedoklesa<sup>55</sup>. Do tych dwóch twierdzeń, Ateńczyk dodał trzecie: wszystko, co istnieje, istnieje w przestrzeni (ma swoje miejsce)<sup>56</sup>. W oparciu o te trzy tezy Platon stwierdził, iż podstawowym budulcem zarodków pierwotnych jest trójkąt (τρίγωνον)<sup>57</sup>, który jest „elementarną częstką świata jako rozciągłości”, „pewnym minimum powierzchni płaskiej”<sup>58</sup>, czyli najmniejszą liczbą przestrzenną. Spośród trzech rodzajów trójkątów, Ateńczyk uwzględnił dwa: równoboczny i równoramienny. Z nich – jak powiada – powstały: cztery najpiękniejsze ciała<sup>59</sup>. Są to czworościan – element ognia, ośmiościan – element powietrza i dwudziestościan – element wody, których podstawą jest trójkąt równoboczny<sup>60</sup> oraz sześciąt – element ziemi, utworzony z trójkątów równoramiennych<sup>61</sup>. Z tych czterech elementów najlżejsza, najruchliwsza i najostrzejsza jest bryła ognia, na drugim miejscu jest powietrze, na trzecim woda; czwarty, najcięższy element to ziemia<sup>62</sup>. Pojedyncze bryły są tak małe, iż nie możemy ich dostrzec gołym okiem, dopiero w większej masie stają się widzialne<sup>63</sup>.

i uczeni twierdza, jako nikt nie może pojąć sztuki lekarskiej, kto nie zrozumie istoty człowieka, i że poznać ją powinien ten, kto należycie chorych leczyć chce. Twierdzenie to odnosi się do filozoficznych przekonań na wzór Empedoklesa i innych autorów dzieł o istocie człowieka, rozważających z góry: kim jest właściwie człowiek, jak powstał pierwotnie i z czego właściwie utworzony został? Ja wszakże z mej strony myślę, że wszystko to, co lekarz jakiś lub uczony powiedział, albo napisał o istocie człowieka, przypada mniej do sztuki lekarskiej, jak raczej do piśmiennictwa. Sądzę bowiem, że poznać cośkolwiek pewnego o naturze człowieka nie podobna z żadnej innej nauki, jak tylko z lekarskiej”.

<sup>53</sup> Por. A.E. Taylor, *A commentary on Plato's „Timaeus”*, Oxford 1928.

<sup>54</sup> Na temat liczby jako zasady (przyczyny) zob. B. Dembiński, *Status ontyczny liczby w wybranych systemach filozofii greckiej*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, nr 3(38), 18-27.

<sup>55</sup> Por. J.P. Hershbell, *Empedoclean influences on the „Timaeus”*, „Phoenix” 28 (1974) 145-166.

<sup>56</sup> Por. *Timaeus* 53c, tłum. P. Siwek: Platon, *Timajos*. Kritiasz, BKF, Warszawa 1986, 69: „Dla każdego jest jasne, że ogień, ziemia, woda i powietrze są ciałami. Lecz ciało posiada z natury także grubość, a każda grubość obejmuje z konieczności powierzchnię”.

<sup>57</sup> Por. *Timaeus* 53c, tłum. Siwek, s. 69: „każda wreszcie powierzchnia prostolinijna składa się z trójkątów”. Na temat teorii matematycznej (geometrycznej) struktury świata (materii) w *Timajosie* por. K. Mrówka, *Struktura geometryczna rzeczywistości w „Timajosie” Platona*, „Edukacja Humanistyczna” 2003, nr 1-2, 42-48; J. Filek, *Uformowanie świata. Próba zrozumienia geometrii „Timajosa”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32 (2004) z. 4, 5-35.

<sup>58</sup> Filek, *Uformowanie świata*, s. 7.

<sup>59</sup> Por. Plato, *Timaeus* 53e, tłum. Siwek, s. 70.

<sup>60</sup> Por. tamże 56a-b; zob. Mrówka, *Struktura geometryczna*, s. 47-48.

<sup>61</sup> Por. tamże 56b-c; zob. Mrówka, *Struktura geometryczna*, s. 58.

<sup>62</sup> Por. tamże 56b.

<sup>63</sup> Por. tamże 56c.

Tak zbudowane elementy różnią się między sobą, ale ich natura sprawia, że mogą się też rodzić (przez rozpad/podział trójkątów) jedne z drugich<sup>64</sup>. W tym tkwi źródło wszelkich przemian zachodzących w świecie (tworzenia nowych rzeczy/ ciał i rozpadu/ ginięcia już istniejących). Z tych podstawowych elementów zbudowane są wszystkie ciała w proporcjach właściwych dla danego gatunku, czy rodzaju<sup>65</sup>; ich równowaga jest zaś warunkiem prawidłowego funkcjonowania organizmu. Odwołując się do teorii wzajemnego oddziaływania cząsteczek i właściwej ich proporcji w rzeczy, Platon wyjaśniał mechanizmy każdego zjawiska i procesu istniejącego w świecie (zjawiska atmosferyczne, kolory itp.).

Przegląd ten kończy opis tworzenia (przez Demiurga) ciała ludzkiego oraz funkcjonowania poszczególnych jego organów<sup>66</sup> od powstania aż po śmierć. Ateńczyk wyjaśnia te mechanizmy na tle szczegółowo omówionego procesu odżywiania i trawienia, stwierdzając, że jeśli pomiędzy nimi zachodzą właściwe proporcje, to organizm rozwija się (lub trwa w równowadze), jeśli jednak zostaje ona zakłócona, marnieje:

„Jeśli więcej cząstek oddala się niż wraca, całe żyjące jestestwo podupada; jeśli mniej ich wychodzi niż wraca, wtedy organizm się wzmacnia”<sup>67</sup>.

Procesy te na ogół przebiegają prawidłowo u organizmów młodych, gdyż te zbudowane są ze świeżych, silnych i ostrych trójkątów, ciasno przylegających do siebie, które bez trudu rozcinają trójkąty pokarmów, większość z nich przyswajając (asymilując) w taki sposób, że element podobny wchłania podobny:

„Gdy organizm całego żyjącego jestestwa jest świeży, a trójkąty elementów są jeszcze młode (są one, żeby tak powiedzieć, triadami, które dopiero co opuściły miejsce budowy), trzyma on te trójkąty utworzone z elementów zasadniczych solidnie zespolonych ze sobą. Lecz cała substancja masy jest miękka, bo jest utworzona z świeżej części szpiku i żywiona mlekiem. Jednak gdy przyjmie ona do swego wnętrza trójkąty pochodzące z zewnątrz, z których składają się napoje i potrawy, to ze względu na to, że są one starsze i słabsze, ona odnosi nad nimi zwycięstwo dzieląc je swoimi młodymi trójkątami.

<sup>64</sup> Por. tamże 53e; zob. też tamże 56d, tłum. Siwek, s. 76: „woda podzielona ogniem lub powietrzem może się tak składać, że staje się jednym ciałkiem ognia lub dwoma ciałkami powietrza. Gdy powietrze jest rozpuszczone, mogą z fragmentów jego cząstek zrodzić się dwa ciała ognia. Przeciwnie, gdy mała ilość ognia zamknięta w powietrzu, wodzie lub jakiejś części ziemi jest włączona ruchem masy i mimo oporu jest zwyciężona i dzieli się na części, wtedy dwa ciała ognia łączą się w jedną formę powietrza. Jeśli wreszcie powietrze jest opanowane i rozbite na kawałki, wtedy dwie i pół cząsteczki powietrza składają się w jedni kompletne ciało wody”.

<sup>65</sup> Por. tamże 32c-33a.

<sup>66</sup> Por. tamże 41b-47e.

<sup>67</sup> Tamże 81b, tłum. Siwek, s. 111.

W ten sposób pomnażają one wzrost żyjącego jestestwa żywiąc je licznymi elementami podobnymi.<sup>68</sup>

Jednakże z upływem lat, zauważa Ateńczyk, organizm coraz gorzej radzi sobie z przyswajaniem pokarmów, gdyż słabnie ostrość jego trójkątów, które nie mogą już, tak jak czyniły to w młodości, asymilować pokarmów z zewnątrz. Proces ten filozof nasz opisuje następująco:

„Lecz gdy korzeń trójkątów [ρίζα τῶν τριγώνων] pierwotnych zaczyna słabnąć wskutek licznych walk prowadzonych przez długi czas z licznymi innymi trójkątami, nie mogą one już więcej łamać i asymilować tych, które wchodzą z żywnością (lecz łatwo ulegają podziałowi przez te trójkąty, które wchodzą do zewnątrz), wtedy całe żywe jestestwo, zwyciężone w tej walce, słabnie i ten jego stan zwie się starością [γήρως]”<sup>69</sup>.

Analizując powyższą wypowiedź, dochodzimy do wniosku, że Platon nie tylko mówi tutaj o biologicznej starości, ale podaje też jej definicję. Według niej, byłby to taki stan organizmu, w którym na skutek następującego z czasem osłabienia „siły” jego elementarnych części, tzw. trójkątów, zostaje obniżona zdolność przyswajania i przemiany pokarmów, czyli (używając współczesnej nomenklatury) słabnie metabolizm. Jego skutkiem są m.in. zmiany zewnętrzne (o których już wspomniano). Istotnym czynnikiem starzenia się – na co również zwrócił tutaj uwagę Platon – jest czas: wszystko bowiem, co powstało podlega jego prawom, a więc zmienia się i przemija. Autor nasz mówi poetycko, że rzeczy blakną pod jego wpływem<sup>70</sup>.

Autor *Timajosa*, podobnie jak Hipokrates, uważał, że starość nie jest chorobą: o ile bowiem źródłem pierwszej jest osłabienie siły (ostrości) elementu, to drugiej jest jego przemiana w inny element, jednak ich zewnętrzne skutki są podobne<sup>71</sup>. Platon nie oceniał też procesu starzenia się i starości negatywnie,

<sup>68</sup> Tamże 81b-c, tłum. Siwek, s. 111.

<sup>69</sup> Tamże 81c-d, tłum. Siwek, s. 118.

<sup>70</sup> Por. tamże 22b.

<sup>71</sup> Na temat genezy chorób por. tamże 82a-c, tłum. Siwek, s. 112: „Skąd biorą się choroby? Rzec można, że to jest oczywiste dla każdego. W rzeczy samej, istnieją cztery elementy, z których składa się nasze ciało: ziemia ogień, woda powietrze. Ich nadmiar lub niedomiar sprzeczny z naturą, zamiana ich własnego miejsca z miejscem innego elementu, poza tym ponieważ ogień i inne elementy obejmują więcej niż jeden gatunek, przyjęcie własności, które nie odpowiadają ich własnemu gatunkowi i wszystkie inne podobne przypadki powodują zakłócenia [wewnątrz organizmu] i choroby. Gdy bowiem elementy stają się niezgodne ze swą naturą lub zamieniają miejsce, te z nich, które były przedtem zimne, rozgrzewają się, suche stają się wilgotnymi, ciężkie lekkimi, lekkie ciężkimi i podlegają wszelkim innym przemianom. Tylko wtedy – oświadczamy – gdy każdy element jest dodawany do identycznego względnie odejmowany, i to według proporcji i jednakowo, może być zdrowy i mieć się dobrze – jednym słowem, gdy pozostaje tym samym. To, co nie stosuje się do tych zasad, ile razy wchodzi i wychodzi [z ciała], wywoła w nim przeróżne zmiany i niezliczone choroby”.

wręcz przeciwnie: widział w niej stan, do którego zmierza cała natura; to zaś, co zgodne jest z naturą, nie może być złe. Z punktu platońskiej wizji człowieka jest to stan pożądany, podobnie jak śmierć, do której prowadzi<sup>72</sup>.

#### IV. PRZEŻYWANIE STAROŚCI: ASPEKT PSYCHOLOGICZNY I MORALNY

O ile, według Platona, człowiek nie ma wpływu na biologiczną stronę starości, o tyle może w dużym stopniu wpływać na jej egzystencjalny wymiar. Jedna z postaci występujących w jego dialogach – Hippiasz – wbrew częstym w tamtych czasach opiniom, stwierdził, że do tego etapu pragnąłby dojść każdy Grek:

„Zawsze i dla każdego, i wszędzie, najpiękniejszą rzeczą jest zrobić majątek, mieć zdrowie i sławę u Hellenów, dożyć starości, rodziców zmarłych pięknie pochować, a własne dzieci, żeby człowieka pięknie i wspaniale pochowały”<sup>73</sup>.

Czy jest to postawa reprezentatywna dla wszystkich starców Platona? Odpowiedź na to pytanie przynieść mogą nam oni sami. Są to osoby z kręgu przyjaciół Sokratesa lub samego Platona, a więc postacie historyczne. Jedni obecni są jedynie we wspomnieniach krewnych, przyjaciół i znajomych, jak: Kritiasz Starszy (*Timajos*), sędziwi rówieśnicy Kefalosa, stary Sofokles (*Państwo*) czy Erastos i Koryskos (*List VI*). Inni – Kleinias, Megillos i Ateńczyk (*Prawa*)<sup>74</sup>, Kefalos (*Państwo*), Sokrates (*Kriton*, *Eutydem*, *Obrona Sokratesa*)<sup>75</sup>, Protagoras i Prodikos (*Protagoras*), Teodoros (*Teajtet*), Lizymach (*Lachnes*) – występują jako osoby dialogu. Postawa i wypowiedzi, zwłaszcza tej drugiej grupy, wydają się być szczególnie cenne, gdyż należą do ludzi starych, nie wykluczając samego autora z okresu, gdy pisał *Listy* i *Prawa*.

Podstawowym problemem, z jakim muszą się zmierzyć owi starcy – jak to wynika z ich słów – jest utrata sił fizycznych, odczuwalna w różnych sferach życia. Mówią o tym m.in. Teodoros, który prosi, by nie zmuszano go do uprawiania zapasów, gdyż jest już stary i niezgrabny<sup>76</sup>, Kefalos tłumaczący, że z powodu słabszej kondycji nie może opuszczać swojego domu tak często, jak

<sup>72</sup> Por. tamże 81d-e, tłum. Siwek, s. 112-112: „W końcu, gdy rozluźnione wskutek zmęczenia więzy, które łączą ze sobą trójkąty szpiku, nie są w stanie opierać się dłużej, wtedy słabną także więzy duszy, a ta uwolniona w sposób, który odpowiada jej naturze, odlatuje z radością, bo wszystko to, co jest przeciwne naturze, jest bolesne, a to, co się zdarza zgodnie z naturą, jest przyjemne”.

<sup>73</sup> *Hippias maior* 291d, tłum. W. Witwicki: *Platona Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy oraz Ion*, Warszawa 1958, 92.

<sup>74</sup> Na temat znaczenia tych trzech postaci por. D. Zygmuntowicz, *Kilka uwag na temat symboliki „Praw” Platona*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, 3(38), 49-65, spec. 52-56.

<sup>75</sup> W innych dialogach Sokrates występuje też jako dojrzały mężczyzna (np. w *Timajosie*).

<sup>76</sup> Por. *Teaethetus* 162b, tłum. W. Witwicki: *Platona Teajtet*, Warszawa 1959, 52: „Tak jak teraz, to zdaje mi się, żebyście mi pozwolili tylko się przyglądać, a nie ciągnęli na środek boiska, bom już stary i niezgrabny; niech się młodszy mociuje, zwinniejszy do zapasów”.

niegdyś<sup>77</sup>, czy Lizymach, narzekający na coraz większe kłopoty z pamięcią<sup>78</sup>. Starcy owi na ogół dość pogodnie znoszą swoje słabości. Platon zdawał sobie jednak sprawę, iż nie jest to grupa reprezentatywna dla najstarszego pokolenia Hellenów. Dlatego też obok tych, których charakteryzuje umiarkowany optymizm, wynikający z uznania możliwości własnego wieku (mającego też cechy pozytywne<sup>79</sup>), wspominał także o drugiej grupie: tych cechuje zdecydowany pesymizm, wynikający z braku akceptacji fizycznych ograniczeń starości i z ciągłej tęsknoty za młodością<sup>80</sup>; te dwa typy Platon ukazał w I księdze *Państwa*<sup>81</sup>.

Pierwszy typ reprezentuje Kefalos<sup>82</sup>, o którym wiadomo, że był „bardzo stary” (μύλλα πρεσβύτης)<sup>83</sup>, czy też znajdował się „na progu starości” (ἐπὶ γήραος οὐδὸν)<sup>84</sup>; drugi jego rówieśnicy. Kefalos w rozmowie z Sokratesem<sup>85</sup> mówi, że w czasie spotkań ciągle narzekają: jednym doskwiera (spowodowany słabością ciała) brak uciech cielesnych – zwłaszcza tych spod znaku Dionizosa, Afrodyty i Erosa (ten ostatni bóg – jak pisze w innym dialogu

<sup>77</sup> Por. Plato, *Respublica* I 328a, tłum. W. Witwicki: *Platona Państwo*, t. 1, Warszawa 1948, 21: „[Kefalos do Sokratesa – A. Z.] Bo gdybym ja jeszcze miał dosyć sił, aby bez trudności chodzić do miasta, to by nie było trzeba, ażebyś ty tutaj przychodził; my byśmy bywali u ciebie. A tak, to trzeba, żebyś ty częściej tutaj zachodził”.

<sup>78</sup> Por. wypowiedź Lizymacha w: *Lachnes* 189c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 44: „Bo ja już zapominam niejako – człowiek stary – nie pamiętam, com chciał powiedzieć, ani tego, co usłyszę. Jak się tymczasem mówi o czymś innym, to już nie bardzo pamiętam”.

<sup>79</sup> Por. niżej kolejny paragraf: „Rola człowieka starszego w społeczeństwie”.

<sup>80</sup> Postawa ta zdecydowanie obca jest samemu filozofowi. Dlatego też dość krytycznie wypowiadał się o tych pisarzach, którzy utyskują na dolegliwości związane ze starością. Przykładem jest ironiczny ton w jakim pisze o Trazymachu, którego pisarstwo odniosło zwycięstwo „przynajmniej pod względem pomysłowości w zakresie mów uzalających się rozwlekle na starość i nędzę” (*Phaedrus* 367c-d, tłum. L. Regner: *Phaidros – Faidros*, BKF, Warszawa 2004, 62).

<sup>81</sup> Por. *Respublica* I 328c-331d.

<sup>82</sup> Por. P.J. Steinbarger, *Who is Cephalus*, „Political Theory” 24 (1996) 172-199; R. Tosi (*Il pensiero greco*, s. 211-212) widzi w Kefalosie wzór „idealnego starca”.

<sup>83</sup> Por. *Respublica* I 328c. Trudno jest jednak bliżej określić wiek Kefalosa. W. Witwicki zwraca jedynie uwagę, iż w 486 r. przybył on do Pireusu, a w 458 r. urodził się jego syn Lizjasz, który w chwili rozmowy może mieć ok. pięćdziesięciu lat, zob. *Państwo*, t. 1, s. 297-298 (komentarze). Jeśli zatem Kefalos zawarł związek małżeński między 30 a 35 rokiem życia (zob. *Leges* VI 785b), to jego wiek w *Timajosie* można szacować powyżej 80 lat.

<sup>84</sup> Por. *Respublica* I 328e. Według Witwickiego, określenie ἐπὶ γήραος οὐδὸν, pochodzące od Homera (zob. *Ilias* X 60) nie oznacza tutaj wchodzenia w wiek starszy, ale jego kres, por. *Państwo*, t. 1, s. 297-298 (komentarze); zob. *Platons ausgewählte Schriften*, Bd. VII/1, Leipzig 1893, 20, n. 14.

<sup>85</sup> Jego postawa staje się wzorem dla młodszego od niego Sokratesa. Filozof podziwia w Kefalosie przede wszystkim godne przeżywanie starości. Pragnie też, by ten, znajdując się już u kresu życia, nauczył go, jak radzić sobie z uciążliwościami wieku: „ja bardzo lubię rozmawiać z ludźmi mocno starszymi. Mam wrażenie, że u nich się trzeba dowiadywać tak, jakby oni przed nami pewną drogę przeszli, którą może i nam przechodzić wypadnie, jaka też to ta droga jest: przykra i uciążliwa czy łatwa i dobrze się nią idzie. Więc tak i od ciebie chętnie bym się dowiadywał, jak ci się to przedstawia, skoro już jesteś na tym punkcie życia, jak to poeci mówią: «na starości progu»” (*Respublica* I 328e, tłum. Witwicki, s. 21-22).

Filozof – szczególnie nie lubi starości<sup>86</sup>). Z kolei dla drugich, przykre jest złe traktowanie przez rodzinę:

„Wiec jak się zejdziemy [mówi Kefalos – A. Z.], to najwięcej nas jest takich, co to narzekają, tęsknią za uciechami młodości i przypominają sobie, jak to tam było z dziewczętami i przy kieliszku, i przy stole, i inne takie rzeczy koło tego, i dopiero teraz źli; jakby wielkie rzeczy potracili i jakby wtedy żyli dobrze, a teraz to w ogóle nie było życia. Inni się jeszcze i na to skarżą, jak to nieraz w domu starymi pomiatają – więc potem chórem zaczynają lamentować na swoją starość, ile to im ona nieszczęść przynosi”.<sup>87</sup>

Kefalos przedstawia następnie swoje stanowisko, ustosunkowując się zarazem do wypowiedzi obu grup. Tym pierwszym zdaje się tłumaczyć, że osłabienie popędów cielesnych przychodzące z wiekiem, nie jest czymś negatywnym. Przeciwnie, może przynieść pożyteczny spokój, zamieniając uciechę zmysłową na radość płynącą z przeżyć intelektualnych<sup>88</sup>. Na poparcie swego stanowiska przytacza słowa starego Sofoklesa, który przed laty na pytanie: czy potrafi jeszcze obcować z kobietą?<sup>89</sup>, odpowiedział mu następująco:

„Nie mów głupstw człowiecze: ja z największą przyjemnością od tych spraw uciekłem, jak bym się wyrwał spod władzy jakiegoś pana – wściekłego i dzikiego”<sup>90</sup>.

Komentując te słowa Kefalos stwierdza, że już jako młody człowiek przyznawał rację staremu poecie, a obecnie (sam będąc starcem) doświadcza prawdziwości tych słów:

„Ja już i wtedy miałem wrażenie, że on to dobrze powiedział, a dziś też nie jestem innego zdania. Zawsze przecież w starości zaczyna się mieć spokój z tymi rzeczami i robi się człowiek wolny; kiedy żądze przestają szarpać i opadają, to robi się całkiem tak, jak to u Sofoklesa: można się pozbyć panów bardzo wielu i to nieprzyjemnych”<sup>91</sup>.

Warto tu też podkreślić, iż bohater Platona nie jest ascetą. Jego słowa świadczą o tym, iż w młodości również miał problemy z „bogiem Erosem”. Nie jest też

<sup>86</sup> Por. *Symposion* 195b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957, 92: „a starość goni prędko, nieprawdaż? Do nas przynajmniej przychodzi prędej, niż potrzeba. Eros jej nienawidzi całą swoją istotą i omija ją z daleka, a przebywa z młodymi, bo i sam jest młody”.

<sup>87</sup> *Respublica* I 329a-b, tłum. Witwicki, s. 22.

<sup>88</sup> Por. tamże I 328d, tłum. Witwicki, s. 21: „im bardziej wiedznią inne przyjemności, cielesne, tym bardziej rosną pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową”.

<sup>89</sup> Tamże I 329b-c, tłum. Witwicki, s. 22.

<sup>90</sup> W. Witwicki (*Platona Państwo*, t. 1, s. 299 – komentarze) w komentarzu do tej wypowiedzi zauważa, iż: „Cytowane zdanie Sofoklesa każe się domyślać, że poeta wiele kiedyś cierpiał pod tyranią Erosa – dlatego niemoc płciowa wydaje mu się tak uroczą”.

<sup>91</sup> *Respublica* I 329c-d, tłum. Witwicki, s. 23.



filozofem, który do takich wniosków mógłby dojść na drodze poznania rozumowego. Posiada jednak sporą dozę zdroworozsądkowego myślenia, które prowadzi go do przekonania, że spokój „ducha” jest cenniejszy od rozterek „serca”.

O wiele poważniej brzmi skarga tych towarzyszy Kefalosa, którzy narzekają na złe traktowanie w domu; przypadek ich bowiem nie był odosobniony, lecz miał szersze tło społeczne. O tym, że starzy ludzie doby antycznej byli często pozbawieni środków materialnych i podstawowej pomocy oraz wegetowali na marginesie życia rodzinnego i społecznego, świadczą starożytni autorzy od czasów Homera<sup>92</sup>. Wymowne jest zwłaszcza świadectwo Diogenesa Laertiosa, podającego przykłady kilku starych filozofów, którzy z powodu braku odpowiednich warunków do życia popełnili samobójstwo<sup>93</sup>. Taka postawa nie jest jednak zgodna z duchem Platona, który powody, jakie kierowały wyżej wspomnianymi samobójcami, nazwałby błahymi<sup>94</sup>. Dlatego też jego Kefalos (reprezentujący tutaj stanowisko bardzo bliskie samemu autorowi) – ojciec rodziny, człowiek majątny i otoczony powszechnym szacunkiem – nie rozumie skarg rówieśników na złe traktowanie. Co więcej, winą za tę sytuację obarcza ich samych. Uważa, iż spokojna starość zależy nie tyle od zewnętrznych okoliczności – np. środków materialnych (na które zwraca uwagę Sokrates<sup>95</sup>), ile od charakteru człowieka (πρόπος των ἀνθρώπων) bowiem:

„Jak się człowiek trafi porządny i łagodny, to i starość mu tylko w miarę dokucza. A jak nie, to i starość [...] takiemu nieznośna i młodość”<sup>96</sup>.

Kolejnym warunkiem spokojnej starości, jaki (obok wstrzemięźliwości zmysłowej i dobrego charakteru) wymienia Kefalos, jest czyste sumienie, czyli takie, które niczego człowiekowi nie wyrzuca. Bohater platoński poświęca nieco uwagi związkowi tych dwóch jakości, tzn. czystego sumienia i spokojnej starości, które pozostają, jeśli tak rzec można, w stosunku wprost proporcjonalnym. Odsłania też kontekst, w którym relacja ta jest szczególnie wyraźna. Stwierdza mianowicie, iż to myśli o śmierci (która bardzo często staje się przedmiotem rozważań starych ludzi<sup>97</sup>), przywołują refleksję nad własnym

<sup>92</sup> Przykładem starca zepchniętego na margines życia społecznego jest np. ojciec Odyseusza Laertes.

<sup>93</sup> Byli to m.in. Stilpon, Speuzyp i Empedokles, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 120; IV 3; VIII 74.

<sup>94</sup> Por. poświęcony samobójczej śmierci Speuzypa epigramat Diogenesa Laertiosa – *Vitae philosophorum* IV 3, tłum. K. Leśniak, BKF, Warszawa 1968, 216: „Nie płynęła w nim krew Platowska, gdyż w przeciwnym razie nie byłby umarł, załamawszy się z tak błahej przyczyny”.

<sup>95</sup> Por. *Respublica* I 329d-e, tłum. Witwicki, s. 23: „Kefalosie, mam wrażenie, że wielu by się z tobą nie zgodziło, kiedy tak mówisz, tylko by uważali, że ty starość łatwo znosisz nie dzięki swojemu charakterowi, ale dlatego, że masz duży majątek. Powiadają, że bogatemu zawsze lżej pod niejednym względem”.

<sup>96</sup> Tamże 329d, tłum. Witwicki, s. 23.

<sup>97</sup> Według Platona, myśl o samej śmierci nie powinna wzbudzać strachu, ani wywoływać lęku, gdyż jest to akt naturalny, wyzwalający duszę z więzów ciała, a więc jako taki sam w sobie przyjemny, por. *Timaeus* 81c-d, tłum. Witwicki, s. 118.

postępowaniem, a w konsekwencji nad tym, co czeka duszę po oddzieleniu się od ciała: czy będzie to nagroda, czy kara<sup>98</sup>. Sam Kefalos nie wierzy co prawda w opowieści o Hadesie, które nazywa bajkami (μῦθοι περὶ τῶν Ἅιδου), ma jednak przeczucie, że śmierć nie kończy wszystkiego, i że to jak postępowało się tutaj na ziemi, będzie miało skutki w pośmiertnej egzystencji duszy<sup>99</sup>. Bohater Platona zauważa, iż podobne przeczucia mają wszyscy starzy ludzie, którzy bądź z niepokojem, bądź z nadzieją myślą o kresie ziemskiego życia:

„Wiec kto w swoim życiu znajdzie dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera i taki życie pędzi w złych przeczuciach. A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi i karmi jego starość”<sup>100</sup>.

Z wywodów Kefalosa wynika, iż to jak będziemy żyli na starość, stanowi nie tylko problem psychologiczny, ale także moralny. Spokojna starość jest bowiem uwieńczeniem dobrego życia, zgodnego z prawem ustanowionym przez bogów i ludzi, tj. zgodnego z zasadami sprawiedliwości i słuszności<sup>101</sup>. Na tę zależność Platon zwraca uwagę również w *Prawach*, gdzie powiada, że człowieka, który w całym swoim życiu umyślnie kłamał, tracąc stopniowo zaufanie innych ludzi, czeka samotna starość, bowiem:

„Z biegiem czasu poznają się na nich ludzie i ciężki zawsze okres starości przeżywać będą w zupełnym osamotnieniu i do końca swoich dni osierocone wieść będą życie, choćby żyli ich przyjaciele i ich dzieci”<sup>102</sup>.

## V. ROLA CZŁOWIEKA STAREGO W SPOŁECZEŃSTWIE

Platon chciał, by ludzie starzy brali czynny udział w życiu społecznym. Jednym z przejawów tej aktywności powinno być, według niego, nabywanie nowych umiejętności i nieustanne kształcenie się<sup>103</sup>. Troska o to, by mieli oni

<sup>98</sup> Platon podjął zagadnienie kar ustanawianych przez ludzi i bogów w *Gorgiaszu* (*Gorgias* 525b-c), gdzie stwierdza, iż celem ich jest uczynienie duszy lepszą oraz oczyszczenie jej z nieprawości. Natomiast losy duszy po śmierci i kar odbywanych w Tartarze przedstawił w formie mitu w *Fedonie* (*Phaedon* 113d-114c), por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. Zieliński, Lublin 2001, 228-233; W. Wilowski, *Starość, umieranie i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona*, w: *Tradycja i postęp: studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 51.

<sup>99</sup> Platon słowami Kefalosa formułuje zatem uniwersalną prawdę egzystencjalną, iż przeczucie zbliżającego się kresu zbliża człowieka do spraw eschatologicznych i religijnych.

<sup>100</sup> *Respublica* I 331a, tłum. Witwicki, s. 26.

<sup>101</sup> Dlatego też dalsza dyskusja pomiędzy Kefalosem i Sokratesem przeniesiona zostaje na płaszczyznę etyczną, której celem jest odpowiedź na pytanie: co to znaczy sprawiedliwość i sprawiedliwe postępowanie.

<sup>102</sup> *Leges* V 730c-d, tłum. Maykowska, s. 180.

<sup>103</sup> Przykładem są: stary Lizymach, który (zbudowany słowami Sokratesa) zamierza kształcić się

do tego warunki i mogli zajmować w państwie należne im miejsce, widoczna jest zwłaszcza w jego *Prawach*<sup>104</sup>. Ateńczyk cenił ludzi starych za rozsądek i rozwagę, wiedzę i mądrość<sup>105</sup>. Uważał, że dzięki tym przymiotom, w przeciwieństwie do młodych (którzy, co najwyżej posiadają je w znikomym stopniu), trudniej jest ich zwieść sztuką krasomówczą<sup>106</sup>. Dlatego też łatwiej jest im dochodzić prawdy i działać zgodnie z zasadami dobra. Platon nie antagonizował jednak nigdy starości i młodości. U młodszych doceniał zawsze zapał i energię, oraz twierdził, że podstawą właściwie funkcjonującego społeczeństwa i państwa jest umiejętne wykorzystanie atutów wszystkich grup wiekowych<sup>107</sup>. Zgodnie z tą zasadą w państwie idealnym Autor *Praw* powierza starcom następujące zadania: ochrony i przekazywania prastarej wiedzy, szukania prawdy, czyli filozofowania, sądzenia, tworzenia praw i rządzenia.

**1. Strażnicy starodawnej mądrości.** Wątek starodawnej mądrości pojawia się wielokrotnie w dialogach Platona. Autor nasz rozumie przez nią mīt lub stare opowiadanie fabularne (μῦθος). Na ogół jest ona przekazywana ustnie, rzadziej pisemnie (pojawiają się też inne formy, np. taniec, muzyka). Wśród tych, którzy ją przechowują i przekazują są starzy kapłani, śpiewacy, poeci, filozofowie, antenaci dawnych rodów, starzy piastuni i piastunki. Przywilej ten (a może obowiązek) należy się im właśnie z racji wieku, przywiązującego ich do dawnego słowa. Na ten naturalny związek starca i pradawnego słowa wskazuje Platon w *Prawach*, stwierdzając, iż starym chórzystom pozostaje „snucie opowieści o zacnych obyczajach w oparciu o boże orędzie (διὰ θεῖα φήμης καταλελείφθαι)”<sup>108</sup>.

nałd wraz z młodzieżą (*Laches* 201b) oraz sam Sokrates, uczący się mimo podeszłego wieku gry na kitarze u niejakiego Konnosy, nazywanego z tej racji nauczycielem starców (γεροντοδιδάσκαλος), por. *Euthydemus* 272c; zob. też *Euthydemus* 272b. Krytyczną wypowiedź o kształceniu się do późnej starości (co zalecał już Solon) znajdujemy w *Państwie*: „Nie trzeba wierzyć Solonowi, że starzejąc się, potrafi się ktoś wiele nauczyć – na pewno mniej, niż biegać – wszelkie zaś wielkie i liczne trudy są dla młodych” (*Respublica* VII 536d, tłum. Witwicki, s. 102); por. *Euthydemus* 293 b; *Amatores* 133c; Tosi, *Il pensiero greco*, s. 206-207.

<sup>104</sup> G. Minois (*Historia starości*, s. 69) uważa, iż na stanowisko to w dużej mierze wpływ miał wiek Platona, który dzieło to pisał, mając lat osiemdziesiąt.

<sup>105</sup> Pochwały te odnoszą się oczywiście do tych, którzy ani w dzieciństwie, ani w młodości nie zaniedbywali swojej edukacji, w myśl słów Solona, że trzeba „uczyć się pokąd się żyje, a nie myśleć, że starość sama rozum w ręku przyniesie” (*Lachnes* 188 b, tłum. Witwicki, s. 42); por. też *Leges* I 635a; XI 935c; *Epistula* VII 335b; Tosi, *Il pensiero greco*, s. 205.

<sup>106</sup> Por. *Theaetetus* 162d, tłum. Witwicki, s. 53: „Boś ty młody, kochany chłopcze, to zbyt łatwo ulegasz efektom krasomówczym”.

<sup>107</sup> Ukazuje to dobrze jedna z wypowiedzi w *Prawach*, w której starzy strażnicy państwa porównani są do umysłu, młodzi zaś do oczu; zob. *Leges* XI 964e-965a, tłum. Maykowska, s. 586: „Oni zaś, ci starcy, którzy w naszym porównaniu odgrywają rolę umysłu ze względu na niezwykłą potęgę i zasięg myśli ogarniającej rozliczne sprawy godne zastanowienia, radzić będą nad tym, co usłyszeli, i korzystać przy tych naradach z pomocy młodszych strażników”.

<sup>108</sup> *Leges* III 664c-d, tłum. Maykowska, s. 71; zob. wyżej n. 42.

Ich adresatami są zawsze ludzie młodszy, o czym z kolei wspomina tytułowy bohater *Protagoras*, który podczas dyskusji pyta swoich towarzyszy, czy ma ich „przekonywać posługując się przypowieściami, jak starszy młodszych [ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις], czy też przeprowadzać rozumowanie”<sup>109</sup>. Często przekazują ją swoim uczniom starzy mistrzowie, jak choćby poeta Simonides sofście Prodikosowi<sup>110</sup>, czy pradiadowie i dziadowie swoim wnukom. Jedną z takich starych opowieści, podawana z pokolenia na pokolenie przez najstarszego przedstawiciela rodu młodszemu członkowi, przytoczona została w *Timajosie*<sup>111</sup>. Opowiedział ją niegdyś Solonowi w mieście Sais stary egipski kapłan<sup>112</sup>. Od tej pory była przekazywana ustnie z pokolenia na pokolenie wśród krewnych ateńskiego prawodawcy aż do czasów Platona<sup>113</sup>.

Z tych przykładów widać, że opowiadania (mity) te faktycznie mają stary rodowód, sięgający odległych wieków<sup>114</sup>. Platon nadaje im wyjątkowy status: są one bowiem głoszone w oparciu o „boskie orędzie” (διὰ θεῖα φήμη) i stanowią „starodawną mądrością bożą” (σοφία θεῖα τις εἶναι πάλαι). Ze względu na przedmiot oraz cele filozof nasz zdaje się wyróżniać trzy ich typy, które umownie nazwać można: dydaktycznym, historycznym i filozoficznym.

Przedmiotem opowieści dydaktycznych, które służyć mają nauczaniu przez przykład, są sprawiedliwe i odważne czyny bogów, herosów oraz dawnych bohaterów. Ich ilustracje stanowią wspomniane eposy starych chórzystów, opowiadających „o zacnych czynach” (περὶ τῶν αὐτῶν ἡθῶν). Na ten rodzaj pośrednio zwraca uwagę również Sokrates w *Państwie* Platona, przestrzegając, by „starzy i staruszki” roztropnie dobierali przykłady, a zwłaszcza, by nie opowiadali dzieciom o zdarzeniach, w których mowa jest o nienawiści, zemście i tym podobnych zachowaniach, nawet jeśli dotyczą one bogów<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> *Protagoras* 320c, tłum. L. Regner: Platon, *Protagoras*, BKF, Warszawa 2004, 23.

<sup>110</sup> Por. tamże 340e-341a, tłum. Regner, s. 56: „Zaiste bowiem wydaje się Protagorasie, że mądrość Prodikosa jest starodawną mądrością bożą [σοφία θεῖα τις εἶναι πάλαι], pochodząca czy to od Simonidesa, czy jeszcze dawniejszą”.

<sup>111</sup> Por. *Timaeus* 20d-25d.

<sup>112</sup> O wyprawie Solona do Egiptu, którą odbył po dojściu do władzy tyrana Pizystrata piszą m.in. Herodot (*Historiae* I 30) i Diogenes Laertios (*Vitae philosophorum* I 50).

<sup>113</sup> Kolejne ogniwa stanowili m.in. Kritiasz Starszy – syn Dropidesa, Kallaischoros (nie wymieniony w dialogu) i Kritiasz Młodszy (ojciec Periklione, matki Platona). Genealogię tę przedstawia Diogenes Laertios, por. *Vitae philosophorum* III 1.

<sup>114</sup> W *Timajosie* na przykład różnica czasowa pomiędzy akcją dialogu, a opisaną podróżą Solona do Egiptu, wynosi ok. 250 lat, zaś same opowieści, które on usłyszał, są jeszcze starsze, gdyż dotyczą (wg *Timaeus* 22e) wydarzeń sprzed dziesięciu tysięcy lat.

<sup>115</sup> Por. *Respublica* II 378c-d, tłum. Witwicki, s. 112: „Jeśli mamy jakoś ludziom wpoić to przekonanie, że między obywatelami nigdy nie ma nienawiści wzajemnej i że to jest obraza boska, to lepiej mówić to już dzieciom – niech im to mówią starzy i staruszki. [...] A jak tam syn Herę skępował i jak ojciec rzucił Hefajstosem, kiedy ten matki chciał bronić, bo ją ojciec bił, i te walki bogów, które Homer opiewał, tych nie trzeba dopuszczać”

Natomiast przedmiotem opowieści historycznych są najdawniejsze dzieje człowieka, plemion i państw. Platonowi nie chodzi jednak o wydarzenia, o jakich uczą dziejopisarze, ale o mity przedstawiające pradzieje ludzkości. Przykładem jest przytoczona w *Timajosie* opowieść starego Egipcjanina o pierwszym człowieku Foroneusie, o potopie, o Deuklionie i Pyrrze (którzy z niego ocalali) oraz o pokoleniach pochodzących od nich; kończy ją historia ludu żyjącego na Atlantydzie (według kapłana egipskiego, protoplasty Hellenów)<sup>116</sup>. W jego zamyśle opowieści te mają pokazać, iż początki każdej, nawet młodej nacji, są znacznie starsze, niż się to wydaje. W konkluzji stary Egipcjanin wygłasza pochwałę prastarych dziejów i prastarych przodków, ganiąc Hellenów za ich nieznajomość:

„Solonie, Solonie, wy Grecy jesteście zawsze młodzi, a Grek stary w ogóle nie istnieje. [...] jesteście młodzi duszą, bo w niej nie macie złożonego żadnego poglądu, który by pochodził od starej tradycji, ani żadnej nauki wyblakłej przez czas”<sup>117</sup>.

Do trzeciego typu opowieści, nazwanych tutaj filozoficznymi, zaliczyć można m.in. mity kosmogoniczne i antropogoniczne, które w formie obrazowej przynoszą odpowiedź na pytanie: jak powstał świat, człowiek i jego kultura. Przykład takiego opowiadania, przedstawiającego mit o Prometeuszu, pojawia się w *Protagorasie*<sup>118</sup>. Znamienne jest, iż tytułowy bohater w swoim wykładzie używa go jako argumentu na równi z dowodem rozumowym. Świadczy to o wyjątkowości tego rodzaju opowiadania, które – według Platona – tak samo jak wiedza teoretyczna, zawierać może prawdę<sup>119</sup>, tyle że głęboko ukrytą poza warstwą fabularną<sup>120</sup>. W tym sensie można zatem mówić o ezoterycznym charakterze mitu filozoficznego<sup>121</sup>. Albowiem jego prawdziwe znaczenie poznać mogą jedynie nieliczni – jak np. filozofowie.

<sup>116</sup> Por. *Timaeus* 22b; 23c-25d.

<sup>117</sup> Tamże 22b-c, tłum. Siwek, s. 26-27; por. *Critias* 109e.

<sup>118</sup> Por. *Protagoras* 320c-322d.

<sup>119</sup> Na ten temat por. J. Lewandowicz, *Relacja pojęć λόγος – μῦθος w pismach Platona*, RH 44 (1996) z. 3, 81-92.

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>121</sup> Znamiona takie, według Platona, nosi przede wszystkim „starodawna mądrość sofistyczna” (przez to pojęcie Platon rozumie tutaj prawdopodobnie wiedzę teozoficzną), bowiem każdy, kto ją posiadał ukrywał ją za swoją sztuką: poezją, misteriami i wyrocznią, a nawet muzyką i gimnastyką, por. *Protagoras* 316d-e, tłum. Regner, s. 16-17: „Ja zaś mówię, że umiejętność sofistyczna jest starodawna, lecz mężowie, którzy ją niegdyś uprawiali, obawiając się nienawiści z jej powodu, stwarzali pozory i ukrywali ją, jedni za poezją, jak Homer czy Hezjod i Simonies, inni zaś za wtajemniczeniami w misteria i wyrocznie, jak czciciele Orfeusza i Muzajosa, niektórzy zaś, widząc, nawet za gimnastyką, jak Ikkos z Tarentu oraz ten jeszcze dzisiaj żyjący, od nikogo nie gorszy sofista, Herodikos z Selymbrii, uprzednio Megarejczyk. Z muzyki uczynił sobie pozór wasz Agatokles, który był wielkim sofistą, a także Pytokleides z Keos i wielu innych”.

Każdy z wyżej wymienionych typów opowieści stanowi cenne źródło prawd dydaktycznych, filozoficznych i kulturowych. To, że przechowują je w swojej pamięci właśnie starcy, jest dla Platona czymś oczywistym: tylko oni bowiem potrafią docenić jej wartość. Do tego grona należą również starzy filozofowie, którym autor nasz wyznaczył w swoim państwie jeszcze inne zadania.

**2. Filozofowie.** Występujący w platońskich dialogach filozofowie, to przede wszystkim ludzie starzy albo bardzo starzy. Obraz jednak filozofa-starca, jaki ukazują nam owe utwory, to nie tylko topos literacki, ale również odbicie ateńskiej rzeczywistości, gdyż przedstawione przez Ateńczyka osoby, to postacie historyczne<sup>122</sup>. W jego dialogach, które powstały przed *Państwem*, pojawiają się przedstawiciele różnych szkół. Są to m.in. Prodikos, Protagoras i Gorgiasz – sofisci, Sokrates i Kriton – sokratycy, a także wuj Platona Kritiasz Młodszy, którego poglądy nie są bliżej znane. O ich wieku świadczyć zaś może nie tylko chronologia wydarzeń<sup>123</sup>, ale również ich własne wypowiedzi<sup>124</sup>. Wyżej wymienieni filozofowie, to aktywna grupa mędrców, biorąca czynny udział w biesiadach i dysputach filozoficznych. W ich otoczeniu widzimy też ludzi młodszych, uczniów Sokratesa: Teajteta, Lizysa, Eutyfrona oraz Fedona<sup>125</sup>. Towarzyszą oni swojemu mistrzowi, słuchają jego słów i odpowiadają na jego pytania<sup>126</sup>. Pojawia się zatem kolejny topos, stanowiący zarazem kalkę rzeczywistości: stary filozof-mistrz i młodszy uczeń.

Dopiero jednak w *Państwie* Platon zaczął się zastanawiać nad tym, w jakim wieku powinno się zajmować filozofią. Kwestię tę podniósł na tle proponowanego przez siebie programu edukacji, w którym dziedzina ta stanowiłaby zwieńczenie całej dotychczasowej nauki. W rezultacie dochodzi do wniosku,

<sup>122</sup> O wieku filozofów świadczyć też może długość życia. Według Diogenesa Laertiosa, średni wiek filozofów mieścił się w przedziale 7-80 lat. Doksograf nasz wymienia nadto dziewięciu z nich, którzy zmarli mając ukończony 90. rok życia oraz dwóch – Demokryta i Gorgiasza – którzy żyli ponad 100 lat. Diogenes pisze też o sześciu, którzy zmarli „w podeszłym wieku” oraz o jednym, który dożył „późnej starości”, por. Minois, *Historia starości*, s. 64-65.

<sup>123</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 20, II 31. 60. 105. 121; III 36 (Kriton); II 24; III 1 (Kritiasz Młodszy); II 49. 63; III 52; V 25; VI 1; VIII 58 (Gorgiasz); III 37. 52. 57; V 88; IX 42, 50-56; X 8 (Protagoras); IX 50 (Prodikos); II 18-47 i nn. (Sokrates).

<sup>124</sup> Tak mówi np. Sokrates o sobie i Kritonie: „my, ludzie w tym wieku, starcy” (*Crito* 49a-b, tłum. W. Witwicki: *Platona Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, Warszawa 1958, 170).

<sup>125</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 29 (Teajteta, Lyzis, Eutyfron); I 19; II 31. 47. 64. 76. 85. 105. 107. 125. 126; VI 19 (Fedon).

<sup>126</sup> Diogenes Laertios przekazuje nam nich taką relację (*Vitae philosophorum* II 29, tłum. I. Krońska, s. 92-93): „Miał [Sokrates – A.Z.] równy talent do zachęcania, jak i do odradzania. Z Teajtetem na przykład tak potrafił rozmawiać na temat wiedzy, że młodzieniec wyszedł z tej rozmowy – jak mówi Platon – pełen entuzjazmu. A znowu spotkawszy Eutyfrona, który już miał własnemu ojcu wytoczyć proces o zabicie cudzoziemca, tak z nim rozmawiał na temat pobożności, że skłonił go do poniesienia oskarżenia. Lyzis pod wpływem jego nauki, wzywającej do życia cnotliwego, stał się człowiekiem wysoce moralnym”.



iz filozofia jest dla ludzi dojrzałych, zaś wiekiem odpowiednim do jej rozpoczęcia, jest 50. rok życia<sup>127</sup>. Postulat ten implikuje zmianę struktur wiekowych w filozoficznych szkołach, w których odtąd, obok starego mistrza, pojawiałby się nie młody, ale bardzo dojrzały uczeń. Swój postulat formułuje przeciwko tym, którzy zaczynają się zajmować filozofią w zbyt młodym wieku. Uważa bowiem, iż „filozofowanie” stanowi dla nich jedynie zabawę, a nie drogę szlachetnego poszukiwania prawdy, co szkodzi też samej dyscyplinie<sup>128</sup>. Zauważa mianowicie, że osoby takie:

„Kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnej, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko na to, żeby się sprzeciwić, i naśladować tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać swoją myślą najbliższe otoczenie. [...] A jak im się często udaje zbić kogoś innego, a ktoś inny często ich stanowisko zbija, wtedy bardzo skrajnie i prędko wpadają w to, że nie uznają żadnego ze swoich poprzednich poglądów. I stąd inni zaczynają źle mówić o nich i o tej całej filozofii”<sup>129</sup>.

Ateńczyk tłumaczy, iż ludzie starsi są bardziej powściągliwi, trudniej ulegają złym wpływom, chętniej skłaniają się ku dobru, i tym, którzy go poszukują, a w poszukiwaniach tych są bardziej stali:

„A starszy człowiek [...] raczej nie zechce się bawić w takie głupstwa i raczej będzie naśladował tego, który pragnie wymiany myśli i rozpatrzenia prawdy, a nie tego, co dla zabawy i z żartów zajmuje przeciwne stanowisko, będzie i sam bardziej umiarkowany i dla swojego zajęcia większy szacunek zyska, zamiast większej niesławy”<sup>130</sup>.

Ci, pisze dalej Platon, którzy podejmują trud filozoficznych poszukiwań, nie powinni w nich „ustawać” do końca swojego życia<sup>131</sup>. Przedmiotem zaś jest to „co jest zawsze takie same pod każdym względem”<sup>132</sup>, czyli „samo dobro” (τὸ ἀγαθὸν αὐτό), które staje się pierwowzorem: „by ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych i u siebie samego”<sup>133</sup>. Ateńczyk wskazuje zatem nie tylko sam cel poszukiwań, ale również ich praktyczne konsekwencje. Filozofowie poznając dobro, po pierwsze, starają się wprowadzać je w życie

<sup>127</sup> Por. *Respublica* VII 540a, tłum. Witwicki, s. 109.

<sup>128</sup> Władysław Witwicki w komentarzu (*Platona Państwo*, t. 2, s. 267 – komentarze) sugeruje, iż Platon odnosi to do ludzi bez talentu, którzy zajmują się filozofią. Odpowiedź na pytanie o przyczyny tej sytuacji znajdujemy w *Eutydemie* (*Euthydemus* 304 c), w którym Platon krytykuje sofistów, za pobieranie opłat za swoją naukę oraz przyjmowanie wszystkich chętnych, niezależnie od wieku, charakteru i uzdolnień.

<sup>129</sup> *Respublica* VII 539b-c, tłum. Witwicki, t. 2, s. 107-108.

<sup>130</sup> Tamże VII 539c-d, tłum. Witwicki, t. 2, s. 108.

<sup>131</sup> Por. tamże VII 540b.

<sup>132</sup> Tamże VI 484b, tłum. Witwicki, s. 7.

<sup>133</sup> Por. tamże VII 540a.

własnym i publicznym, po drugie, uczą tego następne pokolenia<sup>134</sup>. Stąd kolejny postulat, by mężowie zajmujący stanowiska państwowe, zwłaszcza prawodawcy i władcy, byli filozofami<sup>135</sup>. Platon kończy swoją wypowiedź pochwałą filozofów, którzy z racji swoich zasług dla społeczeństwa i państwa, po śmierci powinni być czczeni niemal jak bogowie:

„Pomniki im postawi państwo swoim kosztem i ofiary będzie składało, jeśli to Pytia zatwierdzi – tak jak bogom, a jeśli nie, to jako ludziom szczęśliwym, którzy coś boskiego mieli w sobie”<sup>136</sup>.

**3. Sędziowie.** Wśród instytucji publicznych, w których powinni pracować starzy ludzie, Platon wymienia sądy, choć nie wypowiada się jednoznacznie, że muszą oni być filozofami. Opinię o wieku sędziów wyraża w swoim *Państwie*, gdzie stwierdza, iż jedynie starzy obywatele mogą wydawać sprawiedliwe wyroki<sup>137</sup>. Wniosek ten poprzedza analizą warunków, jakie powinien spełniać dobry sędzia. Jego zdaniem, musi to być człowiek dobry z natury, czyli taki, który posiada „dobrą duszę” (ψυχὴν ἀγαθὴν)<sup>138</sup>. Dodaje jednakże, iż ta naturalna inklinacja do dobra, chociaż stanowi warunek konieczny, nie jest wystarczająca. Ważne jest bowiem odpowiednie wychowanie dziecka, a następnie młodzieńca (przyszłego sędziego). Ateńczyk stwierdza, iż taki chłopiec (czy młodzieniec) nie może przebywać z ludźmi o złych skłonnościach, bowiem ich przykład mógłby wypaczyć jego młody charakter:

„Nie powinna się [taka dusza – A.Z.] stykać ani mieć do czynienia ze złymi charakterami za młodu, aby jej nie plamiły; ona musi być piękna i dobra [εἰ μέλλει καλὴ ἀγαθὴ], jeśli ma prawo sądzić o tym, co sprawiedliwe”<sup>139</sup>.

Następnie filozof nasz dowodzi, iż zdolność oceny rzeczy złych uzyskuje się nie poprzez czynienie zła (czyli wiedzę praktyczną), ale dzięki wiadomościom na temat tego, co złe<sup>140</sup>. Punktem odniesienia jest dla niego praktyczne doświadczanie dobra (poprzez dobre czyny) oraz teoretyczna wiedza o nim, umożliwiająca obiektywny osąd rzeczy<sup>141</sup>. A skoro wiedzę taką, jak wspomniano wyżej,

<sup>134</sup> Por. tamże VII 540b, tłum. Witwicki, s. 109: „I tak będą zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych”.

<sup>135</sup> Por. tamże VII 540a-b; VI 484b.

<sup>136</sup> Tamże VII 540b-c, tłum. Witwicki, s. 109; por. *Protagoras* 315e-316a.

<sup>137</sup> Por. tamże III 409b-d.

<sup>138</sup> Por. tamże III 409c.

<sup>139</sup> Tamże III 409a, tłum. Witwicki, s. 165.

<sup>140</sup> Platon pogląd ten wygłasza wbrew przyjętej przez siebie teorii, iż umiejętności w danej dziedzinie zdobywa się poprzez praktykę.

<sup>141</sup> Jednakże w późniejszych latach Platon zmuszony był stanowisko to uściślić, osobiste bowiem doświadczenia przekonały go, że najlepsza znajomość filozofii nie zawsze stanowi dostateczną ochronę przed oszustami, jeśli nie idą za tym rozważa i namysł. Przykładem są Erastos i Keryskos, adresaci VI *Listu* (*Epistula* VI 222d, tłum. M. Maykowska: Platon, *Listy*, BKF, Warszawa

zdobywa się podczas długoletnich lat nauki, to nie może dziwić przekonanie, iż jedynie wśród osób starszych znajdują się odpowiedni kandydaci na sędziów. Sam Platon zdecydowanie wyklucza zatem od tego ludzi młodych, gdyż ci nie mają jeszcze ukształtowanego charakteru, ani doświadczenia:

„Dlatego przyzwoici chłopcy wydają się prostoduszni i łatwo ich niegodziwcy wywodzą w pole, bo oni nie mają w sobie samych przykładów na postawy duchowe, podobne jak u chłopców złych. [...] Dlatego nie młodym, ale starcem powinien być dobry sędzia: takim, co to się późno nauczył, jak wygląda niesprawiedliwość. Nie przez to, ażeby wiedział własną, schowaną we własnej duszy, ale przez to, że spostrzegł cudzą w drugich i długi czas usilnie się uczył rozpoznawać istotę zła, posługując się wiedzą, a nie osobistym doświadczeniem”<sup>142</sup>.

W *Prawach*, w których Platon szczegółowo omawia procedury powoływania sądów, pogląd przedstawiony w *Państwie* został znacznie skorygowany. Ateńczyk uzależnił przede wszystkim wybór sędziego nie tyle od wieku kandydata, co od jego wiedzy (doświadczenia) przydatnej w osądzie określonego typu sprawy<sup>143</sup>. Wyraźnie sformułowane wymaganie ukończenia 60. roku życia odnosi się jedynie do sędziów sądu rodzinnego, ale z zastrzeżeniem, iż i oni sami muszą posiadać rodzinę<sup>144</sup>. Natomiast w niektórych rodzajach sądów wiek sędziego musiał być nawet niższy z przyczyn formalnych, przykładem czego były sądy wojskowe, których członkami, według Ateńczyka, powinni być żołnierze, a więc mężczyźni nie mający jeszcze ukończonych 60 lat<sup>145</sup>.

**4. Prawodawcy i władcy.** Ostatnia grupa starców, która pojawia się w życiu społecznym i politycznym w państwie Platona, to twórcy praw oraz kierujący państwami<sup>146</sup>. O ich dojrzałym wieku (tak jak w przypadku sędziów) decyduje przede wszystkim wymóg posiadania wiedzy o tym, co dobre i sprawiedliwe, który powinien obowiązywać bezwzględnie. Najlepszymi kandydatami na te stanowiska byłiby oczywiście filozofowie, chociaż Platon doskonale zdawał sobie sprawę, iż w rzeczywistości warunek ten rzadko może być spełniony.

---

1987, 22): „Co zaś do Erastosa i Koryskosa, z całą ich mądrością, obejmującą wiedzę o ideach, nie dostaje im, twierdząc, chociaż są już starzy, mądrości chronienia się przed podłymi i nieprawymi ludźmi, i jakiejś jakby siły obronnej”.

<sup>142</sup> *Respublica* III 419a-c, tłum. Witwicki, s. 165-166.

<sup>143</sup> Platon wymienia m.in. sądy: rozjemcze, obszarów wiejskich, falg, żołnierskie, cywilne, polityczne, uprawniające do wydawania wyroków śmierci, por. *Respublica* VI 767b; XII 956b; VI 762a; VI 766e; XII 943a; VI 761e; VI 767e; VI 768b; XII 957a; VI 778d; IX 855c; IX 856e; XII 948a.

<sup>144</sup> Por. wyżej n. 44.

<sup>145</sup> Por. *Leges* XII 943a-b.

<sup>146</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 69.

O prawodawcach wypowiada się zarówno w *Prawach*<sup>147</sup>, jak i w swoich listach. W VII *Liście*, skierowanym do krewnych i przyjaciół Diona<sup>148</sup>, pisze nie tylko o wieku osób tworzących prawa, ale także określa dodatkowe warunki, które powinno się zapewnić prawodawcom. Radzi m.in., by byli to ludzie najzaciejsi, by posiadali rodziny i zabezpieczenie majątkowe, i by pracowali nad tym poza granicami państwa<sup>149</sup>; ich zaś liczba powinna być proporcjonalna do liczby obywateli:

„Muszą, jeśli tylko myślą o ratunku dla państwa, sami w swoim gronie wybrać spośród Greków mężów, o których wiedzą, że są najzaciejsi. Niechaj to będą przede wszystkim ludzie starsi, mający w domu dzieci i żony, i mogący się powołać na możliwie najliczniejszy zastęp przodków dzielnych i zasłużonych, oraz niech mają wszyscy dostateczne zabezpieczenie majątkowe – co do liczby, to dla państwa o dziesięciu tysiącach mieszkańców wystarczy ich pięćdziesięciu”<sup>150</sup>.

Platon uważa, że ustanowionych praw nie powinno się krytykować. W *Prawach* jego Ateńczyk z uznaniem mówi do Kleiniasa o zwyczajach spartańskich, które zabraniały tego ludziom młodym. Przyznaje jednak, iż w majątkowym wypadku może to zrobić starzec, ale tylko wobec starszych, nigdy zaś młodszych:

„Jedno bowiem z najpiękniejszych bodaj wśród waszych należycie ustanowionych praw zakazuje młodym dociekać, co w waszym prawodawstwie jest właściwe, a co niewłaściwe. [...] Starze, jeśliby miał pod tym względem jakieś wątpliwości, powinien z przełożonym się porozumieć albo z którymś z rówieśników, tak jednak, żeby nikt z młodszych nie był obecny przy ich rozmowie”<sup>151</sup>

Funkcje prawodawcy i władcy nie muszą się wykluczać. Sugerować to mogą słowa Platona, pochodzące z dalszej części przytoczonego wyżej VII *Listu*, stwierdzające, że prawodawcy mogą ustanawiać prawa nawet za cenę największych zaszczytów<sup>152</sup>. Kwestia dobrego i sprawiedliwego władcy zajmowała Platona szczególnie, zwłaszcza w ostatnich latach życia. Na temat jego wieku wypowiadał się w *Państwie*, w *Prawach* i *Listach*. Formułując swoje stanowisko, odwoływał się do praw usankcjonowanych tradycją i zdrowym rozsądkiem. W *Państwie*, na pytanie: kto powinien rządzić?, odpowiada, „że ci, co rządzą, powinni być starsi, a rządzeni młodszy”<sup>153</sup>. Uzasadniając to

<sup>147</sup> Por. *Leges* III 690a-c.

<sup>148</sup> Dion był synem Hipparynosa, szwagrem Dionizjosa – tyrana syrakusańskiego – oraz uczniem i przyjacielem Platona. Wygnany z państwa przez Dionizjosa Młodszego, został zamordowany w 354 r. prz. Chr., por. M. Maykowska, *Wstęp*, w: Platon, *Listy*, s. XXIX-LIII.

<sup>149</sup> Być może Platonowi chodziło tutaj o zapewnienie twórcom praw jak największej niezależności.

<sup>150</sup> *Epistula* VII 337b-c, tłum. Maykowska, s. 44.

<sup>151</sup> *Leges* I 634d-e, tłum. Maykowska, s. 20.

<sup>152</sup> Por. *Epistula* VII 337c.

<sup>153</sup> *Respublica* III 412b-c, tłum. Witwicki, s. 171.

stanowisko zwraca uwagę, że ludzie starsi są cierpliwszi, bardziej odporni psychicznie i posiadają większe doświadczenie:

„Nie ma człowieka, który byłby zdolny, gdy jest młody i przed nikim nie odpowiedzialny, wytrzymać brzemień najważniejszej władzy nad ludźmi”<sup>154</sup>.

Do pytania tego powraca jeszcze raz w *Prawach*, gdzie zastanawia się nad tym, „co uprawnia jednych do rządzenia a innych do słuchania”<sup>155</sup>. W odpowiedzi wymienia siedem typów władz wynikających „z konieczności rzeczy”. Wśród nich jest też władza starszych nad młodszymi<sup>156</sup>, obok władzy: rodziców nad dziećmi, szlachetnie urodzonych nad ludźmi niskiego pochodzenia, panów nad niewolnikami, silniejszych nad słabszymi, rozumnych nad nie posiadającymi rozumu oraz tych, którzy otrzymali ją w wyniku losowania nad pozostałymi<sup>157</sup>. Do tych 7 władz należałoby dołączyć, wspominaną już jako postulat, władzę filozofów (nad tymi, którzy nie są filozofami). O tym, że tylko ci ludzie, którzy poznali dobro samo w sobie, miłują naprawdę sprawiedliwość (a więc mogą być dobrymi władcami) przekonał się Platon w ostatnim już okresie swego życia, kiedy jako 60. letni człowiek wyjechał w 367 r. do Syrakuz na dwór młodego i ambitnego tyrana Dionizjosa Młodszego, stając się mimowolnym uczestnikiem intryg władcy<sup>158</sup>.

## VI. OPIEKA SOCJALNA I PRAWNA

Jednym z ważniejszych zagadnień, jakie Platon podjął w związku z problematyką starości, jest opieka prawna i socjalna nad ludźmi starymi. W piśmiennictwie greckim kwestie te (w takim zakresie) pojawiły się po raz pierwszy za czasów Solona, który moralnej powinności troski o starych rodziców nadał postać obowiązku, a w przypadku jego nie wypełnienia, ustanowił konsekwencje prawne<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> *Leges* III 691c-d, tłum. Maykowska, s. 117.

<sup>155</sup> *Leges* III 690a, tłum. Maykowska, s. 114.

<sup>156</sup> Platon powiada (*Leges* III 690a, tłum. Maykowska, s. 114), iż „koniecznym jest ażeby starsi rzadzili, a młodszy słuchali”.

<sup>157</sup> Por. *Leges* III 690a-c, tłum. Maykowska, s. 114-115. J. Grzybowski (*Platoński ideał polityczny – niebezpieczna utopia czy wzniosły mit?*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3:2003, 104-105) formułuje je w postaci następujących aksjomatów: (1) rodzice muszą kierować dziećmi, (2) ten kto jest szlachetny, musi kierować nieszlachetnym, (3) stary musi kierować młodym, (4) panowie muszą kierować niewolnikami, (5) lepszy musi kierować gorszym, (6) ludzie myślący muszą kierować ignorantami, (7) człowiek wybrany losowo musi kierować tym, który nie został wybrany.

<sup>158</sup> O pobycie Platona na dworze syrakuzkańskim pisze M. Maykowska (*Wstęp*, w: Platon, *Listy*, s. XLVI-LIII).

<sup>159</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 55, tłum. B. Kupis, s. 38: „Od niego [Solona] pochodzą następujące anakomite prawa: Kto nie łoży na utrzymanie swoich rodziców, ma być pozbawiony praw obywatelskich. Podobnie ten, kto roztrwonil ojcowiznę”.

Platon problematyką praw ludzi starszych zajmuje się przede wszystkim w swoich *Prawach*<sup>160</sup>. Nie relacjonuje w nich jednak aktualnego stanu rzeczy, ale ukazuje, jak w jego idealnym państwie powinni być traktowani ludzie starzy. U podstaw tych wypowiedzi znajduje się przekonanie o wyjątkowym (niemal sakralnym) statusie starca i staruszki, które przynosi jednocześnie odpowiedź: „dlaczego powinniśmy szanować starszych?”. Nasz filozof stwierdza bowiem, iż ludzie starzy, których nazywa żywymi posągami, są szczególnie mili bogom<sup>161</sup>. Wyprowadza z tego wniosek że, mogą oni wypraszać łaski dla dobrych i życzliwych opiekunów, zaś na złych ściągać kary. Jest to poważny argument, który nasz Ateńczyk poddaje pod rozwagę dorosłym dzieciom:

„Każdy rozumny człowiek lęka się przeto modlitwy rodziców i ich nie lekceważy, wierząc, że wiele z nich spełniło się już w wielu wypadkach. Wobec takiego stanu rzeczy prawdziwym darem losu jest dla zacnych ludzi, gdy starzy ich ojcowie żyją wśród nich najdłużej, jak to jest możliwe w granicach ludzkiego życia, i wielkim jest dla nich zmartwieniem, gdy opuszczają ich za wcześnie, dla złych natomiast groźna jest ich obecność”<sup>162</sup>.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że decydujący wpływ na stanowisko naszego filozofa miały pierwszorzędnie względy egoistyczne, drugorzędnie zaś moralne i religijne<sup>163</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że Platon nie tylko zachęca, by szanować ludzi starszych, ale także zalecenie to przedstawia w postaci normy wynikającej z ustanowionego prawa:

„Niechżeż więc każdy okazuje swoim rodzicom wszystkie dowody czci nakazane przez prawo i weźmie sobie do serca to, co teraz mówimy”<sup>164</sup>.

Inna z wypowiedzi ukazuje powszechny i bezwzględny charakter owej normy. Platon bowiem uważa, iż nakaz okazywania szacunku osobie starszej ma obowiązywać każdego obywatela (mężczyznę i kobietę) młodszego od niej o pokolenie (okres 20 lat) i to niezależnie od okoliczności:

„Każdy więc mąż, każde dziecko i każda niewiasta pamiętać muszą zawsze o tym, że człowiek starszy zasługuje na daleko większy szacunek niż młody, zarówno w oczach bogów, jak też i ludzi, którzy chcą życie przeżyć bezpiecznie i szczęśliwie. Zniewaga wyrządzona w państwie starszemu przez młodszego to widok haniebny zaiste i nienawistny bogu. Młodzieniec, jeśli uderzony zostanie przez starszego człowieka, powściągnąć powinien swe oburzenie

<sup>160</sup> Na ten temat por. Dembińska, *Szanuj wiek starszy*, s. 248-289.

<sup>161</sup> Por. *Leges* XI 931e, tłum. Maykowska, s. 524: „Te pochylone, wątle postacie to cudowne święte posagi, świętsze zaiste niż martwe wizerunki bóstw”.

<sup>162</sup> Tamże XI 931e-932a, tłum. Maykowska, s. 524-525.

<sup>163</sup> Na ten aspekt argumentacji Platona zwraca przede wszystkim uwagę D. Dembińska (*Szanuj podeszły wiek*, s. 286): „Ta troska o starszych brała się niewątpliwie z żywionej dla nich czci, z przekonania, że znajdują się oni pod specjalną opieką bogów”.

<sup>164</sup> *Leges* XI 932a, tłum. Maykowska, s. 525.



i znieść tę zniewagę spokojnie, taką samą w ten sposób sobie zaskarbia na starość. Postanowimy więc, że każdy u nas okazywać będzie szacunek starszemu człowiekowi w czynach i słowach. Męża czy niewiastę starszych od siebie o lat dwadzieścia czcić będzie jak ojca czy matkę i pilnować się bardzo, ażeby nie uchybić im nigdy, i wobec wszystkich w ogóle, którzy są w tym wieku, że mogliby spłodzić go czy urodzić, powstrzymywać się musi od jakiegokolwiek zniewagi ze względu na bóstwa opiekuńcze urodzin.”<sup>165</sup>

Dla obywateli, którzy znieważają starszych oraz dla dzieci, które nie troszczą się odpowiednio o swoich starych rodziców, Platon przewidywał surowe kary:

„Gdy ktoś w naszym państwie nie będzie o swoich rodziców dbać tak, jak powinien i o spełnienie ich wszystkich życzeń troszczyć się bardziej niż o potrzeby swych synów [...] wtedy ten, kto pozbawiony jest w jego domu dostatecznej opieki, powiadomi o swoim położeniu, osobiście lub przez kogoś innego trzech najstarszych strażników praw i trzy niewiasty, które mają zaleconą pieczę nad małżeństwami. Ich obowiązkiem będzie zająć się tą sprawą i ukarać winnych. Młodszych, którzy nie mają skończonych trzydziestu lat, ukarze chłostą i więzieniem. Kobiety dłużej o lat dziesięć podlegać będą tej samej karze. Tego zaś, kto przekroczywszy ten wiek, nie miał względów dla swoich rodziców albo źle się z nimi obchodził, postawią przed sądem [...]. Gdy zostanie uznany za winnego, sąd określi, jaką ma zapłacić grzywnę lub jaką ponieść karę, i nie będzie tak ciężkiej kary ani tak wysokiej grzywny, której by sędziowie nie mogli na niego nałożyć. Jeśli pokrzywdzony z takich czy innych powodów nie ma możliwości sam powiadomić władz, w jakim znajduje się położeniu, każdy wolny obywatel, który wie, co go spotyka, obowiązany jest donieść im o tym; gdy tego nie uczyni, uchodzić będzie za podłego człowieka i każdy, kto zechce, będzie w prawie pociągnąć go do odpowiedzialności jako winnego wyrządzenia krzywdy”<sup>166</sup>.

W państwie Platona ludzie starzy zachowują nadto pełnię praw publicznych (zajmując ważne urzędy państwowe) i majątkowych. Pierwsza księga *Państwa* ukazuje nam piękny obraz wspomnianego już starca Kefalosa, który roztropnie zarządza majątkiem rodzinnym, a przy jego podziale kieruje się zasadami sprawiedliwości<sup>167</sup>. Platon dopuszcza odstępstwo od tej reguły, ale tylko w jednym przypadku: gdy wiek zmąci umysł starca, na skutek czego będzie on działał w sposób niezgodny z interesami rodziny (rodu), trwoniąc na skutek złych decyzji majątek swój i swoich dzieci. Wówczas to syn może udać się do najstarszych strażników praw i im przedstawić stan ojca. Ci zaś, po dokładnym zbadaniu sprawy powiedzą mu, czy może się udać do sądu z wnioskiem o uznanie ojca za niepoczytalnego (ubezwłasnowolnienie), czy też ma tego

<sup>165</sup> Tamże IX 879b-d, tłum. Maykowska, s. 430-431; por. tamże XI 931e.

<sup>166</sup> Tamże XI 932b-d, tłum. Maykowska, s. 525-526.

<sup>167</sup> Por. *Respublica* I 330b.

zaniechać. Jeśli jednak uznają, iż należy to uczynić, to sami będą świadkami syna i rzecznikami sprawy przed sądem. Platon stwierdza na koniec:

„Starzec, który przez sąd uznany został za niepoczytalnego, nie będzie już mógł zajmować się i zarządzać swym majątkiem w najmniejszym nawet zakresie i do końca życia przebywać będzie w domu bez prawa głosu, tak jakby był dzieckiem”<sup>168</sup>.

Ateńczyk nasz zatroszczył się również w swoich *Prawach* o ubogich starców, których siły i zdrowie nadwątłone zostały w okresie długoletniej pracy na rzecz państwa. Uznał, iż obowiązkiem społeczeństwa idealnego, jest teraz troska o wygodę, wypoczynek oraz kondycję zdrowotną takich osób. Jednym z pomysłów na realizację tego celu jest, przedstawiona w VI księdze *Praw*, wizja miejscowości z kąpieliskami i placami sportowymi, gdzie pod opieką młodzieży odpoczywać będą i regenerować siły starsuszkowie:

„W takich to miejscach urządzić będą ci młodzi strażnicy boiska dla siebie oraz dla starszych, z gorącymi kąpielami dla ludzi w poważnym wieku, i przygotowywać zapas chrustu i suchego drewna na opał, ażeby wycieńczeni chorobą i sterani ciężką pracą w polu znajdowali tam ulgę i życzliwe przyjęcie podczas swego pobytu, który może być dla nich o wiele korzystniejszy niż kuracja u jakiegoś niezbyt mądrego lekarza”<sup>169</sup>.

\*\*\*

W dialogach Platona znajdujemy rozproszone w licznych miejscach bardzo różne wypowiedzi o starości. Niekiedy są to pojedyncze zdania o charakterze dygresji (np. *Laches* 189c, *Symposion* 195b), innym razem dłuższe wywody (np. *Timaeus* 81a-d). Wszystkie one jednak tworzą bardzo spójną naukę, która zdumiewa niespotykaną w tamtych czasach rozległością problematyki – żaden bowiem pisarz starożytny tak szeroko nie potraktował tego tematu – oraz nowoczesnością i uniwersalnością wizji. Filozof nasz dotknął niemal wszystkich aspektów starości: biologicznego, psychologiczno-etycznego, społecznego i socjalno-prawnego. Łączy je wspólna im wszystkim filozofia człowieka, który jest pojęty dualistycznie, a w swoich działaniach skierowany jest na prawdę i dobro.

Czym tedy dla Platona jest starość? W każdym wymiarze jest ona ostatnim etapem życia. Rozpatrywana w *Timajosie* na poziomie biologicznym, jest fazą, w której powoli tracą swoją aktywność wszystkie organy, aż do powolnego ich obumarcia, wyzwalającego duszę z więzów cielesnych. Filozof nasz

<sup>168</sup> *Leges* XI 929e, tłum. Maykowska, s. 520; por. *Epistula* VII 331c, tłum. Maykowska, s. 35: „Ojca zaś i matkę nie godzi się, zdaniem moim, przymuszać do czegokolwiek, chyba, że nie są przy zdrowych zmysłach”

<sup>169</sup> Tamże VI 761c-d, tłum. Maykowska, s. 230.

mechanizmy tego procesu odsłania już na poziomie podstawowej jednostki materii, jaką jest trójkąt. Takie podejście jest tym bardziej godne uwagi, że pojawia się ono u autora, który, nie będąc przyrodoznawcą, podjął tę kwestię na gruncie kosmologii, dając przy tym odpowiedź na miarę współczesnego przyrodoznawstwa.

W wymiarze egzystencjalnym (psychologiczno-etycznym) starość jest dla Platona spełnieniem całego dotychczasowego życia. W *Państwie* pokazał on dwa jej oblicza: starość spokojną, nawet szczęśliwą (jakiej, według Hippiasza, zdaje się pragnąć każdy Grek) i starość pełną niepokojów (lęków), nieszczęśliwą; w *Prawach* pojawia się też wizja samotnej starości. Pierwsza jest rezultatem sprawiedliwego życia, zgodnego z zasadami dobra, druga konsekwencją ciągłego ich łamania.

Według Platona, starość jest też zauważalną jakością w życiu społecznym. Przede wszystkim jego starcy są grupą ludzi aktywnych. Zajmują się filozofią, prawem i polityką, co ma też odzwierciedlenie w życiu państwa, w którym powinni oni przekazywać swoją wiedzę następnym, tworzyć prawa i rządzić. Ateńczyk sytuację tę uznał za słuszną z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że dobre państwo, to takie, które jest kierowane zgodnie z zasadami (prawami) sprawiedliwości (czyli dobra), po drugie dlatego, że jedynie starzy ludzie (zwłaszcza filozofowie) znają to w stopniu najwyższym.

Filozof nasz nie zapomniał też o prawach ludzi starych. Według niego, powinni oni cieszyć się licznymi przywilejami i szacunkiem; znamienne jest, iż uzasadniał to odwołując się m.in. do sokratejskiego argumentu bojaźni bożej<sup>170</sup>. W swoim *Państwie* przedstawił też projekt opieki socjalnej nad nimi, również i w tym przypadku wyprzedzając swoją epokę.

Wyżej wymienione poglądy, które starano się omówić w niniejszym artykule, czynią z Platona nie tylko wielkiego apologetę starości, ale też, jak zauważyli to A. Stein i R. Tosi, prawdziwego jej filozofa. Niestety w publikacji nie udało się rozwinąć w stopniu zadowalającym pewnych zagadnień, które wzbogaciłyby tę prezentację. Chodziłoby tutaj m.in. o przedstawienie:

(1) tła historyczno-społecznego omawianej problematyki, z szerszym uwzględnieniem niektórych wątków (np. konfliktu pomiędzy Dionem i Dionizjosem Młodszym oraz roli Platona w całej tej sprawie);

(2) recepcji poglądów Solona na temat starości, na które powołują się, albo z którymi polemizują bohaterowie dialogów;

(3) dyskusji na temat idei nieustannego kształcenia się, ujawniającej odmienne stanowiska bohaterów dialogu.

<sup>170</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 29, tłum. Krońska, s. 93: „A znowu spotkawszy [chodzi o Sokratesa – A. Z.] Eutyfrona, który już miał własnemu ojcu wytoczyć proces o zabicie cudzoziemca, tak z nim rozmawiał na temat pobożności, że skłonił go do poniesienia oskarżenia”.

## PLATO ABOUT OLD AGE AND AGED PEOPLE

## (Summary)

The article presents Plato's views on topic of the old age and aged people. There were talked the following topics over: (1) Plato's terminology of the old age on the background of vocabulary arisen to first half of fourth age; (2) periodization of older age presented in *Laws*; (3) theory on topic of the aging presented in *Timaeus*; (4) how mean should lives through his own old age – for example the old man Cephalus; (5) view on topic of the elderly's role in society; (6) laws of the elderly and project of social care in vision of ideal state. There was said in conclusion, that Plato was only one ancient author, who extensively appeared the problems of old age as well, but philosophical anthropology was that things, which joined different voices in cohesive theory.

Roman MAJERAN  
(Lublin, KUL)

## ARYSTOTELES O STAROŚCI

Jak zauważa Renzo Tosi<sup>1</sup>, wielu spośród badaczy kultury antycznej analizujących postawę, jaką wobec starości zajmowano w starożytnej Grecji podkreślało czysto negatywne aspekty tej postawy: starość na ogół jawiła się greckim autorom jako czas dekadencji, wypełniony udrękami i dolegliwościami, gorszy nawet od samej śmierci, by przypomnieć znany fragment elegijnego poety Mimnermosa z Kolofonu (1. poł. VI w. prz. Chr.), wyrażający życzenie, by umrzeć w wieku sześćdziesięciu lat, aby uniknąć przykrości związanych ze starczym wiekiem<sup>2</sup>. Szeroko przyjęta wśród badaczy „neoklasyczna” koncepcja świata greckiego podkreślała obecny w kulturze helleńskiej ideał „apolińskiej doskonałości”: piękna, harmonii, siły, a więc wartości związanych z młodością i charakterystyczną dla tego wieku witalnością. Zmianę w tym bezwzględnie negatywnym nastawieniu Greków do starości przynosi, według uczonych dzielących ten punkt widzenia, dopiero filozofia czwartego wieku przed Chrystusem, w szczególności Platona, który pozostawił niezapomniany pozytywny obraz starca Kefalosa z I księgi *Państwa*, wolnego od pożądań i rozkoszy związanych ze „służbą u Afrodyty”, pragnącego natomiast „pożądań i rozkoszy związanych z inteligentną rozmową”<sup>3</sup>, ceniącego swój majątek głównie dlatego, że posiadane dobra pozwalają wynagrodzić krzywdy wyrządzone ludziom i spełnić ofiary należne bogom, ze spokojem i „słodką nadzieją” oczekującego śmierci i prawdopodobnego przebywania po śmierci w Hadesie. Od Platona rozpoczynałoby się nowe „filozoficzne” spojrzenie na starość, czerpiące inspirację z nowego systemu wartości, zorientowanego na to, co nieprzemijające, dostępne umysłowi, a zatem uwewnętrznione, co przeciwstawia się znikomości i względności dóbr cielesnych i zewnętrznych.

Wśród badaczy reprezentujących taki punkt widzenia na stosunek do starości w starożytnej Grecji R. Tosi wymienia Jakuba Burckhardta i jego

<sup>1</sup> Por. R. Tosi, *Il pensiero greco dai Presocratici al Peripato*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattoli, I, Bologna 1995, 193, 218-225 (Aristotele).

<sup>2</sup> Por. Mimnermus, *Frag.* 1, w: *Iambi et elegi Graeci*, ed. M.L. West, vol. 2, Oxford 1972, 83.

<sup>3</sup> Por. Plato, *Respublica* I 328d-331d, tłum. W. Witwicki: *Platon, Państwo – Prawa*, Kęty 1999, 14-18.

*Griechische Kulturgeschichte*<sup>4</sup>, Simone de Beauvoir<sup>5</sup>, Georges'a Minois<sup>6</sup> oraz Geoffrey'a Stephena Kirka<sup>7</sup>. Faktycznie jednak ten obraz negatywnego nastawienia do starości w greckiej literaturze przed Platonem zasługuje na rewizję i kwalifikację: wystarczy przypomnieć pełne ciepła i uznania dla przedstawianych bohaterów homeryckie obrazy starców: Nestora, Priama, czy ojca Odyseusza Laertesa.

Stanowisko Arystotelesa wobec starości sprawia wrażenie radykalnej antytezy obrazu platońskiego; jeśli ten ostatni zasługuje na to, by go określić mianem „filozofa starości”, który dostrzegł w niej wewnętrzną wartość, to Stagiryta wydaje się przedstawiać starość zdecydowanie negatywnie, odwołując się do najbardziej utartych schematów myślowych<sup>8</sup>. Taką interpretację Arystotelesa reprezentują wspomniani już S. de Beauvoir oraz G. Minois. Istnieją jednak racje, by taką ocenę stanowiska założyciela Perypatu opatrzyć pewną kwalifikacją: Arystoteles jest myślicielem uwzględniającym różne aspekty przedmiotu i perspektywy badawcze i zawsze zmierzającym do maksymalnie wyważonego sądu na dany temat, tak jest również w przypadku stanu, jakim jest starość. Niewątpliwie właściwą ocenę myśli Stagiryty utrudnia fakt, że nie pozostawił on monograficznej rozprawy na temat starości; wbrew tytułowi nie jest taką rozprawą traktat *O młodości i starości* (Περὶ νεότητος καὶ γήρατος)<sup>9</sup>, lecz wypowiedzi dotyczące różnych aspektów wieku podeszłego są rozproszone w jego pismach przyrodniczych, etycznych i politycznych, osadzone w różnych kontekstach, które należy uwzględnić przy ich interpretacji; nieuwzględnienie tego wymogu łatwo może prowadzić do osądów jednostronnych i powierzchownych.

Wydaje się, że wszystkie aspekty, w jakich Stagiryta ujmuje starość, dadzą się sprowadzić do trzech: etyczno-psychologicznego (charakterologicznego), społeczno-politycznego i biologiczno-medycznego. Większość wypowiedzi podkreśla negatywne aspekty starości: wady charakteru właściwe wiekowi podeszłemu, procesy uwiąznięcia i degradacji charakterystyczne dla starzenia się organizmu, niezdadność do wykonywania pewnych funkcji społecznych. Próby pozytywnego spojrzenia są rzadsze i stonowane.

**1. Pozytywne aspekty starości.** Szacunek należny ludziom starszym ze strony młodszych, a zwłaszcza szacunek należny rodzicom to topos, który powraca również u Arystotelesa. Młodzi ludzie powinni otaczać szacunkiem ludzi w podeszłym wieku:

<sup>4</sup> Por. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1956, 555.

<sup>5</sup> Por. S. de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris 1970, 122.

<sup>6</sup> Por. G. Minois, *Historia starości od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, I, Warszawa – Gdańsk 1995, 70-72.

<sup>7</sup> Por. G.S. Kirk, *Old age and maturity in ancient Greece*, „Eranos-Jahrbuch” 40 (1971) 123-158.

<sup>8</sup> Por. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 218.

<sup>9</sup> Por. Aristoteles, *De iuventute et senectute* 467b 10 - 470b 5.



„dla każdego starca żywić trzeba cześć odpowiednią jego wiekowi, wstawać na jego powitanie, wyznaczać mu najlepsze miejsce przy stole”<sup>10</sup>.

W szczególności cześć i wsparcie należą się rodzicom, wobec których zaciągnęliśmy dług wdzięczności:

„należy dbać o pożywienie przede wszystkim dla rodziców, ponieważ jest się ich dłużnikiem pod tym względem i jest rzeczą piękną czynić to dla tych, którym zawdzięcza się życie aniżeli dla siebie samego. Ale i cześć powinno się żywić dla rodziców, tak jak dla bogów, nie wszelką jednak, bo nawet inną dla ojca, inną dla matki”<sup>11</sup>.

Relacje międzypokoleniowe stanowią, jak widać, kontekst, w którym wiek podeszły w sposób jednoznaczny zasługuje na uznanie i cześć; ludzie wiekowi to ci, wobec których młodszy są dłużnikami; prawo do szacunku i pomocy ze strony tych ostatnich jawi się jako niekwestionowany przywilej wieku starczego.

W swojej *Retoryce* Arystoteles używa określenia „piękna starość” (εὐγηρία). Jego zdaniem „Piękna starość jest to powolny proces starzenia się, nieuciążliwy dla innych”, jest ona wynikiem „zalet ciała i szczęśliwego losu”<sup>12</sup>, czyli dobrej kondycji fizycznej i wolności od nieszczęść. „Piękną starość” wymienia Stagiryta wśród charakterystycznych elementów szczęścia, obok szlachetnego urodzenia, przyjaciół, bogactwa, udanego potomstwa, sprawności cielesnej, prestiżu oraz dzielności. W tym samym kontekście wspomina on również „piękno starca”:

„Piękno starca polega na tym, że ma on dość siły do wykonywania niezbędnych do życia czynności i jest wolny od tych wszystkich ułomności starczego wieku, które sprawiają przykrość innym”<sup>13</sup>.

Przytoczone cytaty mogą na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie pochwały starości przypominającej Platona, w rzeczywistości moment afirmacji jest w nich bardzo stonowany. Żeby starość była piękna, proces starzenia się musi być powolny, czyli mało dostrzegalny; samo bowiem starzenie się jest czymś negatywnym i niepożądanym, im mniej jest dostrzegalne, tym lepiej. Starzec jest tym piękniejszy, im więcej zachowuje sprawności oraz im bardziej jest wolny od tego, co stanowi specyfikę wieku podeszłego, czyli od ułomności. Piękna starość zależy zatem istotnie od konstytucji fizycznej oraz od darów losu: człowiek słaby fizycznie lub upośledzony przez los nie może doznawać szczęścia w podeszłym wieku. Kontrast z ujęciem platońskim jest wyraźny:

<sup>10</sup> Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX 1, 1165a 28-30, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Biblioteka Klasyków Filozofii 25, Warszawa 1956, 327.

<sup>11</sup> Tamże 1165a 20-25, tłum. Gromska, s. 327.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Rhetorica* I 5, 1361b 25-28, tłum. H. Podbielski: Arystoteles, *Retoryka – poetyka*, Biblioteka Klasyków Filozofii 155, Warszawa 1988, 86.

<sup>13</sup> Tamże 1361b 12, tłum. Podbielski, s. 86.

podczas gdy dla Platona samo osłabienie sił witalnych związane z wiekiem wydaje się być czynnikiem pozytywnym, gdyż uwalnia umysł od natrętnych wpływów cielesnych i zapewnia spokój niezbędny do jego właściwego funkcjonowania, dla Arystotelesa degradacja funkcji życiowych, nieuchronnie nadchodząca z wiekiem, w najlepszym razie może być czymś neutralnym, o ile nie zaznacza się zbyt wyraźnie.

Niewątpliwie Stagiryta posiadał pewną koncepcję szczęśliwej starości, koncepcję stanowiącą integralny składnik jego wyobrażenia o szczęśliwości ludzkiego życia. Na podstawie jego wypowiedzi można spróbować wymienić warunki, jakie składają się na „piękną” starość: można zażywać szczęścia w wieku podeszłym, jeśli człowiek cieszy się dobrym zdrowiem i względną sprawnością fizyczną, ma zabezpieczony byt; skoro posiadanie wielu i „uczciwych przyjaciół” oraz „dorodne i liczne potomstwo” są również przejawem szczęścia<sup>14</sup>, można dodać zapewne do warunków dobrej starości posiadanie licznej rodziny i przyjazne relacje ze społecznością.

**2. Etyczno-psychologiczna charakterystyka starości.** Najobszerniejszy i zarazem najbardziej znany tekst Arystotelesa poświęcony starości zawarty jest w II księdze *Retoryki*: 1389b 13 - 1390a 23:

„Niemal całkowitym zaprzeczeniem jego cech (ludzi młodych) jest charakter ludzi starszych, którzy mają już za sobą szczytowy okres rozkwitu. Przeżyli oni już bowiem wiele [dziesiątków] lat, wielokrotnie zostali oszukani, wielokrotnie też sami błędzili. A ponieważ w życiu częściej spotykają ludzi niepowodzenia, ludzie starsi niczego nie śmieją już twierdzić z uporem i we wszystkich swych wypowiedziach są więcej ostrożni niż trzeba. Mówią więc: «sądzę», nigdy zaś – «wiem». W przypadkach wątpliwych dodają: «być może», «możliwe, że» – o wszystkim mówią w ten sposób, nigdy zaś z całą pewnością. Są niezyczliwi, zła wola przejawia się bowiem w dostrzeganiu we wszystkim gorszych stron. Ponadto ze względu na swą nieufność są podejrzliwi. Nieufność tę zawdzięczają doświadczeniu życiowemu. Niezdolni są więc z tej racji ani do namiętnej miłości, ani do nienawiści, lecz zgodnie z zaleceniem Biosa kochają, jakby mieli zamiar nienawidzić i nienawidzą, jakby mieli kochać. Są małoduszni, bo upokorzyło ich życie. Nie pragną więc niczego wielkiego ani nadzwyczajnego, lecz tylko rzeczy niezbędnych do życia. Są poza tym skąpi, bo pieniądze są jedną z rzeczy koniecznych do życia, a poza tym z własnego doświadczenia wiedzą, jak ciężko je zdobyć i jak łatwo stracić. Są trwożliwi i wszystkiego już naprzód się boją: ich usposobienie jest bowiem przeciwieństwem usposobienia młodych. Są oziębli, jak tamci żarliwi. Starość bowiem utorowała im drogę do trwożliwości, lęk zaś objawia się jako oziębłość. Są mocno przywiązani do życia, zwłaszcza u jego zmierzchu,

<sup>14</sup> Por. tamże 1360b 20-21, tłum. H. Podbielski, s. 83.

bo przecież pragnie się tego, czego brakuje, a czego najbardziej brak, tego szczególnie gorąco pragniemy. Są też nadmiernie samolubni, bo i ta cecha jest rodzajem małoduszności. Ze względu na swój egoizm kierują się w swym życiu nadmiernym nastawieniem na korzyść, a nie pięknem moralnym. Korzyść jest bowiem dobrem jednostkowym, piękno moralne – dobrem absolutnym. Są raczej pozbawieni wstydu niż wstydliwi; przykładając bowiem mniejsze znaczenie do tego, co piękne, niż do własnej korzyści, lekceważą to, co o nich się sądzi. Nie pokładają w niczym nadziei. Nauczyło ich tego życie, które częściej przysparza niepowodzeń i obraca wiele rzeczy na gorsze, niż się spodziewamy. Brak nadziei łączy się poza tym z ich trwożliwością. Żyją więc raczej wspomnieniami niż nadzieją, tym bardziej że okres życia przed nimi już krótki, długi zaś już poza nimi; nadzieja zaś łączy się z przyszłością, wspomnienia natomiast z tym, co już minęło. Z tej to właśnie przyczyny stają się gadatliwi. Bez przerwy gotowi są mówić o minionych zdarzeniach, bo samo ich przypominanie sprawia im przyjemność. Ich wybuchy gniewu są ostre, ale pozbawione siły; namiętności – jedne wygasły, inne osłabły; nie paląją więc namiętnością uczuć i niczego nie czynią, aby jej zadośćuczynić, ale kierują się wyłącznie korzyścią. Dlatego ludzie w tym okresie życia wydają się umiarkowani. W rzeczywistości nie mają żadnych pragnień i służą niewolniczo korzyści. W swym życiu kierują się bardziej wyrachowaniem niż wartościami etycznymi. Wyrachowanie wiąże się bowiem z korzyścią, wartości etyczne zaś z cnotą. Jeśli popełniają występki, to z nikczemności, a nie – z buty. Ludzie starzy skłonni są jednak również do litości, ale nie z tej samej przyczyny, co młodzi. Młodzi – z życzliwości do ludzi, oni zaś ze względu na własną słabość. Wydaje im się bowiem, że wszystko to może ich wkrótce samych spotkać, a takie wyobrażenie, jak mówiliśmy, skłania do litości. Stąd też są skłonni do płaczu i nie lubią wesołych żartów ani śmiechu. Skłonność do płaczu jest przecież przeciwieństwem skłonności do śmiechu. Takie są zatem cechy charakteru młodych i starych. Skoro więc wszyscy lubią mowy, które odpowiadają ich własnemu usposobieniu oraz ludzi do siebie podobnych, nietrudno już dostrzec, w jaki sposób mamy układać mowy, aby sprawiały takie właśnie wrażenie i w takim świetle ukazywały nas samych<sup>15</sup>.

Na ten passus powołują się badacze, którzy podkreślają zdecydowanie negatywne stanowisko Arystotelesa wobec starości.

Arystoteles omawia typ charakterologiczny związany z wiekiem podeślłym w kontekście dyskusji warunków skuteczności perswazji retorycznej: mówca, jeśli chce przekonać swoich słuchaczy musi uwzględnić charakter audytorium, który zależy od „afektów, usposobienia, wieku i losu szczęścia”<sup>16</sup>. W kategorii wieku zostają wyróżnione: młodość, dojrzałość i starość, z każdą z nich Stagiryta wiąże typ charakterologiczny, które następnie omawia. Typy

<sup>15</sup> Tamże II 13, 1389b 13 - 1390a 23, tłum. Podbielski, s. 186-188.

<sup>16</sup> Por. tamże II 12, 1388b 31-32, tłum. Podbielski, s. 184.

charakterologiczne młodości i starości traktowane są antytetycznie, wiek dojrzwały przedstawiony jest jako optymalne wypośrodkowanie między skrajnościami młodości i starości.

Charakter młodości określony zostaje jako namiętny, spontaniczny, zmienny, bezrefleksyjny, powierzchowny; cechuje go ambicja, pragnienie przewagi i uznania, łatwowierność i naiwność wynikające z braku doświadczenia. Młodość jest pełna nadziei, skierowana ku przyszłości, ufna i towarzyska, jednocześnie cechuje ją przesada i brak umiaru. Charakterystyczna dla wieku młodzieńczego jest odwaga zrodzona na gruncie optymizmu; pewna moralna prostolinijność współlistnieje z butą i pewnością siebie, znajdującą wyraz w kategorycznych, nie znoszących sprzeciwu wypowiedziach. Skłonność do okazywania litości wynika w młodzieńczym charakterze z naiwności: młodzi ludzie uważają innych ludzi za lepszych niż są w rzeczywistości; młodość jest również skłonna do żartów i śmiechu, przy czym „żartowanie jest w gruncie rzeczy utemperowanym przez dobre wychowanie zuchwalstwem (ὕβρις)”<sup>17</sup>.

Przechodząc do opisu charakterologicznego typu starości Stagiryta stwierdza: „Niemal całkowitym zaprzeczeniem jego cech jest charakter ludzi starszych, którzy mają już za sobą szczytowy okres rozkwitu”<sup>18</sup>. W odróżnieniu od młodych, starszym brak żywych uczuć, „są oziębli, jak tamci żarliwi”. Brakuje im też spontaniczności; charakteryzuje ich nieufność i przesadna ostrożność, wynikająca z gorzkich doświadczeń życiowych: „Przeżyli oni [starsi] wiele lat, wielokrotnie zostali oszukani, wielokrotnie też sami błędzili”. Nieufność przybiera postać nieżyczliwego nastawienia do innych i w „dostrzeganiu we wszystkim gorszych stron”, ona to sprawia, że w przeciwieństwie do młodych, starsi nie są zdolni do uczuć szczerych i czystych: „kochają, jakby mieli zamiar nienawidzić i nienawidzą, jakby mieli kochać”, unikają też kategorycznych sformułowań, „niczego nie śmieją twierdzić z uporem”, „mówią «sądzę», nigdy zaś – «wiem»”. Ambicja i żądza sukcesu zostaje u nich zastąpiona małodusznością, zrodzoną z upokorzeń, gdyż „w życiu częściej spotykają ludzi niepowodzenia”; nieufność i małoduszność przejawiają się w tym, że „są trwożliwi i wszystkiego już naprzód się boją”. Małoduszność przejawia się również w egoizmie i przesadnym utylitaryzmie: „kierują się w swym życiu nadmiernym nastawieniem na korzyść, a nie pięknem moralnym”. Stąd wypływa również brak wstydu i dbałości o dobre imię: przykładając bowiem mniejsze znaczenie do tego, co piękne, niż do własnej korzyści, lekceważą to, co o nich się sądzi.

Jeśli młodzi ludzie typowo zwracają się ku przyszłości, starcy mają wzrok obrócony w przeszłość: „żyją raczej wspomnieniami niż nadzieją”, co tłumaczy się tym, że „okres życia przed nimi już krótki, długi zaś już poza nimi”; fakt, że starsi niewiele już mogą spodziewać się po przyszłości nie zmienia

<sup>17</sup> Tamże II 12, 1389b 12-13, tłum. Podbielski, s. 186.

<sup>18</sup> Tamże II 13, 1389b 13-14, tłum. Podbielski, s. 186.

tego, że „są mocno przywiązani do życia”: zarazem pogrążenie w przeszłości sprawia, że „stają się gadatliwi”, bowiem „bez przerwy gotowi są mówić o minionych zdarzeniach, bo samo ich przypominanie sprawia im przyjemność”. W przeciwieństwie do namiętnych młodych, starsi „wydają się umiarkowani”, w rzeczywistości to, co wygląda w nich na cnotę, jest tylko oziębłością uczuciową: „nie mają żadnych pragnień i służą niewolniczo korzyści”. W jaskrawym kontraście do młodzieńczej wesołości, starsi „skłonni są do płaczu i nie lubią wesołych żartów ani śmiechu”.

Jedyną cechą wspólną typom charakterologicznym młodości i starości wydaje się być według Stagiryty, skłonność do litości, ale u starszych wynika ona z innego powodu, niż u młodych; podczas gdy młodzi litują się z życzliwości do ludzi, starsi czynią to „ze względu na własną słabość”; wydaje im się bowiem, że wszystko to [nieszczęścia] może ich wkrótce samych spotkać, a takie wyobrażenie skłania do litości.

Niewątpliwie uderza jednoznacznie negatywny wydźwięk przedstawionego portretu charakterologicznego starego człowieka; wizerunek zestawiony został wyłącznie z cech negatywnych, silnie podkreślanych i wyolbrzymionych, w wyniku otrzymujemy obraz karykaturalny, wręcz groteskowy. Uderza radykalny kontrast tego obrazu nie tylko w odniesieniu do charakteru młodzieńczego, ale również do Platńskiego portretu starca Kefalosa, spokojnie i bezboleśnie znoszącego swój wiek podeszły, wolnego od niepokojów młodości i przywiązania do dóbr materialnych, bez lęku oczekującego tego, co ma nadejść, pragnącego „inteligentnej rozmowy”. Karykatura przedstawiona przez Stagirytę ukazuje charakter małostkowy, egoistyczny, zachłannie przywiązany do życia i dóbr materialnych, mimo że niewiele już po nich może się spodziewać, charakter, jakiemu doświadczenie zamiast spokojnej mądrości życiowej przyniosło frustrację i rozczarowanie.

Jak zauważa R. Tosi<sup>19</sup>, bezkompromisowa skrajność i niewątpliwa jednostronność charakterologicznego studium starości przedstawionego w II księdze *Retoryki* tłumaczy się kontekstem, w jakim ono występuje: Arystoteles zainteresowany jest ukazaniem pewnego typu audytorium retorycznego, z akcentem na te właściwości charakterologiczne, które wymagają uwzględnienia w doborze i naświetleniu argumentów mówcy. Innymi słowy, w *Retoryce* Stagiryta nie daje wyważonego, obiektywnego studium psychologii wieku podeszłego, lecz portret z określoną tendencją, polegającą na wyakcentowaniu wszystkiego, co może stanąć na przeszkodzie skutecznej perswazji; stąd jednostronna koncentracja na cechach negatywnych.

Cała prezentacja typów charakterologicznych związanych z wiekiem ujęta jest w schemat grupujący dwie przeciwstawne, negatywne skrajności oraz właściwe wypośrodkowanie między skrajnościami, „złoty środek”. Środkiem pomiędzy skrajnościami charakterów młodości i starości jest charakter wieku

<sup>19</sup> Por. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 218-219.

średniego, przedstawiony jako pozytywna alternatywa zarówno dla młodzieńczej porywczowości i naiwności, jak i dla starczej rezerwy i oziębłości:

„Ludzie w sile wieku będą, rzecz oczywista, posiadać cechy charakteru pośrednie między usposobieniem starych i młodych, pozbawieni przesady jednych i drugich”<sup>20</sup>,

unikają oni skrajności buty i przesadnej ostrożności, łatwowierności i nieufności; w działaniu uwzględniają różne względy, tak moralne, jak i utylitarne, „z odwagą łączą rozważę, z rozważą – odwagę”<sup>21</sup>.

Stagiryta podsumowuje swoje omówienie typów charakterologicznych związanych z wiekiem:

„Ogólnie więc można powiedzieć, że wszystkie użyteczne cechy, które młodość i starość posiadają rozdzielone, dojrzałość łączy w sobie razem, a to, w czym tamte okazują przesadę lub brak, ma doskonale wypośrodkowane i w odpowiedniej wielkości”<sup>22</sup>.

**3. Fizykalno-medyczna charakterystyka starości.** Drugą perspektywą teoretyczną, w jakiej Stagiryta rozważa starość, jest perspektywa fizyczno-biologiczna; stara się on określić naturę procesu starzenia się i zmian zachodzących w organizmach pod wpływem starości. Proces starzenia się ukazany jest jako etap ogólnego schematu stawania się, schematu wzorowanego na obserwacji procesów biologicznych. Proces rozwoju istot żywych przebiega od powstania i narodzin przez stopniowe dojrzewanie, osiągnięcie pełnej doskonałości oraz stopniową degradację do śmierci. Ten cykl rozwoju rozumie Stagiryta bardzo szeroko, obejmuje on u niego nie tylko zjawiska życia, ale również powstawanie i ginięcie rzeczy nieożywionych, w znanym fragmencie z *Meteorologii* powiada on:

„wnętrze Ziemi, podobnie jak rośliny czy zwierzęta, ma swój wiek dojrzały, a także okres starości”<sup>23</sup>.

Rozpatrywanie procesu starzenia się jako fazy stawania się przypadającej po „szczytowym okresie rozkwitu”, implikuje rozumienie starości jako okresu postępującej degradacji, rozkładu, osłabienia naturalnych funkcji życiowych, nieuchronnie prowadzących do śmierci.

Procesy starzenia się, ujęte w kategoriach arystotelesowskiej fizyki, polegają na stopniowym wysuszaniu i oziębieniu organizmu. Życie organiczne polega na produkcji ciepła, które wytwarzane w centralnym organie ciała

<sup>20</sup> Aristoteles, *Rhetorica* II 14, 1390a 27-28, tłum. Podbielski, s. 189.

<sup>21</sup> Por. tamże 1390b 2, tłum. Podbielski, s. 189.

<sup>22</sup> Tamże 1390b 5-8, tłum. H. Podbielski, s. 189.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Meteorologica* 14, 351a 26-28, tłum. A. Paciorek: Arystoteles, *Meteorologika – O świecie*, Biblioteka Klasyków Filozofii 144, Warszawa 1982, 38.



(serce u zwierząt wyższych, organ analogiczny u niższych) rozprowadzane jest następnie po całym ciele. Oddychanie służy ochładzaniu wewnętrznego ognia będącego źródłem ciepła życiowego, który dzięki temu nie wypala się od razu, ale utrzymuje się przez cały okres życia. W podeszłym wieku organy oddychania: płuca u zwierząt lądowych, skrzela u wodnych, ulegają wysuszeniu i stwardnieniu, co sprawia, że nie są w stanie rozszerzać się i spełniać swojej funkcji ochładzania, w związku z czym wewnętrzny ogień się wypala, w wyniku czego następuje śmierć<sup>24</sup>.

W różnych miejscach swoich pism przyrodniczych Stagiryta wspomina zmiany zachodzące w organizmie w związku z procesem starzenia się<sup>25</sup>, a w zasadzie podkreśla, że mają one charakter degeneracji i prowadzą do osłabienia bądź zaniku funkcji życiowych. Mimo, że proces starzenia się nie dotyczy samego umysłu (*voûς*), jednak wpływa on ujemnie na zdolności deliberatywne człowieka, poprzez osłabienie organów cielesnych, którymi posługuje się dusza<sup>26</sup>.

Procesy uwiądu, związane z upływem czasu, traktuje Arystoteles jako nieuniknione i naturalne: dotyczą one wszystkich istot żywych, a nawet ziemi. Tym niemniej w traktacie *O niebie*<sup>27</sup> proces degradacji, będący wynikiem schorzenia lub starzenia się, określony jest jako zachodzący „wbrew naturze” (*παρὰ φύσιν*); przy czym Stagiryta daje interesujące wyjaśnienie faktu nieuchronnej degeneracji i rozkładu organizmów żywych: siły rozkładowe działające w istotach żywych, doprowadzające do nieodwracalnych zmian i, w konsekwencji, śmierci, wynikają stąd, że elementy wchodzące w kompozycję organizmu znajdują się poza swoim miejscem naturalnym i wciąż dążą do powrotu do niego; kiedy to dążenie okaże się silniejsze niż siły utrzymujące żywioły w organicznym związku, następuje rozkład i śmierć.

**4. Starość a udział w życiu publicznym.** W żadnym innym miejscu swojej twórczości Stagiryta nie poświęca tyle uwagi problemowi starości i jej etycznej charakterystyce, co w *Retoryce*; porusza on jednak ten temat przygodnie w kilku jeszcze miejscach *Etyki Nikomachejskiej* i *Polityki*. Tak na przykład w *Polityce*<sup>28</sup>, rozważając podział funkcji wojskowych i doradczych w dobrze zarządzanym państwie, stwierdza on, że natura dała młodszym siłę, zaś starszym mądrość; starsi zatem powinni zasiadać w radach podejmujących

<sup>24</sup> Por. Aristoteles, *De respiratione* 478b 8 - 479a 27.

<sup>25</sup> Por. Aristoteles, *Historia animalium* III 521a 31 - 521b 1; *De generatione animalium* 745a 10-15; 30-32; 778a 17-35; 780a 6-9; 783b 1-8; 784a 1-5; 784a 30-35, *De respiratione* 478b 8 - 479a 27.

<sup>26</sup> Por. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 222.

<sup>27</sup> Por. Aristoteles, *De coelo* 288 b 13-16, tłum. P. Siwek : Arystoteles, *O niebie*, Biblioteka Klasyków Filozofii 134, Warszawa 1980, 71 : « Ruch jakiegokolwiek rzeczy staje się powolniejszy pod wpływem bezsilności, lecz bezsilność jest przeciwna naturze, bo i u zwierząt wszystkie formy bezsilności są przeciwne naturze, np. starość i gruźlica ».

<sup>28</sup> Por. Aristoteles, *Politica* II 18-19, 1271a, tłum. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Polityka*, Biblioteka Klasyków Filozofii 74, Warszawa 1964, 78.

decyzje o sprawach bieżących i o prawach, młodszy natomiast powinni służyć w wojsku, zresztą jedni i drudzy powinni należeć do tej samej arystokratycznej klasy. Niebawem jednak Stagiryta modyfikuje swój pogląd i czyni to zasadniczo w zgodzie z przedstawionym w *Retoryce* trójpodziałem charakterów etycznych w zależności od wieku: funkcje kapłańskie powinny być powierzone ludziom starym należącym do arystokracji, którzy z powodu wieku porzucili już aktywną służbę w polityce i w wojsku, tak więc ostatecznie funkcje polityczne, najbardziej odpowiedzialne, powinny stać się udziałem obywateli w średnim wieku, pomiędzy młodością i starością, zaś starcom zostają powierzone zadania nie wymagające ani siły, ani wysokiej sprawności intelektualnej. Tutaj, podobnie jak w *Retoryce*, występuje trójpodział kategorii wiekowych obywateli, jednak względy charakterologiczne nie odgrywają tu żadnej roli, raczej obecna jest sugestia, że to słabość wynikająca z wieku jest powodem „przejścia na emeryturę”, nie zaś jakiegokolwiek względów moralne.

Gdzie indziej w *Polityce*, krytykując spartańską instytucję geruzji (rady starszych), Arystoteles przyznaje, że starzy ludzie mogą być dobrymi ludźmi, zaprawionymi w wielu cnotach, nie uważa jednak za rozsądne sprawowanie przez starców urzędu dożywotnio, „tak bowiem rozum jak i ciało podlegają prawu starości”<sup>29</sup>, chociaż nawet ludziom starszym nie można powierzać funkcji bez możliwości pociągnięcia ich do odpowiedzialności, gdyż znane są przypadki łapówkarstwa i stronnictwa wśród ludzi starszych.

W innym z kolei miejscu *Polityki* wymienia Stagiryta starców (*gerontes afemienoi*) oraz dzieci (*paides*) jako dwie kategorie ludzi, o których nie można orzekać obywatelstwa w ścisłym sensie, a jedynie w sensie kwalifikowanym, gdyż nie biorą oni udziału w życiu publicznym<sup>30</sup>. Tak więc akceptuje on fakt, że ludzie starsi są wyłączeni z udziału w życiu społeczności, powodem tego wykluczenia wydaje się być raczej słabość właściwa wiekowi, a nie względy charakterologiczne.

**5. Starość w filozoficznej tradycji starożytnego Perypatu.** Wypowiedzi kontynuatorów tradycji perypatetyckiej w starożytności, zachowane po większej części fragmentarycznie, wskazują, że wszystkie trzy konteksty, w których Arystoteles umieszczał swoje rozważania na temat starości: mianowicie etyczny, a właściwie charakterologiczny, fizykalno-medyczny oraz społeczny znalazły odzwierciedlenie w tradycji perypatetyckiej po Arystotelesie. Wątek

<sup>29</sup> Por. tamże II 17, 1270b 39 - 1271a 2, tłum. Piotrowicz, s. 78.

<sup>30</sup> Por. tamże III 1, 4, 275a 14-18, tłum. Piotrowicz, s. 95: „Jest jednak w tym przypadku jak z dziećmi, które ze względu na wiek nie zostały jeszcze zaciągnięte na listę obywateli, i ze starcami, którzy zwolnieni zostali [od pełnienia obowiązków obywatelskich], a których musi się nazwać w pewnej mierze obywatelami, tylko nie wprost bez zastrzeżeń, lecz z dodatkiem w pierwszym wypadku «jeszcze nieczynni», w drugim «już nieczynni» lub coś podobnego (nie stanowi to przecież żadnej różnicy, bo to, co mówimy, jest jasne). Szukamy bowiem czystego pojęcia obywatela, nie wykazującego żadnego takiego zastrzeżenia, które by wymagało prostującego uzupełnienia”.

charakterologiczny został rozwinięty przez Teofrasta w jego *Charakterach*<sup>31</sup>, gdzie m.in. wyśmiewa starca, który zamiast zachowywać się stosownie do swego wieku, naśladuje młodych i chce z nimi rywalizować nie tylko w nauce, ale i w miłości i ćwiczeniach fizycznych. Wpływ arystotelesowskiej teorii charakterów etycznych zaznacza się w attyckiej nowej komedii, zwłaszcza u Menandra w typie starca-mizantropa<sup>32</sup>.

Inni filozofowie w tradycji perypatetyckiej pozostawili traktaty, w których podejmowali temat starości, zachowały się o nich jednak jedynie wzmianki. Tak więc Demetriusz z Faleronu napisał traktat Περὶ γήρως (*O starcu*), z którego zachowały się jedynie dwa cytaty u Diogenesa Laertiosa<sup>33</sup>; na ich podstawie R. Tosi wnioskuje, że traktat poruszał również kwestię obowiązków dzieci względem wiekowych rodziców<sup>34</sup>, a więc zawierał wątki należące do społecznego kontekstu problemu podeszłego wieku. Cyцерon w swoim dialogu *Katon Starszy o starości* napomyka, że filozof perypatetycki Ariston z Keos (III wiek prz. Chr.) napisał dzieło, w którym występował mityczny Titonos, brat Priama, obdarzony nieśmiertelnością na prośbę bogini Eos, ale bez daru wiecznej młodości, tak że został nieśmiertelnym starcem, co posłużyło za wzór samemu Cyцерonowi piszącemu swój dialog o starości<sup>35</sup>. O piśmie Aristona brak niestety innych wzmianek w tradycji literackiej, chyba żeby utożsamić perypatetyckiego filozofa z autorem wspomnianym w *Antologii* Jana ze Stoboi (V wiek po Chr.) pod imieniem Ἰούγκος (*Iuncus*), z którego dialogu o starości Jan ze Stoboi umieścił cztery fragmenty w IV księdze swojej *Antologii*<sup>36</sup>. Jeden z przytoczonych fragmentów wyraża negatywny pogląd na temat wieku podeszłego i przytacza utarte negatywne toposy na temat uciążliwości, braku uciech, lęku przed nieuchronnie zbliżającą się śmiercią, osłabienia władz zmysłowych oraz otępienia umysłowego, niezdolności do sprawowania funkcji publicznych i wojskowych<sup>37</sup>. Inny znów fragment należy prawdopodobnie do odpowiedzi w dialogu na argumenty przeciwko wiekowi podeszłemu i zawiera pochwałę starości utrzymaną w duchu platońskim: fizyczny wigor, właściwy młodości, ukazany jest jako przeszkoda w życiu umysłu; brak gwałtownych poruszeń zmysłowych, charakterystyczny dla wieku

<sup>31</sup> Por. Theophrastus, *Characteres* 27, tłum. I. Dąbska: Teofrast, *Pisma filozoficzne – Charaktery*, Biblioteka Klasyków Filozofii 71, Warszawa 1963, 365-366 (Spóźniona pilność).

<sup>32</sup> Por. V. Tammaro, *La commedia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, vol. 1, 169-191, spec. 184-186 (Menandro).

<sup>33</sup> Por. Demetrius, *Fragmenta* 37-38 = Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 13 i IX 20, tłum. I. Krońska – K. Lesniak: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2004, 83 i 527.

<sup>34</sup> Por. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 225.

<sup>35</sup> Por. Cicero, *Cato Maior de senectute* I 3 = Ariston, *Fragmenta* 12, ed. F. Wehrli, Basel 1968, 33.

<sup>36</sup> Por. *Joannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, IV, Berlin 1958.

<sup>37</sup> Por. tamże IV 50, 85, ed. Wachsmuth – Hense, s. 1049, 11 - 1052, 16; Tosi, *Il pensiero greco*, s. 226-229.

sędziwego, przedstawiony jest jako nieocenione dobro, pozwalające racjonalnej części duszy osiągnąć przewagę nad zmysłami i dojść do poznania bytu i prawdziwego dobra; dolegliwości, słabości i nędza materialna nie są właściwościami starości jako takiej, ale są przypadłościami natury ludzkiej i mogą dotyczyć również młodych. Podobnie śmierć zagraża człowiekowi w każdym wieku, lecz stary człowiek mniej ma powodów obawiać się jej niż młody, gdyż zakończył już swoją wędrówkę życia i może być porównany do statku, który dotarł do portu lub biegacza, który osiągnął metę, podczas gdy młody człowiek, jeśli umiera, to jak gdyby tonął wśród fal lub upadał wpół drogi. Uroda fizyczna młodych i jej brak u starszych nie są żadnymi argumentami, gdyż ważne jest tylko piękno duchowe, które nie więdnie, lecz wzrasta z upływem czasu<sup>38</sup>. Trzeci fragment dialogu zawiera argumenty zmierzające do wypośrodkowania między krytyką a pochwałą wieku podeszłego: zarówno młodość, jak i wiek sędziwy mogą być z jednej strony piękne i godne pożądania, a z drugiej przykre i odrażające, bowiem właściwości pozytywne i negatywne nie są związane z wiekiem, lecz z charakterem<sup>39</sup>. Czwarty wreszcie fragment zawiera argumenty za tezą, że śmierci nie należy się obawiać<sup>40</sup>.

Zaginiony dialog Iunkosa, będący niewątpliwie bardzo wszechstronną prezentacją argumentów i stanowisk dotyczących problemu starości w myśli starożytnej, można usytuować w szeroko rozumianej tradycji perypatetyckiej z poważnym udziałem wpływów platońskich<sup>41</sup>.

**6. Platon a Arystoteles.** Bezstronne przebadanie wszystkich wypowiedzi Stagiryty na temat wieku podeszłego i procesów starzenia się, z uwzględnieniem kontekstu teoretycznego tych wypowiedzi, uprawniają do wniosku, że Arystoteles zapatrywał się na starość w sposób zasadniczo różny od swojego mistrza. Jego ujęcie specyficznych właściwości wieku podeszłego ukazuje, że widział on w nim przede wszystkim cechy negatywne: w kontekście charakterologicznym podkreślał moralne i psychologiczne defekty wynikające ze starości, w kontekście biologicznym ukazywał zmiany w organizmie związane z podeszłym wiekiem jako stopniową degradację, w kontekście politycznym dawał wyraz przekonaniu, że ludzie wiekowi nie powinni sprawować odpowiedzialnych funkcji związanych z podejmowaniem decyzji. Owszem, wiek sędziwy posiada pewne dostojęstwo, pewną godność, której należy się szacunek, szczególnie w kontekście rodzinnym, w relacji dzieci-rodzice; zapewne owo szczególne dostojęstwo sprawia, że starców uważał za szczególnie predysponowanych do spełniania

<sup>38</sup> Por. tamże IV 50, 27, ed. Wachsmuth – Hense, s. 1026, 10 - 1031, 13.

<sup>39</sup> Por. tamże IV 53, 9, ed. Wachsmuth – Hense, s. 1060, 10 - 1065, 11.

<sup>40</sup> Por. tamże IV 53, 55, ed. Wachsmuth – Hense, 1107, 11 - 1109, 18.

<sup>41</sup> Por. J.A.A. Faltin, *Die Juncus-Fragmente bei Stobaeus*, Freiburg 1910; zob. Tosi, *Il pensiero greco*, s. 228-229; cytowany pogląd wysunął Adolf Dyroff (*Die Peripatos über das Greisenalter*, Paderborn 1939), z którym Tosi zasadniczo się zgadza, chociaż nie akceptuje zaproponowanego przez niemieckiego uczonego utożsamienia Junkosa z Aristonem z Keos.

funkcji kapłańskich. Wreszcie „piękna starość” (εὖγηρία) jest zasadniczo możliwa, chociaż zależna w istotny sposób od darów losu. Jednak Arystoteles nie jest „filozofem starości”, jak jego mistrz Platon, jest on raczej „filozofem wieku dojrzałego”, to jest okresu życia, gdy fizyczne i umysłowe funkcje człowieka są u szczytu, natura osiąga swoją pełną aktualizację. Nietrudno zauważyć analizując to, co Stagiryta mówi o pięknej starości, że jest ona piękna o tyle, o ile typowe dla tego wieku procesy degradacji nie zaznaczają się wyraźnie, zasadnicza zdolność do spełniania funkcji życiowych zostaje zachowana, tak że człowiek nie staje się udręką dla siebie i innych. Innymi słowy, starość o tyle jest piękna, o ile zachowuje to, co stanowi o wartości wieku dojrzałego: siłę i sprawność. Nie da się inaczej zinterpretować myśli Stagiryty, jak jako koncepcję zasadniczo negatywną, stojącą w opozycji do platońskiej „pochwały starości”.

Wydaje się, że można pokusić się o ukazanie zasadniczych, filozoficznych różnic pomiędzy Platonem i Arystotelesem, które leżą u podstaw różnych podejść do problemu wieku podeszłego u obu myślicieli. Dla tradycji platońskiej wiek podeszły wydaje się czymś cennym, zwłaszcza w porównaniu z tymi okresami życia, w których człowiek z konieczności zaangażowany jest w to, co normalnie wypełnia życie ludzkie, w działalność praktyczną, wiążącą człowieka ze światem doświadczenia. Starość, właśnie z tej racji, że siły i zdolność odczuwania słabną, ukazana jest jako wyzwolenie od natarczywych i zniewalających wpływów zewnętrznych, umożliwiające spokojną koncentrację na tym, co wewnętrzne, a co stanowi prawdziwą naturę człowieka. Osłabienie funkcji życiowych oznacza tylko tyle, że można się wreszcie zająć bez przeszkód tym, co istotne, co naprawdę jest nasze, pozostawiając przykrą konieczność ustawicznego zajmowania się tym, co nam niejako przemocą jest ciągle narzucane przez świat zmysłów.

Jest to, rzecz jasna, paradoksalne spojrzenie, tak charakterystyczne dla platonizmu, występujące przeciwko zwykłemu rozsądkowi. „Pochwała starości” jest równie niezwykła, jak twierdzenie, które Platon wkłada w usta Sokratesa:

„ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć”<sup>42</sup>.

Śmierć jawi się jako wyzwolenie, gdyż ciało i jego wpływ na duszę są przeszkodą dla właściwego działania tej ostatniej, czyli kontemplacji bytu:

„jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”<sup>43</sup>.

Chociaż w tym znanym fragmencie *Fedona* nie ma mowy o wieku podeszłym, niewątpliwie dostarcza on klucza do rozumienia platońskiej koncepcji starości:

<sup>42</sup> Plato, *Phaedo* 9, 64a, tłum. W. Witwicki: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 635.

<sup>43</sup> Tamże 11, 66b, tłum. Witwicki, s. 640.

ciało jest zasadniczo złem i przeszkodą dla duszy i poznania bytu, zatem degradacja i osłabienie ciała, będące nieuniknionym skutkiem starzenia się mogą być tylko korzystne dla duszy, mogą być rozpatrywane w kategoriach wyzwolenia.

Stagiryta inaczej zapatruje się na naturę człowieka i jego cel. Człowiek w jego ujęciu stanowi jedność duszy i ciała, ludzki byt jest bytem istoty psychofizycznej, doznania i akty duszy uwarunkowane są przez jednoczesne doznania ciała, nawet myślenie wydaje się niemożliwe bez współdziału wyobraźni<sup>44</sup>, zatem wszystkie funkcje i działania duszy są faktycznie działaniami istoty psychofizycznej, całości bytu, jakim jest istota człowiek. Skoro jednak ciało nie jest „wielkim złem” i elementem obcym duszy, to jego degradacja i osłabienie negatywnie dotykają samą duszę, oznaczają one degradację i osłabienie jej aktów.

Oczywiście, starzenie się, podobnie jak śmierć, jest koniecznym elementem procesu stawania się rzeczy, częścią cyklu narodzin, wzrostu, dekadencji i śmierci, któremu podlega wszystko: człowiek, zwierzęta, rośliny, a nawet żywioły. Starość i śmierć należą do porządku natury w równym stopniu, jak narodziny i młodość, jeśli uznać, że są złem, to są złem nieuniknionym, które zapewne znajduje swoje uzasadnienie w naturalnym porządku rzeczy. W tej perspektywie nie ma jednak miejsca na „pochwałę starości”, co najwyżej na filozoficzną obojętność.

#### ARISTOTLE ON OLD AGE

##### (Summary)

The article discusses Aristotle's views of old age, which has usually been opposed to Plato's high esteem thereof. The passage on which this opinion is based is *Rhetorics* II, 1389b 13 - 1390a 23 which highlights many defects of the ethical character regarded as typical of old age: meanness, mediocrity, diffidence, selfishness. However, this harsh judgment has to be attenuated by considering the context in which Aristotle's discussion is placed, his objective was description of typical negative features of an audience consisting of old men rather than a balanced and objective discussion and judgment.

Aristotle, nevertheless, thinks of the old age and youth as two negative extremes which he opposes to the positive ripeness and perfect balance of mature age. He tends to regard old men as unfit for responsible political tasks and reserves for them the rather symbolic religious functions. In biological terms, he stresses the fact that old age is the time of progressive decadence leading to increasing debility and death. Thus, unlike Plato, who thought of senility as the time of severing the links attaching the soul to the body favorable to the soul's liberation, Aristotle's philosophy provided him with no premises for any „praise of old age”.

---

<sup>44</sup> Por. Aristoteles, *De anima* I 1, 403a 1-25, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O duszy*, Biblioteka Kasyków Filozofii 96, Warszawa 1972, 5-6.



Henryk KOWALSKI  
(Lublin, UMCS)

## SPOKÓJ CZY SMUTEK? KONCEPCJA STAROŚCI W PISMACH MARKA TULLIUSZA CYCERONA

Badania nad różnymi problemami życia ludzi starszych w starożytnym Rzymie mają już dość długą historię<sup>1</sup>. Jej rezultatem jest wiele prac poruszających medyczne, psychologiczne, społeczne, polityczne, religijne i kulturowe aspekty starości<sup>2</sup>. Jednym z zagadnień wzbudzających zainteresowanie współczesnych badaczy są poglądy filozoficzne starożytnych autorów oraz odzwierciedlenie tej problematyki w literaturze antycznej<sup>3</sup>.

„Czym jest starość? Czasem mówi się o niej jako o *jesieni życia* — tak pisał już Ciceron — przez analogię do pór roku, następujących kolejno po sobie w życiu przyrody. Widzimy, jak w ciągu roku zmienia się otaczający nas świat, gdy patrzymy na góry i równiny, pola i doliny, lasy, rośliny i drzewa. Istnieje bliskie podobieństwo między rytмами biologicznymi człowieka a cyklami życia przyrody, której i on jest częścią” — takich odwołań użył w 1999 r. Ojciec Święty Jan Paweł II w *Liście do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*<sup>4</sup>. Papież powołał się w nim na poglądy jednego z wielkich autorów starożytności, piszących o starości: Marka Tulliusza Cicerona, autora dzieła *Cato Maior de senectute*<sup>5</sup>. Ten słynny mówca napisał go w 44 r. prz.

<sup>1</sup> Por. E. Eyben, *Old age in Graeco-Roman antiquity and early Christianity. An annotated select bibliography*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. M. Falkner – J. De Luce, Albany (NY) 1989, 230-251. W. Suder, *GERAS. Old age in Graeco-Roman antiquity. A classified bibliography*, Wrocław 1991.

<sup>2</sup> Z nowszych prac poświęconych starości w starożytnym Rzymie zob. H. Brandt, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München 2002; tenże, *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München 2010; M. Harlow – R. Laurence, *Growing up and growing old in ancient Rome. A life course approach*, London 2002; K. Cokayne, *Experiencing old age in ancient Rome*, London – New York 2003; T. Parkin, *Old age in Roman world. A cultural and social history*, Baltimore 2003; O. Fuà, *Da Cicerone a Seneca*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. II: *Roma*, Bologna 1995, 182-238, spec. 182-210 (Cicerone).

<sup>3</sup> Por. *Old age in Greek and Latin literature*, dz. cyt.

<sup>4</sup> Joannes Paulus II, *Nuntius christifidelibus provectoris aetatis missus* (1 X 1999) 5, AAS 92 (2000) 192, lub *Insegnamenti Giovanni Paolo II* 22/2, 520, tłum. *List Ojca Świętego Jana Pawła II „Do braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku”*. *Słowa Ojca Świętego do ludzi starszych* (1 X 1999) 5, Kraków 1999; lub tłum. Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku*, Poznań 1999.

<sup>5</sup> Por. tamże, przypis 9: *Marci Tullii Ciceronis Cato Maior, seu de senectute* 19, 70, ed.

Chr. i zadedykował swemu przyjacielowi Attykowi. Sam autor miał wówczas prawie 62 lata (Attyk 65 lat), za sobą karierę polityczną, przerwana dyktaturą Cezara oraz przeżyte nieszczęście w 45 r., którym była śmierć córki Tullii. Był to okres, w którym Ciceron poświęcał się pracy pisarskiej, głównie nad traktatami filozoficznymi<sup>6</sup>. Jednym z aspektów filozoficznych, związanych z życiem człowieka była starość. Jak podaje sam autor:

„Praca nad tą książeczką tak była miła, że pozwoliła mi zapomnieć o wszystkich przykrościach starszego wieku, co więcej starość wydała mi się lekką, a nawet wprost przyjemną”<sup>7</sup>.

Autor więc nie tylko chciał pocieszyć przyjaciela, ale również znaleźć usprawiedliwienie dla własnych problemów zbliżającej się starości<sup>8</sup>.

Ciceron zastosował w utworze swoją ulubioną formę dialogu, przenosząc jednak akcję przeszło sto lat wstecz<sup>9</sup>. Głównym uczestnikiem dialogu jest Marek Porcjusz Katon Starszy, prezentujący w tym przypadku poglądy samego Cicerona<sup>10</sup>. Jego partnerami są: Publiusz Korneliusz Scypion Młodszy – przyszły zwycięzca w III wojnie punickiej oraz Gajusz Leliusz Sapiens, konsul z 140 r. prz. Chrystusem. Akcja dialogu rozgrywa się w 150 r. prz. Chr., kiedy Katon Starszy miał 84 lata. Jego rozmówcy byli znacznie młodszy, stąd też w traktacie odgrywają głównie rolę słuchaczy<sup>11</sup>. Arpinata idealizuje niewątpliwie postać słynnego cenzora, znanego z surowości, tu zaś ukazanego jako sympatycznego starca, o dobrej kondycji fizycznej i dużej wiedzy, wygłaszającego łagodnie, bez zaciętrzewienia swoje poglądy<sup>12</sup>.

---

J.G.F. Powell, Cambridge 1988. Cytaty w tłumaczeniu: Z. Cierniakowa: Ciceron, *Katon Starszy o starości*, w: *Pochwała starości*, wstęp i przypisy M. Szymański, Warszawa 1996, 64 (cytuję wg tego wydania), lub w: Ciceron, *Pisma filozoficzne*, IV, Warszawa 1963, 49; inne polskie przekłady traktatu: tłum. E. Rykaczewski: *Pisma filozoficzne M.T. Cicerona*, VIII, cz. 2, Poznań 1879, 145-177; tłum. W. Klimas: Marek Tulliusz Ciceron, *Katon Starszy o starości*, wstęp i oprac. S. Stabryła, Kraków 1995.

<sup>6</sup> Por. A. Everitt, *Cicero. A turbulent life*, London 2001, 241-242.

<sup>7</sup> Cicero, *De senectute* 1, 2: „Mihi quidem ita iucunda huius libri confecto fuit, ut non modo omnis absterserit senectutis molestias, sed effecerit mollem etiam et iucundam senectutem”, tłum. Cierniakowa, s. 28. Aspekty filozoficzne traktatu Cicerona podkreśla T. Ożóg: *M.T. Cicerona apologia starości*, w: *Dorosłość wobec starości. Oczekiwania – radości – dylematy*, red. R. Konieczna-Woźniak, Poznań 2008, 165-174.

<sup>8</sup> Por. A. Trojnar, *Marka Tulliusza Cicerona traktat „O starości”*, w: *Starość. Wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, red. A. Nawarecki – A. Dziadek, Katowice 1995, 54-60.

<sup>9</sup> Na temat kompozycji utworu por. Powell, *Introduction*, s. 1-2.

<sup>10</sup> Por. Cicero, *De senectute* 1, 3.

<sup>11</sup> O relacjach między Katonem, Scypionem i Leliuszem por. A. Astin, *Scipio Aemilianus and Cato Censorius*, „*Latomus*” 15 (1956) 159-180; S. Szczygieł, *Marek Porcjusz Katon – rzymski tradycjonalista czy polityk realista*, Warszawa 2011, 85.

<sup>12</sup> Por. Szymański, *Wstęp*, w: *Pochwała starości*, s. 13; Szczygieł, *Marek Porcjusz Katon*, s. 14.

Przy pisaniu tego dialogu Cyцерon wzorował się na greckim traktacie o starości perypatetyka z III wieku prz. Chr. Arystona z Keos, którego bohaterem jest mityczny Títonos<sup>13</sup>. Są także hipotezy, że Arpinata mógł w tym wypadku korzystać z jakiegoś pisma o starości Teofrasta lub innego nieznanego nam autora<sup>14</sup>. Koncepcja realizacji traktatu opiera się na zestawieniu dwóch różnych poglądów na starość: z jednego z nich przebija smutek i niepokój, którego podsumowaniem są słowa Scypiona:

„A przecież starzy ludzie tak jej nienawidzą! Twierdzą, że odczuwają ją jak ogromny ciężar, większy od Etny”<sup>15</sup>.

W dodatku dla ludzi starszych przychodzi ona zbyt szybko. Sam autor wspomina o ciężarze i niedogodnościach starości, które postanowił zwalczyć przy pomocy filozofii<sup>16</sup>. Drugi pogląd, reprezentowany przez Katona, obala zarzuty przeciw starości, zalecając spokój, aktywność i umiarkowanie<sup>17</sup>. Cyцерon uznaje starość za rzecz naturalną. Jak wspomniano wyżej, porównuje życie do pór roku, w których po wiosnie życia, następuje lato i jesień<sup>18</sup>. Jednocześnie krytykuje ludzi, którzy pragną dożyć starości, lecz gdy nadejdzie, narzekają na nią<sup>19</sup>.

Cyцерon słowami Katona wylicza cztery przyczyny, które sprawiają, że ludzie uważają starość za nieszczęśliwy okres życia: a). oddala nas od życia czynnego, b). osłabia siły fizyczne, c). pozbawia nas wszystkich zmysłowych przyjemności, d). bliska jest śmierci<sup>20</sup>. Przytoczone zarzuty przeciwko starości powodowały, że ludzie niechętnie odnosili się do tego okresu życia. Katon zatem w dialogu stara się przeprowadzić analizę wymienionych powodów, dokumentując wręcz przeciwne spojrzenie na problem starości. Charakterystyczne jest

<sup>13</sup> Por. Cicero, *De senectute* 1, 3, tłum. Cierniakowa, s. 28: „Nie występuje w niej jednak Tyton, jak to widzimy u Arystona z Chios, nie chciałem bowiem postacią z bajki osłabiać wartości swoich wywodów”. Za tym autorem, a przeciwko stoikowi Arystonowi z Chios, opowiada się: L. Alfonsi, *Sulle fonti del „De senectute”*, „La Parola del Passato” 41 (1955) 121-129; zob. też Powell, *Commentary*, s. 269. O Títonosie zob. H. King, *Tithonos and the Tettix*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, s. 68-89.

<sup>14</sup> O innych przypuszczalnych źródłach traktatu Cyцерona zob. K. Kumaniński, *Literatura rzymska. Okres cyceroniowski*, Warszawa 1977, 363; Powell, *Introduction*, s. 24-25.

<sup>15</sup> Cicero, *De senectute* 2, 4. „senectutem [...], quae plerisque senibus sic odiosa est, ut onus se Aetna gravior dicant sustinere”, tłum. Cierniakowa, s. 29.

<sup>16</sup> Por. tamże 1, 2, Cierniakowa, s. 27: „Postanowiłem napisać cośkolwiek o innym, również wspólnym nam ciężarze: o bliskiej, a może już nękającej nas starości”.

<sup>17</sup> Por. E. Narducci, *Il „Cato Maior” o la vecchiezza dell'aristocrazia romana*, „Quaderni di Storia” 8 (1982) 121-163.

<sup>18</sup> Por. Cicero, *De senectute* 19, 70.

<sup>19</sup> Por. tamże 2, 4.

<sup>20</sup> Por. tamże 5, 15: „Etenim, cum complector animo, quattuor reperio causas, cur senectus misera videatur: unam, quod avocet a rebus gerendis; alteram, quod corpus faciat infirmius; tertiam, quod privet fere omnibus voluptatibus; quartam, quod haud procul absit a morte”, tłum. Cierniakowa, s. 35.

przy tym, że Ciceron obok argumentacji filozoficznej czy medycznej, przywołuje także aspekty polityczne, religijne, społeczne i kulturowe<sup>21</sup>.

Z pierwszym zarzutem Katon rozprawia się bez trudu, wyliczając słynnych w przeszłości Rzymian: wodzów i polityków (m.in. Kwintusa Fabiusza Maksymusa, Scypiona Afrykańskiego Starszego, Lucjusza Paulusa, Appiusza Klaudiusza) prowadzących aktywne życie polityczne pomimo podeszłego wieku. Wyjaśnia, że starzec nie robi tego, co ludzie młodzi, robi za to rzeczy ważniejsze i lepsze. Jest niczym siedzący nieruchomo sternik, kierujący okrętem, otoczony przez gromadę bezładnie biegających we wszystkich kierunkach marynarzy<sup>22</sup>.

Najważniejszym problemem ludzi starych był udział w życiu publicznym. Wiązało się to z pewnymi ograniczeniami dotyczącymi sprawowania funkcji publicznych oraz udziału w senacie i zgromadzeniach. *Lex Acilia de repetundis* z 123 r. prz. Chr. zwalniała osoby powyżej sześćdziesiątego roku życia z zasiadania w senacie<sup>23</sup>. Zaprzeczał temu sam Ciceron, który twierdził, że starzy ludzie mogą służyć ojczyźnie rozwagą, rozumem, mądrym słowem:

„Gdyby te zalety nie były cechą starości, przodkowie nasi nie nazwaliby byli najwyższej rady *senatem* od słowa *senex* (starzec)”<sup>24</sup>.

Także liczne przykłady z okresu późnej republiki wskazują, że był to raczej przywilej ludzi starszych niż obowiązek<sup>25</sup>.

Z kolei u niektórych autorów rzymskich pojawia się sformułowanie: *sexagenarios de ponte deici oportere*. Ciceron w swej mowie: *W obronie Rocjusza z Amerii* wspomina:

„Habeo etiam dicere, quem contra morem maiorum minore annis sexaginta de ponte in Tiberim deiecerit”<sup>26</sup>.

Wynikałoby stąd, że ludzi starszych zrzucano z mostu do Tybru<sup>27</sup>. Większość współczesnych badaczy odrzuca jednak tę sugestię przyjmując, że chodziło o uczestnictwo w zgromadzeniach centurialnych, które odbywały się na Polu Marsowym i w trakcie których głosujący przechodzili z tabliczkami przez specjalne mostki. Były to zgromadzenia o charakterze wojskowym, stąd też

<sup>21</sup> Por. L. Alfonsi, *Das ciceronische Denken in „De Senectute”*, w: *Das neue Cicerobild*, hrsg. K. Büchner, Darmstadt 1971, 208-228.

<sup>22</sup> Por. Cicero, *De senectute* 6, 16 - 8, 26.

<sup>23</sup> Por. W. Suder, „*Sexagenarios de ponte*”. *Ludzie starzy w rodzinie i społeczeństwie rzymskim w świetle prawa*, w: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach*, red. J. Wolski – T. Kotula – A. Kunisz, Kraków 1994, 319-327.

<sup>24</sup> Cicero, *De senectute* 6, 19, tłum. Cierniakowa, s. 37.

<sup>25</sup> Por. F.X. Ryan, *Rank and participation in the Republican Senate*, Stuttgart 1998, 137-138.

<sup>26</sup> Cicero, *Pro Sexto Roscio Amerino* 35, 100.

<sup>27</sup> Por. Ovidius, *Fasti* V 633-634: „pars putat, ut ferrent iuvenes suffragia soli, pontibus infirmos praecipitasse senes. Thybri doce verum”, Owidiusz jednak powątpiewa w te relacje.

odmawiano sześćdziesięciolatkom w nich udziału<sup>28</sup>. Wspomina o tym Festus przytaczając słowa Sinniusza Kapito:

„Sed exploratissimum illud est causae, quo tempore primum per pontem coeperunt comitiis suffragium ferre, iuniores conclamaverunt, ut de ponte decicerentur sexagenarii, qui iam nullo publico munere fungerentur, ut ipsi potius sibi quam illi deligerent imperatorem: cuius sententiae est etiam Sinnius Capito”<sup>29</sup>.

Inaczej jednak sądzi F.X. Ryan, który sugeruje, że mogło chodzić o *centuria praerogativa*, która głosowała jako pierwsza, a którą wylosowywano spośród *iuniores*<sup>30</sup>. Festus wspomina też o zakazie pełnienia obowiązków publicznych (*munera publica*). Prawdopodobnie, jak w przypadku uczestnictwa w senacie, był to raczej przywilej osób starszych<sup>31</sup>.

Innym argumentem przemawiającym przeciwko ograniczeniom aktywności ludzi starszych są ich działania w sferze intelektualnej i kulturalnej. Cyceon wylicza wybitnych pisarzy i filozofów, zarówno greckich, jak też rzymskich, którzy pod koniec swego życia nadal tworzyli, a powstałe wówczas utwory często okazywały się lepsze niż poprzednie<sup>32</sup>. Jedynym ich problemem może być pamięć, która słabnie z wiekiem. Autor stwierdza:

„Owszem – lecz tylko wtedy, gdy jej nie ćwiczymy lub jeśli z natury mamy umysł mniej żywy”<sup>33</sup>.

Poważniejszą przeszkodą w aktywności ludzi starszych, wymienioną w traktacie jako drugi zarzut przeciwko starości, jest osłabienie organizmu, prowadzące niekiedy do chorób i niedołęstwa. Katon w dialogu krytykuje tego typu podejście do starości stwierdzając, że człowiekowi starszemu nie jest już potrzebna wielka siła fizyczna:

„A choćby nawet starość sił fizycznych nie miała – to przecież nikt od niej ich nie wymaga. Zarówno prawa, jak i zwyczaje zwalniają nasz wiek od tych zajęć, przy których siły fizyczne nie są konieczne. Nie żąda się więc od nas nawet tego, czemu poddać możemy – a coś dopiero tego co nasze siły przerasta”<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Por. J.P. Néraudau, „*Sexagenarii de ponte*”. *Réflexions sur la genèse d'un proverbe*, REL 56 (1978) 159-174; Suder, „*Sexagenarios de ponte*”, s. 325-326.

<sup>29</sup> Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatione*, ed. W. Lindsay, Leipzig 1913, 452; por. Warro u Nonnius Marcellus, tamże, s. 842.

<sup>30</sup> Por. F.X. Ryan, *Sexagenarians, the bridge, and the „centuria praerogativa”*, „*Rheinisches Museum für Philologie*” 138 (1995) 188-190.

<sup>31</sup> Szerzej na temat uczestnictwa osób starszych w życiu publicznym zob. P. Soverini, *Senectus e res publica: la storiografia romana*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. II: *Roma*, Bologna 1995, 240-258.

<sup>32</sup> Por. Cicero, *De senectute* 7, 22-23.

<sup>33</sup> Tamże 7, 21: „At memoria minuitur. Credo, nisi eam exerceas, aut etiam si sis natura tardior”.

<sup>34</sup> Tamże 11, 34: „Non sunt in senectute vires. Ne postulantur quidem vires a senectute. Ergo et

Sposobem zaś na zachowanie w miarę sił fizycznych i krzepkości na starość są ćwiczenia i panowanie nad sobą<sup>35</sup>. Z kolei niedołęstwo starców jest skutkiem nie starości, ale ogólnie słabego zdrowia<sup>36</sup>. Podaje przy tym zalecenia dla osób starszych:

„nie dać się starości i jej wady skrzętnie wyrównywać, walczyć z nią, jak walczy się z chorobą; trzeba też mieć wzgląd na zdrowie: używać w miarę ćwiczeń, jeść i pić tylko tyle, by wzmocnić siły, a nie osłabiać ich nadmiarem jedzenia”<sup>37</sup>.

Kontrastem, ale też uzupełnieniem dla dbałości o stan fizyczny i ciało, są działania w sferze umysłowej i duchowej<sup>38</sup>. Starość nie musi wiązać się z osłabieniem zdolności intelektualnych. Katon stwierdza:

„Człowiek stary może zachować nienaruszone władze umysłowe, byle nie zaprzestał nad nimi pracować”<sup>39</sup>.

Jednocześnie przywołuje własny przykład pracy nad podtrzymaniem intelektu: zbieranie materiałów do VII księgi *Origines*, odtwarzanie mów obrończych, praca nad prawem auguralnym, pontyfikalnym i cywilnym. Wieczorem, dla ćwiczenia pamięci powtarzanie tego co w danym dniu mówił, słyszał i robił<sup>40</sup>. Dzięki zaletom ludzi starszych: rozwadze, powadze decyzji, dojrzałości i doświadczeniu mogą oni dokonywać wielkich rzeczy. Dotyczy to oczywiście tylko ludzi, którzy starają się wzmacniać umysł przez stosowne ćwiczenia<sup>41</sup>. Ich przeciwstawieniem są osoby starsze nie pracujące nad sobą, których określa za Cecyliuszem „głupimi starcami z komedii”, a ich cechy to: łatwowierność, otepiałość, gnuśność i brak energii<sup>42</sup>.

legibus et institutis vacat aetas nostra muneribus eis, quae non possunt sine viribus sustineri. Itaque non modo, quod non possumus, sed ne quantum possumus quidem cogimur”, tłum. Cierniakowa, s. 45.

<sup>35</sup> Por. Cokayne, *Experiencing old age*, s. 9-10 (rozdział: Physical aspects of old age).

<sup>36</sup> Por. Cicero, *De senectute* 11, 35: „At multi ita sunt imbecilli senes, ut nullum officii aut omnino vitae munus exsequi possint. At id quidem non proprium senectutis vitium est, sed commune valetudinis”, por. tłum. Cierniakowa, s. 45.

<sup>37</sup> Tamże 11, 35-36: „Resistendum, [...] senectuti est, eiusque vitia diligentia compensanda sunt, pugnandum tamquam contra morbum sic contra senectutem; habenda ratio valetudinis, utendum exercitationibus modicis, tantum cibi et potionis adhibendum ut reficiantur vires, non opprimantur”, tłum. Cierniakowa, s. 45; por. E. Hübner, *Ciceros „De senectute” in gerontologischer Schau*, „Das Altertum” 3 (1957) 46-52.

<sup>38</sup> Por. Cicero, *De senectute* 10, 33, tłum. Cierniakowa, s. 44, gdzie Katon zadaje pytanie: „Czy wolelibyście mieć siłę mięśni Milona, czy też siłę umysłu Pitagorasa.

<sup>39</sup> Tamże 7, 22: „Manent ingenia senibus, modo permaneat studium et industria”, tłum. Cierniakowa, s. 38.

<sup>40</sup> Por. tamże 11, 38; zachowane tylko fragmentarycznie dzieło *Origines*, nad którym Katon pracował w latach 168-149 przedstawiało dzieje Rzymu od Eneasza aż do czasów jemu współczesnych. Ostatnia jego księga VII wspomina nawet o wydarzeniach późniejszych niż akcja naszego dialogu, zob. też Szczzygieł, *Marek Porcjusz Katon*, s. 185-186.

<sup>41</sup> Por. Cokayne, *Experiencing old age*, s. 57nn (rozdział: Intellectual aspects of old age).

<sup>42</sup> Cicero, *De senectute* 11, 36, tłum. Cierniakowa, s. 46; por. Cokayne, *Experiencing old age*, s. 59-60.



Trzecim zarzutem wobec starości było: pozbawienie człowieka starego wszystkich zmysłowych przyjemności. Katon krytykuje te osoby starsze, które narzekają, że starość pozbawiła ich przyjemności i rozkoszy, bez których życie nie jest życiem<sup>43</sup>. Uznaje to bowiem nie za przeszkodę, ale wspaniały dar, który pozwala uniknąć występków młodości. Przytacza przy tym poglądy Archytasa z Tarentu, który twierdził, że natura nie dała człowiekowi nic bardziej niebezpiecznego i zgubnego nad zmysłowość, której chciwe żądze w sposób bezmyślny i niepowściągliwy szukają zaspokojenia:

„Dla nich to zdradza się ojczyznę, dokonuje przewrotów politycznych, tajemnie knowa z wrogiem, nie ma w ogóle żadnej zbrodni, żadnego przestępstwa, do których popełnienia nie pobudziłaby żądza rozkoszy: gwałty, cudzołóstwa i wszelkie tego rodzaju czyny haniebne wywołane są jej ponętami”<sup>44</sup>.

Cyceron nawiązał w tym przypadku zarówno do poglądów osobistych Katona, jak również do jego działalności w okresie cenzury w 184 r. prz. Chr., w trakcie której zasłynął ze swej surowości w obronie obyczajów, wykreślając za nie z listy senatorów m.in. 7 osób, w tym byłego konsula Lucjusza Kwinkcjusza Flamininusa<sup>45</sup>. Odnosi się to również do problemów z ograniczeniem popędu seksualnego. Autor twierdzi, że starcy wcale tego nie pragną, zwłaszcza ci, którzy wcześniej zdążyli zaspokoić swoje pożądanía. Proponuje im w zamian inną formę przyjemności, podobną do roli widza w teatrze:

„Starość, patrząc na rozkosze z oddalenia, potrafi się nimi cieszyć na tyle, na ile jest to jej potrzebne”<sup>46</sup>.

Sam Katon zaprzecza, że występuje przeciwko wszelkim przyjemnościom fizycznym, domaga się jedynie ich ograniczenia i dostosowania do wieku. Przykładem mogą być ucztę. Zarzucano mu, że ludzie starsi nie mogą, według niego, brać udziału w hucznych biesiadach, „muszą powstrzymać się od suto zastawionych stołów i często nalewanych kielichów”<sup>47</sup>. Według Katona ludzie starsi mogą uczestniczyć w przyjęciach, stosując jednak umiar w jedzeniu i piciu:

<sup>43</sup> Por. Cicero, *De senectute* 3, 7.

<sup>44</sup> Tamże 12, 40: „Hinc patriae prodiones, hinc rerum publicarum eversionses, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis”, tłum. Cierniakowa, s. 48; Archytas z Tarentu (IV w. prz. Chr.) – matematyk i filozof pitagorejski.

<sup>45</sup> Por. tamże 12, 42; zob. Livius, *Ab Urbe condita* XXXIX 42, 5-12 i 43, 1-4; Plutarchus, *Cato Maior* 17; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium* II 9; Ps. Sextus Aurelius Victor, *De viris illustribus* 47, 4. Szerzej na temat działalności Katona w okresie cenzury zob. Szczygieł, *Marek Porcjusz Katon*, s. 81-82.

<sup>46</sup> Cicero, *De senectute* 14, 47-48, tłum. Cierniakowa, s. 52-53; por. Cokayne, *Experiencing old age*, s. 115-116.

<sup>47</sup> Cicero, *De senectute* 13, 44, tłum. Cierniakowa, s. 50.

„[...] lubię, kiedy każdy począwszy od szczytu stołu, przemawia nad czarą z winem. Ale lubię też popijać powoli, kropla po kropli, z małych kubków [...]. Miły mi również jest chłód w lecie, a ciepło słońca i ogniska w zimie”<sup>48</sup>.

Zaletą jest brak negatywnych skutków pijaństwa i obżarstwa, natomiast pozytywnym elementem uczt, nawet trwających dość długo jest możliwość prowadzenia rozmów z przyjaciółmi.

Krytykuje przy tym negatywne zjawiska, które pojawiają się w u niektórych ludzi w starszym wieku: zdziwienie, zgryźliwość, podejrzliwość, drażliwość i upór. Uznaje je jednak za indywidualne wady charakteru nie związane z wiekiem: „Ludzie są jak wino: nie wszyscy na starość kwaśniej”<sup>49</sup>. Szczególnie dziwi go skąpstwo i gromadzenie dóbr na starość, które porównuje do wielkich zapasów na drogę, której niewiele zostało już do przebycia<sup>50</sup>. Przeciwwstawieniem ich jest rozum i kontrola nad zmysłami, które cechują ludzi starszych. Przyjemnością ludzi starszych może być realizacja ich zainteresowań, zwłaszcza zamiłowań intelektualnych, do literatury, filozofii czy prawa<sup>51</sup>. Inną zaletą starości jest zdobywanie szacunku i poważania. Nie jest to jednak przynależne starcom z natury, gdyż powagę zdobywa się już od młodości poprzez swoje działania<sup>52</sup>.

Największą zaletą starości jest, zdaniem Cicerona, szacunek oraz możliwość udzielania rad młodzieży, zwłaszcza własnym dzieciom. Wiązało się to z rzymską *pietas*, która regulowała przede wszystkim relacje między poszczególnymi członkami rodziny, np. dzieci wobec rodziców (*pietas erga parentes*) czy rodziców wobec dzieci (*pietas erga liberos*). Ciceron definiował ją następująco:

„Pietatem, quae erga patriam, aut parentes, aut alios sanguine coniunctos officium conservare monet”<sup>53</sup>.

Do wymienionych obowiązków należały: posłuszeństwo, przestrzeganie nakazów oraz cześć i szacunek w obrębie rodzin. Rodzicom przysługiwała nie tylko cześć, lecz również miłość, wierność i wdzięczność ze strony dzieci. W mowie *W obronie Plancjusza* Ciceron stwierdza: „Quid est pietas, nisi voluntas

<sup>48</sup> Tamże 14, 46: „Me vero et magisteria delectant a maioribus instituta et is sermo, qui more maiorum a summo adhibetur in poculo, et pocula, sicut in Symposio Xenophontis est, minuta atque rorantia, et refrigeratio aestate et vicissim aut sol aut ignis hibernus”, tłum. Cierniakowa, s. 52.

<sup>49</sup> Tamże 18, 65, tłum. Cierniakowa, s. 62.

<sup>50</sup> Por. tamże 18, 66.

<sup>51</sup> Por. tamże 14, 49-50.

<sup>52</sup> Por. tamże 18, 62, tłum. Cierniakowa, s. 61: „[...] ani siwe włosy, ani zmarszczki nie są w stanie nagle zdobyć dla siebie poważania”; zob. Brand, *Wird auch silbern mein Haar*, s. 127-128.

<sup>53</sup> Cicero, *De inventione* II 66; tamże II 161: „pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benevolum officium et diligens tribuitur cultus”.

gratia in parentes?”<sup>54</sup>. Sam mówca obowiązek oddawania czci ojcu uznał za jeden z fundamentów rodziny i społeczeństwa<sup>55</sup>.

Inną przyjemnością, dostępną nie tylko dla ludzi starszych, są uroki życia wiejskiego. Katon, jako autor dzieła *O gospodarstwie wiejskim*, zachęca ludzi starszych do osiedlania się na wsi. Zaletą tego jest możliwość własnoręcznej pielęgnacji winnej latorośli, drzew oliwnych i owocowych, warzyw i innych roślin ogrodowych. Można też obserwować rozwój roślin, poczynając od ziarenek aż do rozwoju owoców, podziwiać piękno przyrody, uczestniczyć w polowaniach i łowieniu ptaków. Pozytywnym elementem życia wiejskiego jest również możliwość korzystania z obfitości wytwarzanych tam dóbr: warzyw, mleka, sera, mięsa, miodu<sup>56</sup>. Charakterystyczne jest przy tym, że wymieniony pogląd nie był tylko przypomnieniem koncepcji Katona, ale również odzwierciedleniem ówczesnej postawy Cyclerona, który po powrocie Cezara usunął się na wieś, zajmując się rolnictwem i filozofią.

Największą trwogą starców jest przeświadczenie, że nieuchronnie zbliża się śmierć. Nie jest to jednak wyłączna obawa ludzi starszych: „śmierć nie oszczędza żadnego wieku”<sup>57</sup>. Katon krytykuje pogląd, że ludzie młodzi mogą spodziewać się dłuższego życia, a starcy już nie. Przyszłość jest zawsze niewiadoma, starcy zaś są w lepszej sytuacji, gdyż już osiągnęli co chcieli, a młodzi dopiero tego pragną. Śmierć jest zjawiskiem naturalnym, gdy umieramy, musimy to w jakiś sposób odczuwać, trwa to jednak krótko, zwłaszcza u starców. Jednakże gdy umiera ktoś młody jest wrażenie: „jakby ktoś strumieniem wody zdusił nagle wielki płomień – starzec zaś gaśnie spokojnie, jak ognisko, które się samo z siebie dopala”<sup>58</sup>. Katon przywołuje przy tym postać własnego syna, którego wcześniej pochował<sup>59</sup>.

Argumentując konieczność wyzbycia się obawy przed śmiercią Cycleron sięga do filozoficznego arsenału rzymskiego stoicyzmu:

„Jest tylko jedno z dwojga: albo śmierć całkowicie gasi życie duszy albo prowadzi ją tam, gdzie żyć będzie wiecznie. W pierwszym przypadku jest ona czymś obojętnym, w drugim zaś jest nawet pożądania godna”<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Cicero, *Pro Plancio* 80.

<sup>55</sup> Por. R. Saller, *Pietas. Obligation and authority in the Roman family*, w: *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, hrsg. P. von Kneissl, Darmstadt 1988, 393-410; H. Kowalski, *Pietas jako wyznacznik odniesień między rodzicami a dziećmi w republikańskim Rzymie*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie*, red. J. Jundziłł – D. Żołądź-Strzelczyk, t. 1, Bydgoszcz 2002, 86-96.

<sup>56</sup> Por. Cicero, *De senectute* 15, 51 - 17, 60.

<sup>57</sup> Tamże 19, 68: „mortem omni aetati esse communem”.

<sup>58</sup> Tamże, 19, 71, tłum. Cierniakowa, s. 63.

<sup>59</sup> Por. tamże 23, 84.

<sup>60</sup> Tamże 19, 66-67, tłum. Cierniakowa, s. 63.

Autor prezentuje tu funkcjonujące wówczas wśród arystokracji rzymskiej poglądy na temat śmierci<sup>61</sup>. Przedstawicielem pierwszego nurtu był Cezar, który podczas procesu Katylinarczyków w grudniu 63 r. prz. Chr. stwierdził:

„[...] muszę powiedzieć zgodnie z tym, co jest w istocie, że w bólu i w nie-szczęściach śmierć jest wypoczynkiem, a nie męką; poza nią nie ma już mijsca ani na troskę, ani na radość”<sup>62</sup>.

Tradycyjne poglądy na temat świata pozagrobowego prezentował podczas tego procesu Katon Młodszy:

„Pięknie i składnie rozprawiał przed chwilą w tym gronie Gajusz Cezar o życiu i śmierci, uważając jak sądzę, za bajki to, co się opowiada o życiu pozagrobowym, mianowicie, że tam ludzie źli oddzieleni są od dobrych, zamieszkują okolice wstrętne, puste, ohydne i grozę budzące”<sup>63</sup>.

Sam Cyceon podczas procesu krytycznie ustosunkował się do poglądów Cezara<sup>64</sup>.

Po kilkunastu latach Cyceon podjął na ten temat rozważania filozoficzne i problematyce śmierci poświęcił I księgę swej rozprawy *Tusculanae disputationes*<sup>65</sup>. Przeprowadził w niej krytykę tradycyjnych poglądów dotyczących świata pozagrobowego:

„[...] tego zaś, gdzie dusze przebywają i jakie mają własności musimy dociekać za pomocą rozumu. Niewiedza w tej dziedzinie stworzyła świat podziemny i te okropności, dla których myślę, że nie bez słuszności miałeś pogardę”<sup>66</sup>.

Sam opowiadał się za platońską koncepcją nieśmiertelności duszy, której stał się zwolennikiem<sup>67</sup>, do niej odwołał się również w *De senectute*, gdzie Katon nawołuje:

<sup>61</sup> Por. A. Momigliano, *The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C.*, CPh 79 (1984) 199-211.

<sup>62</sup> Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 51; „De poena possum equidem dicere, id quod res habet, in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissolvere; ultra neque curae neque gaudio locum esse”, tłum. K. Kumaniecki: Gajus Salustiusz Krispus, *Sprzysiężenie Katyliny i wojna z Jugurtą*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, 27.

<sup>63</sup> Tamże 52: „Bene et composite C. Caesar paulo ante in hoc ordine de vita et morte disseruit, credo falsa existumans ea, quae de inferis memorantur: divorso itinere malos a bonis loca taeetra, inculta, foeda atque formidulosa habere”, tłum. Kumaniecki, s. 30.

<sup>64</sup> Por. Cicero, *In Catilinam* IV, 7-8.

<sup>65</sup> Por. Cicero, *Tusculanae disputationes* I, passim.

<sup>66</sup> Tamże I 16, 36: „sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est. cuius ignoratio finxit inferos easque formidines, quas tu contemnere non sine causa videbare”, tłum. J. Śmigaj, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, III, Biblioteka Klasyków Filozofii 57, Warszawa 1961, 502.

<sup>67</sup> Cicero, *Somnium Scipionis*, w: tenże, *De republica* VI 13, tłum. W. Kornatowski, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, II, Warszawa 1960, 177: „Dla wszystkich, którzy ochraniać, wspierali i umacniali ojczyznę, jest wyznaczone w niebie określone miejsce, gdzie będą doznawać wiecznej szczęśliwości”; por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 95-96.

„Wierzcie więc, że ona nie przestanie istnieć i działać, choć jej również nie będziecie widzieć<sup>68</sup>.

Twierdzi też, że po śmierci dusza osiąga postać boską. Potwierdzają to słowa Cyclerona, który w traktacie *De legibus* wspomina, że przodkowie chcieli:

„by osoby, które rozstały się z tym życiem, zaliczane były pomiędzy bogów” (*nisi maiores eos qui ex hac vita migrassent in deorum numero esse voluissent*)<sup>69</sup>.

Autor ten wspomina także, że dusze zmarłych utożsamiane są z *Di Manes*<sup>70</sup>. Wiązało się to z wyobrażeniami świata podziemnego, w którym ważną rolę opiekuńczą nad duszą zmarłego przejmowały wspomniane bóstwa *Di Manes*<sup>71</sup>. Wiara ta pozwalała wyzbyć się obawy przed śmiercią. Katon mówi:

„Jakże szczęśliwy będzie dzień, w którym opuściwszy tę bezładną zbieraninę ludzką podążę tam, gdzie przebywają i gromadzą się boskie duchy. Spotkam tam bowiem nie tylko mężów, o których mówiłem, ale i mego Katona, najlepszego z synów, najszlachetniejszego spośród ludzi, jacy kiedykolwiek się urodzili”<sup>72</sup>.

Odrzuca jednocześnie myśl o powrocie do dzieciństwa:

„Gdyby zaś jakiś bóg chciał mi tę łaskę wyświadczyć, bym zaczął być na nowo dzieckiem i kwilił w kołysce, stanowczo nie zgodziłbym się na to. Nie chcę, dobiegłszy prawie do mety, wracać do startu”<sup>73</sup>.

\*\*\*

Analizując przedstawione rozważania Cyclerona na temat starości należy zauważyć, że Autor świadomie wystąpił w obronie wieku starszego: jego argumentacje są wielką pochwałą życia ludzi w starszym wieku. Cycleron przywołuje argumenty filozoficzne, odwołuje się też do kwestii fizjologicznych, psychologicznych, religijnych i politycznych. Zwalcza jednocześnie dość powszechne w społeczeństwie rzymskim wyobrażenia o ludziach starszych, podkreślające fizyczne, psychiczne, charakterologiczne i intelektualne wady i ograniczenia. Przedstawia je jako zarzuty wobec starości, podejmując jedno-

<sup>68</sup> Cicero, *De senectute* 22, 80, tłum. Cierniakowa, s. 69.

<sup>69</sup> Cicero, *De legibus* II 55, tłum. W. Kornatowski, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, II, Warszawa 1960, 273; por. E.M. Štaerman, *Socjalnyje osnovy religii drevnego Rima*, Moskwa 1987, 50.

<sup>70</sup> Por. Cicero, *De legibus* II 62; zob. J.M.C. Toynbee, *Death and burial in the Roman world*, Baltimore 1996, 32-33.

<sup>71</sup> Por. J.P. Jacobsen, *Les Manes*, t. 1: *Les morts et la vie humaine*, Paris 1924, 28-52; F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Leipzig – Berlin 1943, 17-20.

<sup>72</sup> Cicero, *De senectute* 23, 84, tłum. Cierniakowa, s. 71-72.

<sup>73</sup> Tamże 23, 83, tłum. Cierniakowa, s. 71.

częście słowami swego bohatera Katona polemikę, wyjaśnienia i gloryfikację zalet wieku starszego<sup>74</sup>. Teorie filozoficzne nie zawsze jednak znajdowały odzwierciedlenie w praktyce. Główny bohater jego traktatu Katon Starszy utrzymywał intymne stosunki z młodą niewolnicą, a kiedy jego syn wykrył ten związek, postanowił ożenić się z córką swego klienta Saloniusa i w wieku 80 lat został ojcem M. Porcjusza Salonianiusa<sup>75</sup>.

Podobnie postąpił sam Ciceron, który w 46 r. prz. Chr. rozwiódł się z 52-letnią żoną Terencją, żeniąc się z piętnastoletnią Publią. Plutarch uważa, że zrobił to głównie dla jej pieniędzy, chcąc się w ten sposób pozbyć licznych długów<sup>76</sup>. Małżeństwo to nie trwało jednak długo, bo już w 45 r. prz. Chr., po śmierci córki, Ciceron rozwiódł się z nową żoną<sup>77</sup>. Pisząc traktat *De senectute*, Ciceron miał więc za sobą już dwa małżeństwa, w tym jedno z młodą osobą. Jego filozoficzne poglądy na temat ograniczeń starości nie przystawały więc do praktycznych działań własnych i jego głównego bohatera. Plutarch pisze, że wykorzystał to przeciwnik Cicerona Marek Antoniusz, który w swych replikach na mowy Cicerona *Filipiki* zarzucał mu, że wyrzucił z domu kobietę, przy której się zestarzał<sup>78</sup>.

Apologia starości przekazana przez Cicerona, jest wyidealizowanym, filozoficznym przedstawieniem problemu; nie zawsze jednak znajdowała ona odzwierciedlenie w rzeczywistości. W źródłach rzymskich, zwłaszcza prawniczych, pojawiają się informacje o podejmowanych próbach samobójstwa czy eutanazji ludzi starszych. Podstawową tego przyczyną był stan zdrowia i ból fizyczny, a także choroby psychiczne<sup>79</sup>. Bezpośrednim motywem związanym ze starością było: *taedium vitae* – znużenie życiem. Oczywiście, starość nie była jedynym powodem zniechęcenia do życia, mogły dochodzić do tego także inne przyczyny: ból, choroba, nieszczęścia, utrata bliskiej osoby, motywy polityczne<sup>80</sup>. *Taedium vitae* doświadczył też sam autor traktatu *De senectute* Marek Tulliusz Ciceron. Jak podaje Liwiusz, w przekazanym przez Senekę Starszego fragmencie, Ciceron po zawiązaniu drugiego triumwiratu podjął

<sup>74</sup> Por. Ożóg, *M.T. Cicerona apologia starości*, s. 166-167.

<sup>75</sup> Por. Plutarchus, *Cato Minor* 24; zob. Szczygieł, *Marek Porcjusz Katon*, s. 25-26.

<sup>76</sup> Por. Plutarchus, *Cicero* 41; zob. S. Treggiari, *Terentia, Tullia and Publilia. The woman of Cicero's family*, London – New York 2007, 129-130.

<sup>77</sup> Por. Treggiari, *Terentia, Tullia and Publilia*, s. 140-141.

<sup>78</sup> Por. Plutarchus, *Cicero* 41.

<sup>79</sup> Por. M. in. Paulus, *Digesta* 487, 19, 38, 12: „impatientia doloris, morbi causa”; 49, 14, 45, 2: „valetudinis alicuius impatientia”; Ulpianus, *Digesta* 28, 3, 6, 7: „valetudinis adversae impatientia”; Arrius, *Digesta* 49, 16, 6, 7: „imatientia doloris, morbo, furore”; zob. Y. Gris , *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal – Paris 1982, 260-261.

<sup>80</sup> Szerzej M. Kuryłowicz, *Taedium vitae w rzymskim prawie karnym*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 189-199; Brandt, *Am Ende des Lebens*, s. 87 nn (rozdział VI: Senectus, taedium vitae und mors volutaria).



próbę ucieczki, jednakże niepowodzenia spowodowały, że: „taedium tandem eum et fugae et vitae cepit” przyjmując z rezygnacją śmierć<sup>81</sup>.

PEACE OR SORROW? THE CONCEPTION OF OLD AGE AS DISCUSSED  
IN THE WRITINGS OF MARCUS TULLIUS CICERO

(Summary)

One of the great authorities in the antiquity who wrote about old age was Marcus Tullius Cicero, the author of „*Cato Maior De senectute* [Cato the Elder on Old Age]”. The famous orator wrote this work in 44 BCE and dedicated it to his friend Atticus. The author himself was almost 62 years old at that time, and Atticus 65. Cicero wrote the work in a dialogue form, setting the action in 150 BCE, the speakers being Marcus Porcius Cato the Elder, who in this case presented the views of Cicero, Publius Cornelius Scipio the Younger and Gaius Laelius Sapiens. Cicero followed the example of a Greek treatise on old age, probably written by a third-century BCE Peripatetic philosopher, Aristo of Ceos.

The concept of the presentation of the treatise is based on comparison of two different views on old age. In one, sorrow and anxiety are visible. Through Cato's words, Cicero names four reasons why people regard old age as an unhappy period of life: a). it moves us away from active life; b). it weakens physical strength, c). it deprives us of all sensual pleasures, d). it is close to death. The other view, represented by Cato, disproves the objections against old age, recommending calmness, activity, and moderation. Interestingly enough, apart from philosophical or medical arguments, Cicero also refers to political, religious, social and cultural aspects.

The apologia for old age presented by Cicero was not always reflected in the reality. Roman sources, especially legal documents, inform about attempted suicide or euthanasia by the elderly. The fundamental reason was the condition of health and physical pain as well as mental illnesses, but the direct motive associated with old age was *taedium vitae* – weariness of life.

---

<sup>81</sup> Livius, *Ab Urbe condita* księga 120, 50, w: Seneca Maior, *Suasoriae* 6, 17; por. Everitt, *Cicero*, s. 298-299.



Ewa OSEK  
(Lublin, KUL)

## STARZEC W POLITYCE. ZMIENNE POGLĄDY PLUTARCHA Z CHERONEI

Poglądy Plutarcha z Cheronei (ok. 45-122/125 po Chr.) stały się przedmiotem sporu między uczonymi XX wieku, którzy nie mogli zgodzić się co do tego, czy pisarz ten miał optymistyczną czy pesymistyczną wizję schyłku życia ludzkiego, czyli innymi słowy, czy skłaniał się bardziej do Platońskiego czy Arystotelesowego ujęcia starości<sup>1</sup>. W niniejszym artykule postaram się wykazać, że autor jedyne zachowanego po grecku traktatu o starości *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką* (Εἰ πρεσβύτερω πολιτεύεον)<sup>2</sup> nie opowiadał się w rzeczywistości ani za platonizmem, ani arystotelizmem, i że zmieniał stosunek do starości na kolejnych etapach swej twórczości.

**1. Starość jako degeneracja w utworach Plutarcha z lat 85-110.**  
Następujący fragment *Listu pocieszającego do żony*, napisanego za panowania Domicjana między 85 a 95 r. po Chr., jest świadectwem nie tylko wiary w orficką eschatologię i reinkarnację, lecz także pesymistycznej wizji starości:

„A co się tyczy twierdzeń, które nieraz słyszysz, trafiających do przekonania ogółu, że zmarły nigdzie nie doznaje nic złego ani przykrego, wiem, że nie da ci w nie uwierzyć przekazana nam przez przodków nauka oraz święte tajemnice misteriiów Dionizosa, które nam wtajemniczonym są wiadome. Bądź więc przekonana, że dusza jest nieśmiertelna, i że dzieje się z nią to, co ze schwytanym ptakiem: jeżeli przez długi czas żyje w ciele i oswoi się z tym życiem przez wiele różnych spraw i długotrwałe przyzwyczajenie, wtedy znów powraca i pogrąża się w ciało przez dalsze narodziny, nie przestając wpływać się w doczesne losy i cierpienia. Nie sądź bowiem, że zarzuty i przygany czynione starości odnoszą się do siwizny, zmarszczek i niemocy cielesnej; najgorsze w niej jest to, że duszę czyni bezsilną przez wspomnienie

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *La vieillesse*, I, Paris 1970, 122; S. Byl, *Plutarque et la vieillesse*, „Les Études Classiques” 45 (1977) 107-123; G. Minois, *Historia starości: od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska. Warszawa – Gdańsk 1995, 83-87.

<sup>2</sup> Por. Plutarchus, *An seni respublica gerenda* = *Moralia* 783B-797F, tłum. A. Twardecki, w: Ciceron – Plutarch, *Katon Starszy o starości – Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką*, Warszawa 1996, 103-157.

spraw ziemskich, do których ona przywiera; że przygina ją i przygniata wyciskając na niej trwałe piętno doznanych uczuć<sup>3</sup>.

W ostatnim akapicie, przypominającym platońskiego *Fedona*<sup>4</sup>, autor obarcza wyłączną winą za nieczystość duszy nie jej nadmierne przywiązanie do spraw doczesnych, jak czynił to Platon, lecz wiek starczy. Odmienne niż Platon, Plutarch uważa starość za przyczynę wszelkich możliwych nieszczęść, czyli zarówno fizycznej degeneracji ciała, jak również moralnej niedoskonołości duszy. Z tej racji, że wedle orfickich wierzeń niedoskonołość powodowała cykl wcieleń uniemożliwiających duszy powrót do doskonałego świata, Plutarch złożył właśnie na wiek starczy pełną odpowiedzialność za reinkarnację.

Skąd wzięła się u Plutarcha tak pesymistyczna i wybitnie anty-platońska koncepcja starości? Odpowiedź na to pytanie przynoszą *Rozmowy przy stole*<sup>5</sup>, dialog w dziewięciu księgach, powstały w złotym okresie twórczości Plutarcha między 99 a 110 r. po Chrystusie<sup>6</sup>. Podobnie jak wielu innych literatów, był on w tym czasie protegowany i finansowany przez cesarza Trajana<sup>7</sup>. Temat starości wpływa w tym utworze przy okazji innych zagadnień, dyskutowanych przez uczestników dialogu, jak na przykład problem wpływu alkoholu na ludzi o różnych temperamentach, płci i wieku. Uczestnicy rozmowy, Lucius Mestrius Florus i Sextius Sulla, powołując się na perypatetycki traktat *O pijaństwie*, dowodzą, że starcy upijają się najszybciej, a kobiety najwolniej. Sulla wyjaśnia zasadę, na jakiej tak się dzieje. Otóż, jak tłumaczy, ciała młodych dziewcząt, gorące i wilgotne, mają identyczne właściwości fizyczne jak wino, i z tej właśnie przyczyny są one odporne na jego działanie; przeciwnie, starcy o ciałach wysuszonych i wyziębłych, łączą w sobie właściwości odwrotne niż kobiety i dlatego wino szybciej uderza im do głów<sup>8</sup>.

W innej rozmowie stwierdza, że starcy mają nie tylko najłabsze głowy, lecz także skłonność do mocnych trunków, przez co instynktownie rekompensują sobie utratę ciepła przez organizm. Utrata życiodajnego gorąca pozbawia ich nie tylko wigoru, energii i sił vitalnych, lecz także rozumu<sup>9</sup>. Tego rodzaju pogląd

<sup>3</sup> Plutarchus, *Consolatio ad uxorem* 10, 611E-F, tłum. Z. Abramowiczówna, w: Plutarch, *Moralia*, BN II 86, Wrocław 1954, 183 = *Orphicorum Testimonia*, fr. 595, ed. A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 2, Monachii – Lipsiae 2005, 178.

<sup>4</sup> Por. Plato, *Phaedo* 81a-d, 88a.

<sup>5</sup> Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* 612c-748d.

<sup>6</sup> Podaję datację według: C.P. Jones, *Towards a chronology of Plutarch's works*, JRS 56 (1966) 61-74.

<sup>7</sup> Por. Ph.A. Stadter – L. van der Stockt, *Sage and emperor: Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan (98-117)*, Leuven 2002.

<sup>8</sup> Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* III 3, 650A-E (*Dlaczego kobiety upijają się najwolniej, a starcy najszybciej?*).

<sup>9</sup> Por. tamże I 7, 625A-628E (*Dlaczego starcy wolą czystą?*).

implikuje stoicką koncepcję starości, wedle której proces starzenia polegał właśnie na utracie ciepłoty ciała<sup>10</sup>.

Bezpośrednie odniesienie do stoickiej koncepcji można znaleźć w rozmowie o jesiennych koszmarach, gdzie Plutarch przyrównuje starość do jesieni, najzimniejszej i najsuchszej pory roku, i definiuje starość za pomocą kontrastu z temperamentem sangwinicznym: „Główną cechą sangwiników jest gorąco i wilgoć. Jednego i drugiego nie ma w starości”<sup>11</sup>. Sangwinicy, łącząc w sobie gorąco i wilgoć, uzyskują taką samą mieszankę żywiołów, czyli temperament (κρᾶσις) jak kobiety, i odwrotny niż starcy, którzy utracili i wewnętrzny żar, i wilgoć<sup>12</sup>; obrazuje to teoria żywiołów:

### Teoria żywiołów

| ŻYWIOŁ    | WŁAŚCIWOŚCI      | HUMOR       | TEMPERAMENT<br>(κρᾶσις) | WIEK / PŁEĆ |
|-----------|------------------|-------------|-------------------------|-------------|
| Ogień     | ciepło + suchość | czarna żółć | cholerycy               | mężczyźni   |
| Powietrze | ciepło + wilgoć  | krew        | sangwinicy              | kobiety     |
| Ziemia    | zimno + suchość  | żółć        | melancholicy            | starcy      |
| Woda      | zimno + wilgoć   | flegma      | flegmatycy              | dzieci      |

Takie właściwości fizyczne, jak suchość i zimno, oznaczały degenerację i jałowość. Suchość uchodziła, co prawda, za najbardziej intelektualną właściwość, ale pod warunkiem, że łączyła się z gorącem, a nie z zimnem. Plutarch rozpisuje się o tym w *O zamilknięciu wyroczni*, gdzie powołuje się na słynne zdanie Heraklita: ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη („najmądrzejsza sucha dusza”)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. Ps-Plutarchus, *De placitis philosophorum* V 30, 911A: „To jest jednomyślna opinia stoików, że utrata gorąca powoduje starość, ponieważ, mówią oni, ludzie, w których organizmach jest więcej gorąca, dłużej żyją” (jeżeli nie podano nazwiska tłumacza, autorem przekładu jest autorka niniejszego artykułu); zob. *Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF), ed. H. von Arnim, II, Stuttgart 1903, nr 769: „Stoicy zgodnie z Parmenidesem utrzymują, że starość następuje przez utratę ciepła. Bo ludy, które żyją w cieplejszym klimacie, szybciej się starzeją”; Parmenides, fr. A 46, ed. H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (= Aetius, *Placita philosophorum* V 30, 4): „Starzenie się polega na utracie ciepła”.

<sup>11</sup> Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* VIII 10, 736A (*Dlaczego najmniej wierzymy jesiennym snom?*).

<sup>12</sup> Por. Plutarchus, *Marius* 33, 1: „Wydawał się bowiem nieskory do ataków, zawsze pełen wahania i wątpliwości. Powodem tego był może starczy wiek, który zgasił w nim energię i żar”, tłum. E.O.

<sup>13</sup> Por. Plutarchus, *De defectu oraculorum* 41, 432F, tłum. Z. Abramowiczówna, w: Plutarch,

Z kolei, w kombinacji z zimnem suchość tworzyła mieszanekę najmniej lotną i sprawną intelektualnie, za to obdarzoną zdolnościami proroczymi<sup>14</sup>. Do kategorii suchych i zimnych należeli starcy wraz z melancholikami. W świetle teorii żywiołów najkorzystniejszą mieszaneką było gorąco z suchością; ich połączenie dawało mężczyzn. Pytanie o możliwość udziału w życiu politycznym najsłabszej „mieszanki” – starców w ogóle nie było stawiane.

**2. Emerytowany polityk w *Żywotach paralelnych*.** *Żywoty paralelne*, które powstawały za panowania cesarza Trajana (96-117), dostarczają ilustracji kilku sędziwych Rzymian, czynnie zaangażowanych w politykę. Sześćdziesięciopięcioletni Mariusz (157-86 prz. Chr.), jak podaje Plutarch, przygnieciony wiekiem, chorobami i tuszą, nadal odbywał ćwiczenia wojskowe na Polu Marsowym, a co więcej, rywalizował z energicznym i znacznie młodszym Sullą, mimo że część opinii publicznej wołałaby go widzieć na emeryturze; Sulla jednak nie poddawał się:

„Opinia publiczna była podzielona: jedni woleli Mariusza, inni popierali Sullę i kazali Mariuszowi jechać do term w Bajach i zatroszczyć się o zdrowie, bo jak sam mawiał, nękała go starość i reumatyzm. Ponieważ w Bajach, niedaleko Przylądka Misenum, Mariusz posiadał kosztowną rezydencję, gdzie były takie luksusy, jakich nie wypadało mieć człowiekowi, który wziął udział w tyłu kampaniach wojennych. A jednak Mariusz przejawiał chęć współżawodnictwa i młodość ducha, przewycięzał starość i słabość ciała, bo codziennie schodził na Pole Marsowe, gdzie ćwiczył się razem z młodzieżą, lekki pomimo zbroi, zdolny do jazdy konnej, chociaż na starość bardzo przytył i przeszkadzała mu korpulentność i ciężar ciała”<sup>15</sup>.

Szaleńcza ambicja i żądza władzy popchnęły go wreszcie do rozpętania krwawej wojny domowej, zakończonej zwycięstwem Sulli. Nawet w momencie klęski ubolewał nad koniecznością rezygnacji z kariery politycznej:

„Tak płomienna była jego żądza ambicji i władzy, że pchała go do owych czynów. Chociaż przeżył już siedemdziesiąt lat i był pierwszym Rzymianinem siedmiokrotnie wybranym na konsula, posiadał dom i majątek warte tyle, co wiele królestw, lamentował nad własnym losem, jakby umierał w ubóstwie i niespełnieniu pragnień”<sup>16</sup>.

---

*Moralia*, BN II 86, s. 375: „Suchość towarzysząca rozgrzaniu wysubtelnia owo tchnienie i czyni je czystszy i podobny do eteru, wszakże sucha to dusza jest najlepsza, zdaniem Heraklita”; por. Heraclitus, fr. A 118 Diels-Kranz.

<sup>14</sup> Por. tamże 50, 437F, tłum. Abramowiczówna, s. 388: „usposobienie melancholików jest skłonne do snów i widziadeł, skąd też, jak się zdaje, mają dar wieszczych snów, gdyż wyobrażnia ich co raz zwraca się w inną stronę”. Więcej na temat starości w kontekście teorii żywiołów zob. Minois, *Historia starości*, s. 80-83.

<sup>15</sup> Plutarchus, *Marius* 34, 2-3, tłum. E.O.

<sup>16</sup> Tamże 45, 11, tłum. E.O.



Katastrofa Mariusza w starciu z młodszym Sullą jest dla Plutarcha przykładem „najokrutniejszej i najdzikszej starości” (ὀμώτατον καὶ ἀγριώτατον γῆρας)<sup>17</sup>.

Zgoła odmienne było podejście Lukullusa (117-57 prz. Chr.). Wychodząc z przekonania, że polityka, jak sport, nie jest zajęciem dla starców<sup>18</sup>, zrezygnował on z życia publicznego na rzecz pławienia się w luksusie i urządzania imprez w swoich willach. Polityk ten, przypominający rozpustnych starców z greckiej komedii, otrzymał od Rzymian przydomek „Kserksesa w todze”<sup>19</sup>. „Imprezowicz” Lukullus wraz z Lucjuszem Lukullusem, Metellusem Piušem i Scypionem Afrykańskim, którzy na starość wycofali się z polityki i popadli w bezczynność (ἀπραγμοσύνη), stanowi antytezę ambitnego Mariusza.

Wyjątkiem potwierdzającym regułę, że ludzie w podeszłym wieku nie nadają się już do polityki, stanowi dla Plutarcha przykład Katona Starszego (234-149 prz. Chr.), który potrafił wcielić w życie ukutą przez siebie maksymę: „polityka to najpiękniejsze zajęcie na starość” (κάλλιστον ἐγγῆραμα πολιτεία)<sup>20</sup>. Opisana przez Plutarcha postawa Katona przypomina neoostoicki ideał „pięknej starości” (εὐγηρία)<sup>21</sup>, będący próbą przezwyciężenia czy wypośrodkowania typowego dla stoików pesymizmu<sup>22</sup>. Katon, którego imię znalazło się w tytule znanego pisma Cyncerona o starości<sup>23</sup>, stanie się dla Plutarcha dobitnym przykładem, że nawet w starszym wieku można uprawiać politykę bez popadania w skrajności, tak jak chorobliwie ambitny Mariusz czy rozrywkowy Lukullus.

W *Żywotach paralelnych* Plutarch po raz pierwszy stawia pytanie o sens udziału seniorów w wielkiej polityce<sup>24</sup>. Odpowiedź wydaje się daleka od jednoznaczności, widać tu wahanie, niezdecydowanie i zależność od różnych źródeł historiograficznych.

**3. Topos pięknej starości w traktacie *Czy starzec powinien politykować?*** Przystępując do pracy nad traktatem *Czy starzec powinien politykować?*<sup>25</sup>, Plutarch miał już ustalony pogląd na temat przydatności seniorów

<sup>17</sup> Tamże 2, 4.

<sup>18</sup> Por. tamże 38, 4.

<sup>19</sup> Por. tamże 38-39.

<sup>20</sup> Tamże 24, 11.

<sup>21</sup> Por. Stobaeus, *Florilegium* II 74, 15, SVF III 101: „Stoicy rozróżniają jeszcze czyste dobra, jak wiedza, i mieszane, jak posiadanie udanych dzieci, piękna starość, wspaniałe życie. Piękna starość to godne przeżywanie starości, która dosięga człowieka zgodnie z naturą”, tłum. E.O.

<sup>22</sup> Por. Plutarchus, *Cato Maior* 9, 10: „starość ma same wady”; zob. *An seni res publica gerenda* 784A.

<sup>23</sup> Chodzi o pismo Cyncerona pt. *Cato Maior de senectute*, por. Plutarchus, *Flaminius* 18, 5: „jak mówi mówca Cynceron w swym traktacie *O starości*, gdzie wkłada to opowiadanie w usta samego Katona”; tenże, *Cato Maior* 17, 5: „Cynceron [...] w dialogu pt. Περὶ γῆρας”.

<sup>24</sup> Pełne opracowanie tematu starości w *Żywotach paralelnych* zob. A. Cacciari, *Plutarcho, w: Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1, Bologna 1995, 361-395.

<sup>25</sup> Por. Plutarchus, Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον (*An seni res publica gerenda*) 1-28 = *Moralia* 783B-797F, ed. H.N. Fowler, *Plutarch's Moralia*, vol. X, Loeb, Cambridge 1949, 76-153, lub ed. C. Hubert, *Plutarchi Moralia*, vol. V 1, Teubner, Leipzig 1960.

w życiu publicznym, a ponadto był osobiście zainteresowany w przeprowadzeniu przekonującej argumentacji za aktywnością polityczną ludzi starych<sup>26</sup>. Ten nagły zwrot w światopoglądzie pisarza należy wiązać z przekazaną przez Syncellusa informacją o nominacji Plutarcha na namiestnika Grecji w 119/120 roku<sup>27</sup>. Informacja ta może mieć związek z pochwałą cesarza Hadriana wyrażoną w piśmie Cheronejczyka *Dlaczego Pytia nie wygłasza już wyroczni wierszem?*<sup>28</sup>. Ze wzmianki tej wynika, że Plutarch, dotychczasowy kapłan delficki<sup>29</sup>, został wyposażony w specjalne prerogatywy dotyczące restauracji podupadłej wyroczni w Delfach, za którymi napłynęły też duże cesarskie pieniądze. W tym samym mniej więcej czasie, czyli ok. 119/120 r., Plutarch wydał krótki cytowany traktat o starości<sup>30</sup>, w którym przedstawił się jako starzec i kapłan delficki od wielu pytiad, tj. okresów czteroletnich, oraz zamieścił dedykację dla Flawiusza Eufanesa, sędziwego przewodniczącego rady Areopagu w Atenach<sup>31</sup>.

Niedługi ten utwór, który był przedmiotem kilku krytycznych studiów na przestrzeni XX wieku<sup>32</sup>, składa się z dwóch części: w pierwszej (1-17,

<sup>26</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 1, 783C 1: „περὶ τῆς πρεσβυτικῆς πολιτείας”.

<sup>27</sup> Por. Georgius Syncellus, *Chronicon* 659D = *Die Chronik des Hieronymus* 2, ed. R. Helm, GCS 47, Berlin 1956, 415, nr 198a: „Πλούταρχος Χαίρωνεύς φιλόσοφος ἐπιτροπεύειν Ἑλλάδος ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Ἀδριανοῦ κατεστάθη γηραιός” („Plutarch z Cheronei, filozof, został mianowany na starość namiestnikiem Hellady przez cesarza Hadriana”).

<sup>28</sup> Por. Plutarchus, *De Pythiae oraculis* 29, 419B, tłum. Z. Abramowiczówna, w: Plutarch, *Moralia* II, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1988, 74: „Nam zaś Bóg daje lepsze, wspólniejsze i wyraźniejsze znaki, wywiódłszy jakby z uschniętego pustkowia, z poprzedniego ubóstwa dostatek, świetność i chwałę. Wprawdzie cieszę się, że przyczyniłem się do tego w miarę moich obowiązków, z ochotą i pożytkiem, razem z Polikratesem i Petrajosem, i wychwalam tego, kto stał się naszym przywódcą (καθηγεμόνα) w kierowaniu tym obrotem spraw, a który większość ich sam obmyśla i przeprowadza”; zob. C.P. Jones, *Towards a chronology of Plutarch's works*, JRS 56 (1966) 63-66; S. Swain, *Plutarch, Hadrian, and Delphi*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 40 (1991) 318-330.

<sup>29</sup> Plutarch był wieloletnim kapłanem Apollona w Delfach i urzędnikiem Amfiktionii Delfickiej, zob. *An seni res publica gerenda* 17, 792F, tłum. Twardecki, s. 128: „Wiesz przecież, że od wielu pytiad [tj. okresów czteroletnich] spełniam obrzędy u pytyjskiego Apollona. Nie powiesz jednak przecież: «Plutarchu, wystarczająco wiele razy uczestniczyłeś w ofiarach, pochodach i chórach. Teraz, kiedy się zestarzałeś, czas zdjąć wieniec i opuścić wyrocznię z powodu podeszłego wieku»”; zob. CIG 1713 (inskrpcja na bazie posągu Hadriana, 118-120 r. po Chr.): „Rada Amfiktionii [dedykuje posąg] cesarza Cezara Trajana Hadriana Augusta, syna boskiego Trajana Partyjskiego, wnuka boskiego Nerwy, za *epimeletesa* Mestriusa Plutarcha, kapłana delfickiego”.

<sup>30</sup> Na temat datacji *An seni res publica gerenda* zob. G.W. Bowersock, *Some persons in Plutarch's Moralia*, CQ 15 (1965) 269-270; Jones, *Towards a chronology of Plutarch's works*, s. 73; Swain, *Plutarch, Hadrian, and Delphi*, s. 320.

<sup>31</sup> Eufanes to autentyczna postać, znana ze współczesnych Plutarchowi inskrypcji, zob. *An seni res publica gerenda* 1, 783B; 17, 792F; 20, 794B; IG II-III 2776; Swain, *Plutarch, Hadrian, and Delphi*, s. 320-321.

<sup>32</sup> I. Stamátakos, *Ploutarchou ei geronti politeuteon* [Diss.], Athens 1935; *Anziani e politica:*

783B-792F) z nich autor argumentuje, że nie wolno porzucać kariery politycznej na starość i przechodzić na tak zwaną „końską emeryturę”, w drugiej (18-28, 793A-797F) zaś poucza, w jaki sposób starzec powinien uprawiać politykę. Opcja przejścia na polityczną emeryturę, preferowana we wcześniejszych pismach, w ogóle nie zostaje wzięta pod uwagę. W ogóle, daje się tu zauważyć jednostronność w doborze materiału doksograficznego i historiograficznego, co podkreśla przepaść, jaka dzieli stanowisko zajmowane przez Plutarcha w tym utworze z obrazem starców-polityków w *Żywotach paralelnych*.

Traktat rozpoczyna się od sformułowania tezy, która ma zostać uzasadniona w pierwszej części: polityk nie powinien porzucać kariery politycznej na starość (1, 783C). Autor od razu czyni zastrzeżenie, że nie ma na myśli ludzi bez doświadczenia politycznego, którzy „obudzili się” dopiero w podeszłym wieku (1, 784A-B). Argumentacja rozpada się na obszernie uzasadnienie tezy (2-14, 784C-791C) i zwięzłe obalenie argumentów, które mogłyby zniechęcić starców do polityki (15-17, 791D-792F).

Przytoczone argumenty za udziałem starca w polityce są różnej wagi i mocy. Zdecydowanie przeważają argumenty emocjonalne, dodatkowo wzmacniane apoftegmatami<sup>33</sup>, bajkami<sup>34</sup>, dygresjami<sup>35</sup> i etymologiami<sup>36</sup>. Kapitalna i trafiająca do przekonania jest interpretacja bajki Ezopa o jeżu oblezionym przez kleszcze. Gdy lis zaproponował, że oczyści go z kleszczy, mądry jeż odmówił, słusznie przewidując, że miejsce sytych kleszczy wnet zajmą głodne, o wiele gorsze od poprzednich. Morał jest taki, że starcy-politycy są jak syte kleszcze, a młodzi jak te głodne<sup>37</sup>.

Plutarch wyraźnie gloryfikuje i idealizuje starość. Ukazuje między innymi starców jako doskonałych ludzi, którzy jakoby posiadli cnotę roztropności (φρόνησις), będącą owocem późnego wieku, oraz całkowicie wyzbyli się żądz i wad<sup>38</sup>. Autor formułuje zaskakujący postulat, by każdy polityk aż do śmierci trwał na scenie politycznej<sup>39</sup>. Zaskakujący tym bardziej, że w *Żywotach paralelnych* ostro skrytykował dyktatora Mariusza właśnie za to, że ten nie chciał

Plutarco, ed. A. de Lazzar, Palermo 1989; A. Masaracchia, *Tracce aristoteliche nell'«An seni res publica gerenda sit» e nei «Praecepta gerendae rei publicae»*, w: *Teoria e prassi. Politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo* (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993), ed. I. Gallo – B. Scardigli, Napoli 1995, 227-234.

<sup>33</sup> *An seni res publica gerenda* 2, 784D 6-E 1, tłum. Twardecki, s. 107 (apoftegmata o Auguście, którego słuchali starcy, gdy był młody, a młodzieńcy, gdy był stary).

<sup>34</sup> Por. tamże 12, 790C 11-790D 7, tłum. Twardecki, s. 122 (bajka Ezopa o jeżu).

<sup>35</sup> Por. tamże 9, 788A-B (problem, czy starzec powinien się żenić); 10-11, 789C-790B (dygresja na temat ustroju spartańskiego i monarchii), tłum. Twardecki, s. 118-122.

<sup>36</sup> Por. tamże 10, 789F 1-7, tłum. Twardecki, s. 120: γέρας („dar honorowy”) i γεραίρειν („uczcić darem”) pochodzą od γερόντων („starców”).

<sup>37</sup> Por. wyżej nota 34.

<sup>38</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 10, 798F, tłum. Twardecki, s. 120.

<sup>39</sup> Tamże 3-5, 785A-786D, tłum. Twardecki, s. 107-112.

w porę wycofać się z polityki. Potępia przy tym tzw. „końską emeryturę” (ἵππου γῆρας)<sup>40</sup>, czyli wegetację eks-polityków w ich majątkach wiejskich, praktykę, w której wcześniej nie widział nic nagannego.

Trzeba przyznać, że niektóre argumenty brzmią rozsądnie i przekonująco, na przykład trafna obserwacja, że starcy u steru rządów wzbudzają większy respekt i mniejszą zazdrość niż młodzie<sup>41</sup>, że w sytuacjach zagrożenia ludzie instynktownie podporządkowują się leciwym przywódcom<sup>42</sup>, że starcy jako osoby z większym bagażem doświadczeń, bardziej trzeźwe i ostrożne, są predestynowani do kierowania swą społecznością i wychowywania młodzieży<sup>43</sup>. Najmocniejszym przytoczonym przez autora argumentem jest stwierdzenie, że nie można zaniechać polityki, tak jak nie można przestać być dobrym człowiekiem i patriotą:

„Polityka to przecież nie liturgia, która trwa tak długo aż spełni swój cel, ale życie zwierzęcia oswojonego, społecznego i politycznego, które z natury chce żyć tak długo, jak to konieczne, dla spraw państwowych, piękna i dobra publicznego. Taka działalność wymaga z natury poświęcania czasu na sprawy państwa, piękna i dobra publicznego. Dlatego należy być politykiem, a nie byłym politykiem, być tym, kto mówi, a nie mówił, prawdę, tym, kto postępuje, a nie postępował, sprawiedliwie, i tym, kto kocha, a nie kochał, ojczyznę”<sup>44</sup>.

Wyidealizowany obraz starości nakłada się tu na wyidealizowaną koncepcję polityki, charakterystyczną dla pism politycznych Plutarcha<sup>45</sup>. Jednak postulat, który z niej wynika, zakrawa na absurd: każdy dobry obywatel musi kontynuować działalność polityczną aż do śmierci, bo w przeciwnym wypadku, jeśli jej zaniecha, narazi się na zarzut braku patriotyzmu.

Plutarch przechodzi następnie do zbicia argumentów przeciw gerontokracji. W porównaniu z objętością i siłą przekonywania literatury oczerniającej starość i starców<sup>46</sup> kontrargumentacja Plutarcha wypada dość słabo. Przede wszystkim, kładzie on nacisk na fakt, że siła charakteru i zdolności przywódcze nie zależą od wieku i przytacza szereg ilustracji historycznych<sup>47</sup>. Następnie,

<sup>40</sup> Por. tamże 785D 4; W. Waters, *The old age of horse*, CPh 17 (1922) 87-88.

<sup>41</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 7, 787C, tłum. Twardecki, s. 114.

<sup>42</sup> Por. tamże 8, 786D, 788C-D, tłum. Twardecki, s. 116-118.

<sup>43</sup> Por. tamże 12, 790E 7-F 5; 13, 791A-B, tłum. Twardecki, s. 123-124.

<sup>44</sup> Tamże 14, 791C 9-D 1, tłum. A. Twardecki, s. 124-125.

<sup>45</sup> Na temat polityki u Plutarcha zob. G.J.D. *Plutarch's political thought*, Amsterdam 1982; P. Desideri, *La vita politica cittadina nell'Impero. Lettura dei «Praecepta gerendae rei publicae» e dell'«An seni res publica gerenda sit»*, „Athenaeum” 64 (1986) 371-381; *Anziani e politica: Plutarco*, dz. cyt.; L. de Blois, *Classical and contemporary statesmen in Plutarch's «Praecepta»*, w: *The statesman in Plutarch's works*, ed. L. de Blois, I, Leiden 2004, 57, n. 1.

<sup>46</sup> Ich omówienie zob. w: Minois, *Historia starości*, s. 53-80; T.G. Parkin, *Old age in the Roman world: a cultural and social history*, Baltimore 2003.

<sup>47</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 15, 791D 7-E 1, tłum. Twardecki, s. 125-126.

zostają przedstawione racje, dla których politykom nie wolno odchodzić na emeryturę, m.in. taka, że beczynność doprowadza do obumarcia polityka<sup>48</sup>. Nie zostaje wyjaśnione, co państwo albo społeczeństwo miałyby stracić na obumarcu tych jednostek. Powraca też wcześniej użyty argument, że polityka to obowiązek opieki nad matką-ojczyzną, od którego nikomu nie wolno się uchylać, choćby ojczyzna była długowieczna i słaba jak mityczny Tithonos<sup>49</sup>. Być może źródłem Plutarchowego *refutatio* było niezachowane pismo stoika Aristona z Chios pt. *Tithonos*, poświęcone problemowi długowieczności<sup>50</sup>.

Druga część traktatu (18-28, 793A-797E) przedstawia sposób, w jaki starzec powinien zajmować się polityką<sup>51</sup>. Plutarch wykazuje tu znacznie więcej realizmu, niż w części pierwszej. Najpierw zastrzega, że starcowi nie wypada blokować karier ludzi młodych ani rywalizować z nimi<sup>52</sup>. Uwaga o tym, jakie stanowiska rządowe mogli zajmować starcy za Cesarstwa, ze wskazaniem na przewodnictwo w radzie Areopagu w Atenach lub Amfiktionii Delfickiej, świadczy o znajomości realiów i zdroworozsądkowym podejściu<sup>53</sup>. Autor dowodzi dalej, że wiekowy mąż stanu, który ma być autorytetem dla młodych i oceniać ich z pozycji sędziego, sam musi zachowywać się z godnością, a nie przemawiać i gestykulować jak demagog<sup>54</sup>.

Utwór kończy się motywem, który przewijał się już wcześniej w traktacie, mianowicie, że polityka to patriotyczny obowiązek i że dobry obywatel nigdy nie przestaje być politykiem. Przedstawienie tej myśli jest tu nieco inne niż poprzednio. Plutarch przyrównuje doskonałego polityka (ὁ τελὲς πολιτικὸς ἄνθρωπος) do westalki czy kapłanki Artemidy Efeskiej, która przez całe życie jest albo kandydatką, albo urzędującą kapłanką, albo była kapłanką, nigdy nie zrywając swego związku z boginią<sup>55</sup>. Dalej następuje podobne porównanie polityka do filozofa, z którego wynika, że uprawianie polityki polega na patriotyzmie, a nie pełnieniu poszczególnych urzędów, tak jak filozofowanie to określony styl życia, a nie prowadzenie szkoły filozoficznej<sup>56</sup>. Całość więczy definicja polityki jako działalności dla dobra ojczyzny<sup>57</sup>.

<sup>48</sup> Tamże 16, 792B-D tłum. Twardecki, s. 126-127.

<sup>49</sup> Por. tamże 17, 792E 4-F 4 tłum. Twardecki, s. 128.

<sup>50</sup> Por. C. Fornara, *Sources of Plutarch's «An seni sit gerenda res publica»*, „Philologus” 110 (1966) 122; dyskusję i argumenty przeciw tej tezie zob. w: J.P. Hershbell, *Plutarch's political philosophy: Peripatetic and Platonic*, w: *The statesman in Plutarch's works*, ed. L. de Blois, I, Leiden 2004, 157-158.

<sup>51</sup> Por. sformułowanie tematu *narratio* w *An seni res publica gerenda* 18, 793A, tłum. Twardecki, s. 128-130.

<sup>52</sup> Por. tamże 19, 793F 2-7; 23, 795B; 25, 796A, tłum. Twardecki, s. 130-137.

<sup>53</sup> Por. tamże 20, 794B, tłum. Twardecki, s. 131-132.

<sup>54</sup> Por. tamże 20-21, 794B-C; 22, 794F, tłum. Twardecki, s. 131-134.

<sup>55</sup> Por. tamże 24, 795D 9-E 5, tłum. Twardecki, s. 135.

<sup>56</sup> Por. tamże 26, 796C, tłum. Twardecki, s. 137-138.

<sup>57</sup> Por. tamże 27, 797A, tłum. Twardecki, s. 139.



Zakończenie traktatu zawiera trzy istotne elementy: po pierwsze, uwagę, że starcy nadają się nie do każdego rodzaju działalności politycznej; po drugie, platoński model państwa jako trzech klas społecznych: władców, wojowników i robotników, zestawionych z trzema częściami duszy: rozumną, uczuciową i pożądlivą, oraz z trzema wiodącymi cnotami: mądrością, sprawiedliwością i samokontrolą; po trzecie, porównanie starca do hermy bez rąk i nóg, wyposażonej w wyeksponowany fallus – symbol wciąż sprawnego rozumu (λόγος)<sup>58</sup>.

**4. Filozoficzne źródła pochwały starości.** Jako źródła traktatu *Czy starzec powinien politykować?* wskazuje się najczęściej dwa niezachowane perypatetyckie traktaty<sup>59</sup>. Wcześniejszy z nich, autorstwa Teofrasta z Erezu (370-285 prz. Chr.), jest znany tylko z tytułu przekazanego przez Diogenesa Laertiosa: *O tym, że starość nie jest zła* (Περὶ γήρως ὅτι οὐ φαῦλον)<sup>60</sup>. Drugi, późniejszy daty, pod tytułem *O starości* (Περὶ γήρως)<sup>61</sup> wyszedł spod pióra Demetriusza z Faleronu (350-280 prz. Chr.), filozofa i znanego historyka, chętnie czytwanego przez Plutarcha. Trzecim branym pod uwagę prototypem jest utwór stoika Aristona z Chios (ok. 320-260 prz. Chr.) zatytułowany *Tithonos*, znany stąd, że powołuje się nań Cyceron w swoim piśmie *Katon starszy o starości*<sup>62</sup>. Plutarch czyni aluzję do *Tithonosa* w swym późniejszym od Cyceronowego traktacie *Czy starzec powinien politykować?*<sup>63</sup>, a w *Zasadach rządzenia państwem* cytuje jakiegoś Aristona<sup>64</sup>. Ów Ariston, sądząc na podstawie tytułu nawiązującego do mitu o kochanku Eos, dla którego długowieczność stała się udręką, oraz kontekstu, w jakim piszą o nim Cyceron i Plutarch, stworzył raczej paszkił niż pochwałę starości. Autorstwo *Tithonosa* jest od dawna kością niezgody między uczonymi z tego powodu, że starożytność знаła dwóch Aristonów: stoika z Chios i perypatetyka z Keos<sup>65</sup>. Stoik Ariston z Chios, znany z biogramu opracowanego przez Diogenesa Laertiosa, nigdy nie zajmował się problemami etycznymi i nie napisał traktatu o starości<sup>66</sup>, wobec czego niektórzy uczeni współcześni biorą pod uwagę kandydaturę Aristona z Keos jako autora *Tithonosa*. Spór jest niemożliwy do rozstrzygnięcia, ponieważ wedle

<sup>58</sup> *An seni res publica gerenda* 28, 797 E-F, tłum. Twardecki, s. 140.

<sup>59</sup> Por. Fornara, *Sources of Plutarch's «An seni sit gerenda res publica»*, s. 119-127.

<sup>60</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V 43, tłum. K. Leśniak: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2004, 278.

<sup>61</sup> Por. tamże II 13 i IX 20, tłum. Leśniak, s. 83 i 527.

<sup>62</sup> Por. Cicero, *Cato Maior de senectute* I 3, ed. J.G.F. Powell, Cambridge 1988, 56: „Omnem autem sermonem tribuimus non Tithono, ut Aristo Cius [= Chius]”.

<sup>63</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 17, tłum. Twardecki, s. 127; zob. wyżej noty 49-50.

<sup>64</sup> Por. Plutarchus, *Praecepta gerendae rei publicae* 804E = SVF I 402.

<sup>65</sup> Zob. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, RE XXI/1, 821-822; Fornara, *Sources of Plutarch's «An seni sit gerenda res publica»*, s. 119-127; Powell (M.T. Cicero, *Cato Maior de senectute* 1988, Cambridge 1988), s. 269-272; Hershbell, *Plutarch's political philosophy*, s. 157.

<sup>66</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 2, 163-164, tłum. Leśniak, s. 443-44..



Diogenesa Laertiosa notorycznie mieszano stoika Aristona z Chios z perypatetykiem Aristonem z Keos<sup>67</sup>.

Z uwagi na niezachowanie się wyżej wymienionych traktatów Teofrasta, Demetriusza i Aristona trudno dziś ocenić, w jakim stopniu wykorzystał je odczytany Plutarch. Charles W. Fornara wskazuje te trzy utwory, z których ostatni przypisuje stoikowi Aristonowi z Chios, jako potencjalne źródła *Czy starzec powinien politykować?*<sup>68</sup>. Fornara, podobnie jak inni uczeni, nie bierze pod uwagę wpływów innych niż perypatetyzm. Tymczasem zbieżności z poglądami wyrażonymi w traktacie *Czy starzec powinien politykować?* można znaleźć również choćby w epikurejskich złotych myślach (δόξαί), znanych ze zbiorów sentencji, inskrypcji oraz doksografii. Warto przyjrzeć się epikurejskiej hipotezie. Pod nazwiskiem Epikura zachowała się następująca nauka, która mogła zainspirować Plutarcha:

„Szczęśliwym jest nie młodzieniec, ale starzec, który przeżył piękne życie. Młodzieniec w sile wieku wciąż błądzi, miotany przez los, starzec zaś przybił do portu starości, zabezpieczywszy z wdzięcznością dobra, na zdobycie których wcześniej nie miał szans”<sup>69</sup>.

Ukazana przez Plutarcha analogia między polityką a filozofią<sup>70</sup> może być reminiscencją epikurejskiego *Listu do Menojkeusa*, którego autor twierdzi, że nigdy nie jest za późno na uprawianie filozofii:

„Niechaj młodzieniec nie zaniedbuje filozofii, i starzec niech się nie czuje niezdolny do dalszego jej uprawiania. Dla nikogo bowiem nie jest ani za wcześnie, ani za późno zacząć troszczyć się o zdrowie swojej duszy. Kto zatem twierdzi, że pora do filozofowania jeszcze dla niego nie nadeszła, albo że już minęła, podobny jest do tego, kto twierdzi, że pora do szczęścia jeszcze nie nadeszła albo już minęła. Powinni przeto filozofować zarówno młodzi, jak i starzy, ci – aby starzejąc się przypominali sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości, jak ludzie starsi”<sup>71</sup>.

Tworzący w duchu tradycji epikurejskiej Diogenes z Ojnoandy (2 poł. II wieku po Chr.), napisał apologię starości, której streszczenie zachowało się szczęśliwie dzięki słynnej inskrypcji wykutej w portyku Diogenesa w Ojnoandzie<sup>72</sup>. Jeden z fragmentów żywo przypomina zakończenie traktatu Plutarcha:

<sup>67</sup> Por. tamże VII 2, 164, tłum. Leśniak, s. 444.

<sup>68</sup> Fornara, *Sources of Plutarch's «An seni sit gerenda res publica»*, s. 119-127.

<sup>69</sup> *Gnomologium Vaticanum Epicureum* fr. 17, ed. G. Arrighetti, 2 ed., Torino 1973, 141-157, tłum. E.O.; por. Plutarchus, *An seni res publica gerenda*, 15, 791D 7-E1.

<sup>70</sup> Por. *An seni res publica gerenda* 26, 796C, tłum. Twardecki, s. 137-138.

<sup>71</sup> Epicurus, *Epistula III ad Menoeceum* 1-12, ed. P. von der Mühl, Teubner, Lipsiae 1922, 44 = Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 122, tłum. K. Leśniak, s. 643-644.

<sup>72</sup> Por. Diogenes Oenoandensis, *De senectute* fr. 137-177, ed. M.F. Smith: *The Epicurean*

„Twierdę, że starzeje się tylko ciało. Umysł człowieka pozostaje wciąż sprawny”<sup>73</sup>.

W swoich poglądach na temat starości Plutarch jest z pewnością bliższy epikureizmowi, niż swoim domniemanym źródłom perypatetyckim. Żadne ze znanych mi opracowań tematu nie dostrzega tych zbieżności. Reprezentowane przez Plutarcha w traktacie *Czy starzec powinien politykować?* przeświadczenie o moralnej supremacji starca, który urasta do rangi ideału polityka, a nawet ideału człowieka, nie wypływa ani ze stoickiej, ani tym bardziej z perypatetyckiej koncepcji starości. Źródeł tego specyficznego spojrzenia na starość należałoby szukać raczej w religijnej atmosferze epoki, przesiąkniętej wiarą w życie pozagrobowe, której rezultatem stało się dowartościowanie starości, pojmowanej odtąd jako przedsięwzięcie eschatologicznego szczęścia. Jeden ze znajomych Plutarcha, mówca Favorinus z Arelate (80-160)<sup>74</sup>, zwykł nazywać starość początkiem przyszłej szczęśliwości<sup>75</sup>. Współczesny im Junkus z Aten (ok. 100 po Chr.), bliżej nieznany pisarz, zapędził się jeszcze dalej w swej pochwalie starości. Ateńczyk Solon, argumentuje Junkus, wydał prawo zakazujące młodym ludziom rządzenia państwem z tego powodu, że ulegają oni pokusom cielesnym i namiętnościom o wiele bardziej niż starsi. Tylko ludzie w sędziwym wieku, całkowicie pozbawieni żądz cielesnych, a tym samym najrozsądniejsi, byli wedle Junkusa predestynowani do kierowania państwem<sup>76</sup>.

\*\*\*

W swoich opiniach na temat starości Plutarch oscylował między stoicyzmem a epikureizmem, najbardziej krytykowanymi przez siebie kierunkami filozoficznymi. Te dwie szkoły wyznawały zgoła odwrotny pogląd na starość: stoicy byli realistami czy pesymistami, natomiast epikurejczycy zbliżali się do utopijnej, platońsko-orfickiej wizji starości. We wcześniejszym okresie twórczości (85-118) Plutarch skłaniał się ku poglądom stoików, którzy ujmowali starość jako fizyczną degenerację ciała, negatywnie wpływającą na umysł. Ale gdy w 119 r. cesarz Hadrian nominował go na namiestnika Grecji i zlecił mu misję restauracji starych wyroczni helleńskich, nastąpił przełom. Pisarz miał

*inscription*, Naples 1993, 327-358; zob. D. Clay, *The philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda. New discoveries 1969-1983*, ANRW II 36, 4, 2519-2526.

<sup>73</sup> Diogenes Oenoandensis, *De senectute* fr. 143, tłum. E.O.; por. Plutarchus, *An seni res publica gerenda* 797F, tłum. Twardecki, s. 140.

<sup>74</sup> Na temat związków Favorinusa z Plutarchem zob. E. Bowie, *Hadrian, Favorinus, and Plutarch*, w: *Plutarch and his intellectual world. Essays on Plutarch*, ed. J. Mossman, London 1997, 1-15.

<sup>75</sup> Por. Favorinus, *Περὶ γῆρας* fr. 12, ed. F. le Monnier: *Favorino di Arelate, Opere*, Firenze 1966; zob. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V 41, tłum. Leśniak, s. 277.

<sup>76</sup> Por. Juncus apud Stobaeum, *Florilegium* IV 50a 27. Na temat starości w ujęciu Favorinusa i Junkusa zob. M. Sigismund, *Über das Alter: Eine historisch-kritische Analyse der Schriften über das Alter: Περὶ γῆρας von Musonius, Favorinus und Iuncus*, Frankfurt 2003.

wtedy ponad siedemdziesiąt lat i dotychczas pełnił mniej eksponowane stanowiska. Zadał sobie wtedy pytanie – lub może pomogli mu w tym zazdrośnicy – czy nie jest za stary na objęcie tak wysokiej godności. Napisał wówczas traktat pt. *Czy starzec powinien politykować?*, w którym za pomocą różnych argumentów, przeważnie epikurejskich, starał się udowodnić, że nigdy nie jest za późno na kontynuowanie działalności publicznej.

#### OLD MAN AND POLITICS.

#### THE CHANGEABLE OPINIONS OF PLUTARCH OF CHAERONEA

#### (Summary)

Plutarch of Chaeronea (ca. 45-122/125) changed his attitude to on old age in the successive stages of his life and literary production. In the period between AD 85 and 95 the middle-aged author inclined to the Stoic theory on old age. According to the Stoic doctrine his *Table talks (Symposiacs)* show an old age of man as a heatless and moistures state causing the physical and mental degeneracy. In the next phase – the time of working on the *Parallel Lives* (AD 96-117) Plutarch hesitated between the pessimistic Stoic view and the neo-Stoic conception of the εὐγηρία („the beautiful ageing”), whose embodiment and ideal was Cato the Elder. The ultimate Plutarch’s position is contained in his last work entitled *Whether an old man should engage in public affairs*. This treatise on old age, being the only such a work extant in Greek language, was written in AD 119/120, when Hadrian appointed over seventy-year-old Plutarch to a governor of Greece. The author argues now that an old statesman is much better than a young one and that a politician doesn’t have to finish his public career because of his old age. The Plutarch’s sources are not Peripatetic, as most of the scholars suppose, but Epicurean and perhaps also Middle Platonic. The thesis of this article is that the philosopher of Chaeronea always oscillated between Stoicism and Epicureanism in his approach to old age.



Małgorzata SIWICKA  
(Lublin, KUL)

## STAROŚĆ – SZANSA CZY ZAGROŻENIE DLA ROZWOJU MORALNEGO CZŁOWIEKA W OCENIE STOIKÓW

Starość w świecie antycznym Grecji i Rzymu, wbrew obiegowym opiniom, nie cieszyła się szczególnym szacunkiem i poważaniem. Oczywistym wyjątkiem w świecie greckim była oczywiście Sparta, znana ze swej estymy dla podeszłego wieku. Jej ustrój polityczny opierał się na geruzji – radzie starców, postanowieniom której musieli podporządkowywać się nawet spartańscy królowie. Należy jednak pamiętać o tym, że zasiadali w niej mężowie z wysokich, arystokratycznych rodów spartańskich, którzy w okresie swej młodości wykazywali się innymi cnotami, bardziej przydatnymi w bezpośredniej walce z nieprzyjacielem niż doświadczenie życiowe i mądrość, jaką przynosi podeszły wiek. Szacunek jaki okazywano w Sparcie ludziom starszym nie zależał tylko i wyłącznie od liczby przeżytych lat<sup>1</sup>.

Generalnie jednak postrzegano starość jako wiek trudny i uciążliwy, zarówno dla samego człowieka dotkniętego starością, jak i dla jego bliskich, rodziny i przyjaciół. „Gorsza od śmierci, która nadaje ludzkiej doli znamię wielkości, wydaje się zgrzybiałość, w której karleją bohaterowie. Szczęśliwy Aleksander, który nie zaznał zmarszczek! Zdobywca zawdzięcza sławę swej młodości, jak jego wzór – boski Achilles; a jakież żałosny byłby widok zwycięzcy Persów zwyciężonego przez reumatyzm! [...] W całej historii Grecji, poczynawszy od najdawniejszych czasów [...] od spowitych mrokiem epok, w których zaczynała powstawać mitologia, starość była zawsze uważana za przekleństwo”<sup>2</sup>. W pieśniach Homera Nestor cieszy się co prawda poważaniem, ale dzieje się tak nie tyle ze względu na jego podeszły wiek, ile na heroiczne czyny. Pomimo bardzo zaawansowanego wieku staje on do walki i dowodzi swymi oddziałami, gdyż „nieszczęsnej starości poddawać się nie chciał bohater”<sup>3</sup>. Innym starcom również okazywany jest szacunek dlatego, że

<sup>1</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, 146 i 159, a także N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1994, 144 i 147.

<sup>2</sup> G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa – Gdańsk 1995, 53.

<sup>3</sup> Homerus, *Ilias* I 260; X 76, ed. P. Mazon: Homère, *Iliade*, Les Belles Lettres, Paris 1937, 13 i 86.

w młodości byli herosami, a dopiero później ze względu na ich doświadczenie i mądrość. Pojawiają się sytuacje, gdy tych samych starców karci się dość obcesowo lub wytyka im gadulstwo a nawet grozi, zwłaszcza gdy ich słowa nie przypadną do gustu słuchaczom<sup>4</sup>.

Równie smętny obraz starości przedstawia Hezjod, który czyni starość córką Nocy. Jej rodzeństwem są Przeznaczenie, Szyderstwo, Strapienie, Ułuda i Zwada<sup>5</sup>. Podobnie posępną wizję rozsnuwa poeta Mimnermos<sup>6</sup>, a także pojawia się ona w niektórych dziełach trzech wielkich tragików greckich: Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa<sup>7</sup>.

Oczywiście postawy te ulegały przekształceniom i zmianom wraz z upływem czasu i zmianami społecznymi i politycznymi, jakie zachodziły na terenie Grecji oraz Rzymu. Nieco inny obraz starości zarysowuje się w pismach filozofów greckich, z których wielu dożyło późnego wieku i zachowało dobrą kondycję fizyczną. Jak zauważa w swej monografii cytowany wyżej Minois: „Rozmyślali [oni] często o tajemnicy starości. Obfitość pism, jakie stworzyli na ten temat świadczy o zainteresowaniu, a zarazem o zaniepokoleniu, jakie w nich budził”<sup>8</sup>. Stosunek filozofów greckich do starości Minois podsumowuje tak: „Żaden z owych mędrców nie twierdził, że starość, jako taka jest czymś dobrym, i jest to znamienne wyznanie. Wszyscy ci starcy akceptują swój wiek jedynie dotąd, dokąd towarzyszy mu zdrowie. [...] Filozofowie, podobnie jak inni ludzie, niechętnie godzą się ze swą starością. Zauważają, że pomimo wszelkich bolączek podeszłego wieku wszyscy chcą go osiągnąć. [...] Należy oczywiście szanować starców, jak się tego domagali Chilon i Pitagoras. Także i stoicy nauczali, że rodziców należy czcić zaraz po bogach. W sumie jednak

<sup>4</sup> Por. Homerus, *Odyseja* II 179, ed. V. Bérard: Homère, *L'Odyssée*, Les Belles Lettres, Paris 1972, 39: „ὦ γέρον, εἰ δ' ἄγε δὴ μαντεύεο σοῖσι τέκεσσιν οἰκᾶδ' ἰὼν, μὴ ποῦ τι κακὸν πάσχωσιν ὀπίσσω” („Starcze, idź do domu wieszczyć swoim dzieciom, żeby coś złego cię nie spotkało”).

<sup>5</sup> Por. Hesiodus, *Theogonia* 211-225, tłum. J. Łanowski: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*, Warszawa 1999, 38.

<sup>6</sup> Por. Mimnermus, frg. 1(7), tłum. W. Appel, w: *Liryka starożytnej Grecji*, BN II 92, wyd. 2, Wrocław 1984, 295-296: „Skoro przykra nadejdzie / starość, która zeszepta nawet pięknego człowieka, / Wówczas serce bez przerwy niedobre troski nęka, / Także nie cieszy już więcej widok słonecznych promieni, / Wnet też niemiły się stajesz dla kobiet i dla chłopców. / Tak to bóg człowiekowi starość bolesną sposobi”.

<sup>7</sup> Najbardziej charakterystyczny fragment por. Sophocles, *Oedipus Coloneus* 1224-1237, tłum. R. Chodkowski: Sofokles, *Edyp w Kolonos*, w: Sofokles, *Tragedie*, Lublin 2009, 482: „Najważniejsze – się nie rodzić / Druga rada: gdy już żyjesz, / odejść szybko, / skąd przyszedłeś. / Bo gdy minie czas młodości, / lekkomyślny i szalony, / jaki cios lub trud jaki nas nie sięgnie? / Kto uniknie cierpień, bólu, / morderstw, buntów, sporów, walki / i zawiści? Potem zaś nadchodzi starość / nienawistna i bezsilna, i samotna, / bez przyjaciół, z którą żyją w jednym domu / wszystkie już najgorsze biedy”. Podobne wzmianki na temat starości znajdziemy też u Ajschylosa w *Agamemnonie*, oraz u Eurypidesa w *Fenicjankach*, *Hekabe* i *Heraklesie oszalałym*.

<sup>8</sup> Minois, *Historia starości*, s. 63-64.



filozofowie czują zakłopotanie wobec starości, która przysparza im więcej cierpień aniżeli autorytetu i mądrości”<sup>9</sup>.

Oczywiście zdecydowanie odbiega od tych poglądów stanowisko Platona, wyłożone szczegółowo w jego *Państwie* oraz *Prawach*, które ukończył około roku 348-347, w wieku osiemdziesięciu lat<sup>10</sup>. Przedstawia on tam idealny obraz starca i gerontokracji w utopijnym państwie. Ogromne przywileje jakie Platon przyznaje starcom mogą świadczyć, zdaniem Minois, z jednej strony o podziw, jaki żywił dla ustroju spartańskiego, a z drugiej o jego niezadowoleniu z trudnego położenia starców w Atenach i z pragnienia zmiany tejże sytuacji<sup>11</sup>.

Spojrzenie odmienne od obiegowego, negatywnego postrzegania starości jako wieku degradacji fizycznej, a nawet etycznej człowieka, a także odmienne od platońskiego – idealnego postrzegania osoby i roli starca w społeczeństwie, przyniosła filozofia stoicka, a zwłaszcza ostatni etap jej rozwoju, czyli tak zwana późna Stoa lub neostoicyzm, rozwijająca się na terenie Grecji i Rzymu w okresie cesarstwa. Przyjrzyjmy się zatem, jak widzieli starość i rolę ludzi w podeszłym wieku trzej główni przedstawiciele późnej Stoi, a mianowicie Seneka (1-65), Epiktet (50/60-138) oraz Marek Aureliusz (121-180).

Neostoicy skupili swe zainteresowania filozoficzne głównie na dziedzinie etyki. A zatem ich filozofia jest filozofią moralną – odnoszoną do praktycznej sfery życia. Myśl filozoficzna przedstawicieli późnej Stoi ulega wpływom medioplatońskim, a także znajdujemy w niej elementy zaczerpnięte z innych szkół epoki hellenistycznej: cyników, epikurejczyków czy sceptyków<sup>12</sup>. Należy jednak podkreślić, że, pomimo tego pewnego eklektyzmu, metoda uprawiania filozofii, jaką neostoicy proponowali, opiera się na przyjęciu zasad fizyki stoickiej, czyli materialistycznej, a jednocześnie panteistycznej wizji kosmosu, przenikniętego przez boską *pneumę*, czy też *logos*, który kształtuje materię według określonych zasad, nadając jej formę celową i zorganizowaną. Wyjaśniali oni w ten sposób nie tylko samą budowę wszechświata, lecz przede wszystkim miejsce i rolę wszystkiego, co człowieka w tym świecie otacza, a co za tym idzie, plasuje go na miejscu jemu właściwym<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 66-67. Między innymi stoik Hierokles podkreśla tradycyjne powinności dzieci wobec rodziców, zob. Stobajos IV 640, 4 - 644, 15; por. też: Diogenes Laertios, *De vitae philosophorum* VII 7-9, tłum. W. Olszewski: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, 373-373C (stoik Zenon musiał zrezygnować z zaproszenia na dwór macedońskiego króla Antigonasa z powodu podeszłego wieku).

<sup>10</sup> Por. Plato, *Respublica* 412c, VI 497e, VI 498bc, VII 536cd, VII 540a; *Leges* I 635ac, II 658de, VI 755a, VII 802b, VIII 846c, X 888ab, XI 917a, XI 965a, XI 983a.

<sup>11</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 70: „[...] szczególne względy, jakimi otacza starców, szacunek, jakim cieszą się w idealnym mieście, uprawnienia, które zostają im przyznane w jego utopii wyraźnie wskazują na ich niską pozycję i fakt, że byli odrzucani w rzeczywistym społeczeństwie. Są oznaką reakcji filozofa na stan rzeczy, jaki pragnął odwrócić”.

<sup>12</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 99, 128-129 i 150.

<sup>13</sup> P. Hadot (*Twierdza wewnętrzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, 87-88) zwraca uwagę na

„Dyskurs fizyczny miał uzasadnić wybór życiowy i objaśnić wynikający zeń sposób życia w świecie. Podobnie jak u epikurejczyków, również u stoików fizykę uprawia się nie przez wzgląd na nią samą, lecz w pewnym celu etycznym [...]. Można od razu stwierdzić, że stoicka fizyka potrzebna jest etyce, gdyż uczy człowieka, że istnieją rzeczy poza jego władzą, zależne od przyczyn w stosunku do niego zewnętrznych, łączące się ze sobą w sposób konieczny i rozumny”<sup>14</sup>. Marek Aureliusz miejsce człowieka we wszechświecie i rolę jego działania widzi w następujący sposób:

„Przed wszystkim nie trać spokoju: wszystko bowiem dzieje się zgodnie z wszechnaturą. [...] wszechnatury czynność na tym polega, że co jest tu, przestawia tam, przemienia, stąd unosi, a tam zanosi. Wszystko polega na zmianie układu. Tak że nie ma obawy, by stało się coś nowego. [...] Wszelkie stworzenie czuje zadowolenie wewnętrzne, gdy idzie dobrą drogą. Stworzenie zaś rozumne wtedy idzie dobrą drogą, gdy w swych wyobrażeniach nie ma poczucia fałszu i niejasności, gdy kieruje swe dążenia jedynie ku wspólnemu dobru, a w swych pragnieniach i wstrętach ogranicza się do tego, co tylko od niego samego zależy, i gdy chętnie się zgodzi na to, co mu wszechnatura wydziela. Jest przecież jej częścią, jak natura liścia – natury rośliny. Z tą tylko

fakt, iż przejęty przez stoików podział filozofii na dialektykę, fizykę i etykę, który funkcjonował już w szkole platońskiej, nabrał w ich ujęciu zupełnie odmiennego charakteru. U Platona podział ten był wyraźnie shierarchizowany – dialektyka stanowiła część najszlachetniejszą, gdyż odnosiła się do świata idei, fizyka – przedmiotem której były zjawiska świata widzialnego, zajmowała pomniejsze stanowisko, a etyka, badająca przypadkowe działania ludzkie zajmowała pozycję najniższą: „Stoicy, przejmując ten podział, całkowicie go przekształcili: terminologia wydaje się zachowana bez zmian, a jednak stanowi wyraz już nie hierarchii platoników, lecz dynamicznego i unitarnego pojmowania świata właściwego stoikom. W trójcy: fizyka, etyka i dialektyka, nie istnieje już wyższość jednej dyscypliny nad innymi, gdyż wszystkie odnoszą się do tego samego logosu, do tego samego boskiego Rozumu obecnego w świecie fizyki, w świecie życia społecznego [...], oraz w ludzkim słowie i myśli, czyli w rozumnym działaniu osądu. Ponadto [...] owe trzy dyscypliny warunkują się wzajemnie, bo ten sam logos, ten sam Rozum odnajduje się przyrodzie, we wspólnocie ludzkiej i w indywidualnym rozumie. [...] Dla stoików cała rzeczywistość jest jednorodna, a zazębianie się i łączenie ze sobą zdarzeń – całkowicie konieczne”; zob. też: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, 462. Według Diogenesa Laertiosa (*De vita philosophorum* VII 138-139, tłum. K. Leśniak: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, 432) Chryzyp i Posejdonios ujmowali tę jedność materii i rozumu w następujący sposób: „Świat jest kierowany przez rozum (νοῦς) i opatrność (πρόνοια), [...] bo rozum przenika każdą jego część, podobnie jak dusza w człowieku, ale pewne części więcej, inne zaś mniej. W jednych ujawnia się jako sprawność, np. w nogach lub w nerwach, w innych zaś jako rozum, kierująca część duszy (ἡγεμονικόν). Cały świat jest zatem istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem (ζῶον ἑμψυχον καὶ λογικόν)”. W innym miejscu (tamże VII 140, tłum. Leśniak, s. 433) czytamy: „W samym świecie nie ma próżni, lecz tworzy on zwartą jedność. Jest konieczne następstwo wewnętrznego związku i harmonii (σύνπνοια καὶ συντονία), łączące rzeczy niebieskie z rzeczami ziemskimi”.

<sup>14</sup> P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, 171-172. Hadot przywołuje w tym miejscu *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF) III 68: „Fizyki uczy się tylko po to, by móc uczynić rozróżnienia, jakie trzeba przeprowadzić między tym, co dobre, a tym, co złe”.

różnicą, że natura liścia jest częścią natury nieczułej i nierozumnej, i zdolnej do ujarzmienia, a natura człowiecza jest częścią natury nieujarzmialnej i rozumnej, i sprawiedliwej. Bo wszystkim równych i stosownie do ich wartości udziela części czasu, materii, przyczyny, energii i przygód”<sup>15</sup>.

Przeprowadzenie rozróżnienia między rzeczami zależnymi a niezależnymi od człowieka, προαιρετικὰ ἔργα oraz τὰ ἀπροαίρετα, neostoicyzm zawdzięcza przede wszystkim Epiktetowi, który wprowadził ten podział zamiast głównej zasady etycznej dawnej Stoi, która dzieliła rzeczy na dobre, złe i obojętne<sup>16</sup>:

„Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – to wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast są od nas: ciało, mienie, sława, godności, i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem. I dlatego te rzeczy, które od nas zależą, z natury są wolne i nie podlegają żadnym zakazom ani przeszkodom, te natomiast, które od nas nie zależą, nie przedstawiają żadnej wartości, spełniają służebną rolę i stanowią cudzą własność”<sup>17</sup>.

Warto też podkreślić, zwłaszcza w przypadku Seneki, a także Epikteta, wielką rangę, jaką nadają oni bóstwu i opatrności bożej, przejawiającej się we wszystkich procesach zachodzących we wszechświecie, a co za tym idzie również w życiu każdego człowieka. Epiktet stwierdza bardzo wyraźnie:

„Za wszystko, co się dzieje w świecie, łatwo jest wielbić opatrność, jeżeli ma ktoś w sobie dwie zalety: zdolność postrzegania dobrodziejstw, które mu przypadły w udziale, i wdzięczność. [...] Jeżeli zatem każde z dzieł ludzkich jawnie wskazuje na mistrza, to czyliż rzeczy widzialne i samo widzenie, i światło nie miałyby jawnie na niego wskazywać?”<sup>18</sup>.

Człowiek jest istotą zajmującą miejsce szczególne w świecie, a co za tym idzie istotą, na której spoczywają również szczególne zobowiązania:

„Jeśli ktoś, jak przystało, do głębi serca zdoła się przejąć tą wiarą, że wszyscy początki naszego rodu wywodzimy od boga i że on jest ojcem bogów i ludzi, ten, moim zdaniem, nie będzie myślał o sobie niczego podłego ani pospolite-

<sup>15</sup> Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* VIII, 5-7, tłum. M. Reiter: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Biblioteka Klasyków Filozofii 42, Warszawa 1958, 88-89.

<sup>16</sup> Reale (*Historia filozofii starożytnej*, IV, s. 129) uznaje wprowadzenie tak przeformułowanego podziału za podstawową zasadę etyki Epikteta.

<sup>17</sup> Epictetus, *Encheiridion* 1, ed. W.A. Oldfather: Epictetus, *The Discourses, The Manual, Fragmenta*, II, Loeb, Cambridge – London 1959, 482, tłum. L. Joachimowicz: Epiktet, *Diatryby – Encheiridion*, Biblioteka Klasyków Filozofii 64, Warszawa 1961, 455; por. też: *Diatryby* I 22, tłum. Joachimowicz, s. 73: „Co więc znaczy czynić postępy w nauce? Znaczy to uczyć się, jak w poszczególnych wypadkach stosować w sposób właściwy naturalne pojęcia ogólne, a dalej, jak dostrzegać różnice, że mianowicie jedne rzeczy od nas zależą, a drugie nie zależą. Zależą od nas: wolna wola i wszystkie czyny płynące z wolnej decyzji. Nie zależą natomiast od nas: ciało, części ciała, mienie, rodzice, bracia, dzieci, ojczyzna i w ogóle cała społeczność”.

<sup>18</sup> Epictetus, *Dissertationes* I 6, 1-8, ed. Oldfather, s. 40, tłum. Joachimowicz, s. 21.

go. Naprawdę, gdyby cesarz przybrał ciebie za syna, chciałbyś się tym nie do zniesienia. lecz gdy ci wiadomo, że jesteś synem Zeusa, nie będziesz wbijać się w dumę? [...] Przy naszym poczęciu owe dwie części – ciało wspólne ze zwierzętami (τὸ σῶμα κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα), a rozum i wola wspólne z bogami (ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς) – zostały zmieszane [...]”<sup>19</sup>.

Jeżeli człowiek skupi się na swym przywiązaniu do ciała, upodobni się do zwierząt – stanie się dziki, okrutny, podstępny. Człowiek urodził się po to, aby podziwiać boga i jego dzieła, a także, aby dzieło to tłumaczyć i prowadzić zgodne z rozsądną naturą życie. Powinien też uważać, aby nie zaskoczyła go śmierć zanim zdąży spełnić to zadanie<sup>20</sup>. Dlatego też nie wolno mu zrażać się przeciwnościami, a wręcz przeciwnie – wykorzystywać je na drodze swego moralnego rozwoju, i dziękować za nie bogu, gdyż pokonanie ich nie przekracza sił człowieka. Podobnie Herakles nie stałby się Heraklesem, gdyby nie musiał zmierzyć się z tyloma niebezpieczeństwami<sup>21</sup>.

Epiktet zdaje się w ogóle nie przywiązywać żadnej szczególnej wagi do wieku – zwraca jedynie uwagę na krótkotrwałość życia, która może nam przeszkodzić w naszym doskonaleniu moralnym. Jeśli już wspomina o starości, czyni to jakby mimochodem:

„Najważniejszą i najuroczystszą pieśń dziękczynienia wznosić trzeba nam za to, że bóg dał nam zdolność wnikania rozumem w istotę rzeczy i czynienia z nich należytego użytku. [...] Bo i co innego potrafię ja, chromy starowina, czynić, niż wielbić boga? (Τι γὰρ ἄλλο δύναμαι, γέρων χωλὸς εἰ μὴ ὑμνεῖν τὸν θεόν) [...]. Otóż ja jestem stworzeniem rozsądnym (Νῦν δὲ λογικός εἰμι). Winienem przeto wysławiać boga. To jest właściwym moim zadaniem. Rad więc je śpiewam”<sup>22</sup>.

Panteistyczne pojmowanie bóstwa i świata przez stoików kształtowało ich poglądy na rolę i zadania człowieka w tymże świecie, a co za tym idzie miało wpływ na poglądy dotyczące starości, i w ogóle problemu długości czy krótkości życia. Szczególne ujęcie bóstwa u Seneki jest z jednej strony ujęciem panteistycznym, zgodnym z zasadami starej Stoi, a z drugiej wykracza poza utożsamienie boga z naturą i rozumem, przenikającym wszechświat. Seneka podkreśla bardzo osobistą relację człowieka z bóstwem, w szczególności człowieka prawego, żyjącego zgodnie z nakazami rozumu, nie poddającego się zmiennym okolicznościom zewnętrznym ani namiętnościom:

<sup>19</sup> Tamże I 3, 1-3, ed. Oldfather, I, s. 24, tłum. Joachimowicz, s. 14.

<sup>20</sup> Por. tamże I 6, 17-22, ed. Oldfather, I, s. 44: „τὸν δὲ ἄνθρωπον θεατὴν εἰσὶν ἄλλοι αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. [...] κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. ὁρᾷτε οὖν, μὴ ἀθέατοι τούτων ἀποθάνητε”, tłum. Joachimowicz, s. 23.

<sup>21</sup> Por. tamże I 6, 32-36, ed. Oldfather, I, s. 46-48, tłum. Joachimowicz, s. 24-25.

<sup>22</sup> Tamże I 16, 20-21, ed. Oldfather, I, s. 112, tłum. Joachimowicz, s. 57.

„Przebywa w nas święty duch, który widzi i pilnuje wszystkich naszych złych i dobrych uczynków. [...] Nikt zaiste nie może być mężem prawym bez Boga” (*Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos [...] Bonus vero vir sine deo nemo est*)<sup>23</sup>.

Bóg zatem, czy też jego część zamieszkująca w człowieku, „uodparnia” go na wszelkie przeciwności losu i pomaga w znoszeniu ich z niewzruszonym spokojem, ale też w specyficzny sposób hartuje człowieka, stawiając przed nim wysokie wymagania. Bóg postępuje tak jak ojciec, który nie rozpiera swoich dzieci, ale kształtuje ich charaktery poprzez surowe postępowanie. A zatem wszelkie trudności i przykrości, również i te związane z podeszłym wiekiem, z którymi człowiek szlachetny spotka się w życiu, są dowodem szczególnej bożej opieki i okazją do duchowego rozwoju<sup>24</sup>.

Tak ukształtowana wizja wszechświata i bóstwa – (czy to traktowanego bardziej, czy mniej panteistycznie) staje się podstawą do ujęcia poszczególnych zagadnień, związanych już bezpośrednio z życiem człowieka, a więc i zagadnienia starości. Świat – to jeden żywy organizm – harmonijny i doskonały, w którym zachodzą pewne nieuchronne procesy, takie jak starzenie się, choroby, czy naturalna utrata sił, którym to procesom należy się podporządkować i przyjąć ich nieuchronność ze spokojem. Nie są one w żaden sposób zależne od woli człowieka, a zatem stoik nie uznaje ich za rzeczy złe czy dobre, lecz po prostu za obojętne, czy też niezależne od jego wyboru moralnego (*προαίρεσις*). Oczywiście, po przyjęciu takich założeń nie sensu ani narzekanie na niedogodności związane z wiekiem podeszłym, ani bunt, zaprzeczanie pewnym ograniczeniom wynikającym z tegoż wieku. Należy ocenić te niedogodności jako fakty, które nie są w stanie dotknąć tej boskiej części, jaka w nas tkwi, a mianowicie naszej zdolności rozumowania i dokonywania wolnego wyboru (*προαίρεσις*). Pamiętając więc o tym, należy tak zestroić swój sposób myślenia (*γνώμη*) i mniemania

<sup>23</sup> Seneca, *Epistulae* 41, 1-2, ed. L.D. Reynolds: *L. Annaei Seneca ad Lucilium epistulae morales*, Oxonii 1965, 108, tłum. W. Kornatowski: Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, Biblioteka Klasyków Filozofii 65, Warszawa 1961, 138. I dalej (tamże 4-5): „Jeśli spotkasz człowieka nieustraszonego w niebezpieczeństwach, nietkniętego przez pożądania, szczęśliwego wśród przeciwności, pogodnego wśród burz, z góry spoglądającego na ludzi, a jako równy patrzącego na bogów, to czyż nie obudzi się w tobie uwielbienie dla niego? [...] Nie może stać się tak wielka istność bez poparcia ze strony mocy boskiej”.

<sup>24</sup> Seneca, *De providentia* I 6, ed. R. Waltz: Sénèque, *Dialogues IV*, Les Belles Lettres, Paris 1927, 11-12, tłum. L. Joachimowicz: Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, PAX, 584-585: „Dobry człowiek różni się tylko czasem trwania od boga. Jest jego uczniem, współzawodnikiem i prawdziwym potomkiem, którego wspaniały ojciec bezwzględnie wymaga cnotliwych uczynków i zwyczajem surowych ojców rodziny wychowuje go z większą karnością. Ilekroć więc zobaczysz, że ludzie dobrzy i mili bogom trdzą się w pocie czoła, że wspinają się po stromych skałach, źli zaś beztrudnie używają uciech i opływają w rozkosze, [...] tak samo jasne zrozumienie miej również w odniesieniu do boga: nie rozpiera rozkoszą dobrego człowieka, ale doświadcza, hartuje i czyni go sobie podobnym”.

(δόγματα), z aktualną sytuacją zewnętrzną, aby „dostosowywać siebie do biegu wydarzeń, a nie bieg wydarzeń do siebie”<sup>25</sup>. A zatem jako fakt pozostający poza sferą działalności i poza wpływem człowieka, problem starości nie powinien zajmować umysłu mędrca dążącego do osiągnięcia cnoty, czyli do życia zgodnego z jego rozumną naturą.

Mówiąc o stoickich poglądach na temat starości nie sposób nie zauważyć, iż wynikają one nie tylko ze stoickiej, panteistycznej koncepcji człowieka i kosmosu, ale również z powiązanej z nią koncepcji czasu. Stoicy przyjmowali bowiem cykliczną zmienność wszechświata – wszystko co istnieje już było i powtórzy się znowu. A zatem historia poszczególnych jednostek zostaje włączona do całej historii kosmosu:

„Cóż bowiem jest wyjątkiem nie narażonym na niebezpieczeństwo zmiany? Nie należy tu ani ziemia, ani niebo, ani cały ten układ związanych ze sobą wszechrzeczy, choć powstaje za sprawą Boga. Nie zawsze zachowa on ten porządek: nadejdzie jakiś dzień, który zepchnie go z oznaczonej drogi. Wszystko się dzieje w oznaczonym czasie (*certis eunt cuncta temporibus*), wszystko powinno zrodzić się, wyrosnąć i zginąć. Cokolwiek widzisz toczącego się nad nami, jak również to, wśród czego znajdujemy się i przebywamy jako pośród najtrwalszych rzeczy, niszczy i byt swój zakończy. Każda rzecz ma swoją starość (*nulli non senectus sua est*): choć w nierównych odstępach czasu, natura każe wszystkiemu iść w to samo miejsce. Cokolwiek jeno istnieje, istnieć przestanie; nie zginie, ale będzie rozproszone. Nam się zdaje, że być rozproszonym to znaczy zginąć. Otóż patrzmy bardzo niedaleko. Tępa myśl nasza, która oddała się w niewolę ciała, nie stara się zobaczyć rzeczy dalszych; inaczej z większym męstwem godziłaby się na skon własny i swoich najbliższych, gdyby zdawała sobie sprawę, że podobnie jak wszystko inne, tak też życie i śmierć przychodzi na przemiany: że to, co jest złożone rozprasza się, a to, co rozproszone, znów składa się w całość; że w tych przemianach przejawia się odwieczna biegułość (*ars aeterna*) kierującego wszystkim Boga (*cuncta temperantis dei*)”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Epictetus, *Encheiridion* 8, ed. Oldfather, II, s. 490: „Μὴ ζῆται τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλει τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις”, tłum. Joachimowicz, s. 459.

<sup>26</sup> Seneca, *Epistulae* 71, 12-14, ed. Reynolds, s. 212, tłum. Kornatowski, s. 267-268. Myśl ta powraca wielokrotnie w pismach Seneki, por. opracowanie tego zagadnienia: C. Lévy, *Sénèque et la circularité du temps*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, Lienhart 2003, 491-509; zob. też Epictetus, *Dissertationes* III 24, 10, ed. Oldfather, II, s. 186, tłum. Joachimowicz, s. 303: „Świat ten cały jest jednym państwem (ὁ κόσμος οὗτος μία πόλις), a to, że jest jedna substancja, z której zbudowany on został, a to że siłą konieczności istnieć musi cykliczność zjawisk (μία καὶ ἀνάγκη περίοδόν τινα εἶναι), a to, że jedne jestestwa muszą ustępować miejsca drugim jestestwom, a to że jedne z nich muszą przemijać, a drugie powstawać, jedne pozostawać w tym samym miejscu, a drugie poruszać się z miejsca na miejsce”.



W bardzo podobnym tonie, podkreślając tę cykliczną zmienność<sup>27</sup>, wypowiada się Marek Aureliusz:

„Kolisty bieg wszechświata jest zawsze ten sam: w dół, w górę, z wieczności w wieczność (ἐκ τοῦ αἰῶνος εἰς τὸν αἰῶνα). A wszechrozum albo kieruje swe postanowienia ku każdemu z osobna, (a jeżeli tak, to przyjmij z uległością skutek jego postanowienia), albo jedno raz postanowienie powziął, a reszta zdarzeń jest skutkiem lub wypływa jedno z drugiego. [...] Wnet nas wszystkich pokryje ziemia. Następnie i ona ulegnie przemianie. [...], a kto się zastanawia nad falowaniem i szybkością zmian i przemian, gardzić będzie tym wszystkim, co śmiertelne”<sup>28</sup>.

Wobec tak widzianych losów świata i losów poszczególnych jednostek kwestia krótkiego czy długiego życia traci całkowicie swoje znaczenie. Zarówno człowiek młody jak i stary może dobrze wykorzystywać swe życie – gardząc tym, co śmiertelne i wpisując swe życie w ustalony przez boski rozum cykl zdarzeń:

„Pomnij [...] ileż to sposobności otrzymałeś od bogów, a z nich nie korzystasz. Raz już należy odczuć, jakiego świata jesteś częścią i jakiemu to władcy swój początek zawdzięczasz. I że mamy wymierzony kres czasu. A jeżeli go nie użyjesz dla uzyskania pogody ducha, zniknie on i ty znikniesz, a po raz drugi nie powróci”<sup>29</sup>.

Nieco odmiennie niż Epiktet i Marek Aureliusz potraktował zagadnienie przemijania i upływu czasu Seneka. Jako jedyny z przedstawicieli neostoicyzmu często nawiązuje bezpośrednio, właśnie w kontekście tego ciągłego przemijania, do problemu starości<sup>30</sup>. Bardzo znamieny jest jego List 12, który można by zatytułować: *De senectute*: Seneka konfrontuje w nim świadomość własnej starości: *senectus* z obrazem świata zewnętrznego, który uległ procesowi starzenia się – *vetustas*: „W którąkolwiek zwrócę się stronę, wszędzie widzę dowody mojego zestarzenia się” (*argumenta senectutis meae video*)<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Ta wyraźna teza heraklityjska została, zdaniem G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, IV, s. 150), przejęta przez cesarza stoika za pośrednictwem sceptyka Ainezydemosa, i może ona zakładać nieco pogodny obraz stoickiego kosmosu.

<sup>28</sup> Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* IX 28, ed. Trannoy, s. 103, tłum. Reiter, s. 109; Marek nie odbiera tego przemijania i zmienności wszystkiego z poczuciem smutnej rezygnacji czy rozpacz. Stara się nawet w przemijaniu podkreślić pozytywny aspekt: „W następstwie rzeczy po sobie następujących widać zawsze pewien związek. Bo nie jest to jakoby wyliczenie szczegółów bez związku, połączonych tylko w myśli, ale połączenie rozumne”, por. tamże IV 45.

<sup>29</sup> *Ad se ipsum* II 4, ed. Trannoy, s. 11, tłum. Reiter, s. 13; por. też II 11-12.

<sup>30</sup> Przede wszystkim Seneka pozostawił po sobie znacznie bogatszą spuściznę literacką niż Epiktet, czy Marek Aureliusz. *Rozmyślenia* tego ostatniego, podzielone przez późniejsze redakcje na 12 ksiąg, to w sumie niewielki zbiorek luźnych zapisków. Nieco więcej materiału do poznania myśli Epikteta dostarczają *Diatryby*, spisane ręką jego ucznia Arriana, ale w porównaniu z ilością materiału, z jakim mamy do czynienia w przypadku Seneki, pozostają znacznie mniejszą częścią.

<sup>31</sup> Seneca, *Epistulae* 12, 1, ed. L.D. Reynolds, s. 26, tłum. W. Kornatowski, s. 36.

Z pewną autoironią opisuje tu swoją reakcję na nagły i nieoczekiwany dla niego obraz walącego się domu, podsychających drzew, które sam ongiś sadił, czy starego niewolnika, którego zapamiętał jako małego chłopca.

Konfrontacja ta przebiega więc na trzech płaszczyznach: a) przedmioty nieożywione - dom, kamienie; b) świat roślin – stare drzewa; c) świat ludzi – stary niewolnik. Seneka poprzez wprowadzenie tej anegdotki stosuje świadomy zabieg literacki (możemy podobny topos znaleźć u Horacego<sup>32</sup>). Ma ona posłużyć do przeprowadzenia filozoficznej argumentacji na rzecz zaakceptowania zarówno przemijalności i nieuchronnych zmian we wszystkim, co nas otacza, jak i zaakceptowania własnej starości<sup>33</sup>.

Podkreślanie przemijalności, krótkotrwałości i znikomości wszystkiego – a zatem i ludzkiego życia, które jest zaledwie punktem (τοῦ ἀνθρώπινου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή<sup>34</sup>), pojawia się u trzech wymienionych na początku autorów bardzo często, z tym, że nie jest nacechowane pesymizmem (przynajmniej w ich założeniu – może największa nutka pesymizmu pobrzmiewa u Marka Aureliusza), i nie ma służyć wpędzaniu się rozpacz i depresję, ale ma przypomnieć o obowiązku wypracowania w sobie właściwej hierarchii dóbr: pierwsze miejsce zajmować powinny dobra moralne – cnota, czyli życie zgodne z rozumną naturą. Przyjęcie takich założeń ma wносить element pewnego rodzaju pocieszenia wobec nieuchronnego końca życia ludzkiego. Rzeka wydarzeń, w którą wpisany jest los każdej jednostki wypływa z wiecznego bytu i powraca do wiecznego bytu – a zatem jednostka ta nie ginie bez śladu:

„Zrodzeni na znikomy ułamek czasu, szybko musimy ustąpić miejsca innym, którzy po nas przychodzą. W takich warunkach rozglądamy się za gospodą. Mówię o długości wieku naszego istnienia, który z niewiarygodną szybkością rozplywa się w wieczność [...]. Wszystko, co ludzkie, jest krótkotrwałe i marne, i nie stanowi żadnej cząsteczki nieskończonego czasu” (*De nostris aetatibus loquor, quas incredibili celeritate aevum volvit. [...] Omnia humana brevia et caduca sunt et infiniti temporis nullam partem occupantia*)<sup>35</sup>.

Marek Aureliusz w jednym i tym samym zdaniu nazywa życie wojną (πόλεμος) i wizytą wędrowca (ξένου ἐπιδημία), chwilowym, czasowym pobytem cudzoziemca<sup>36</sup>, zwracając w ten sposób uwagę i na jego krótkotrwałość

<sup>32</sup> Por. Horatius, *Carmina* II 14.

<sup>33</sup> Por. Seneca, *Epistula* 12, ed. Reynolds, s. 26-29, tłum. Kornatowski, s. 36-39. Szczegółowo omawia ten list w aspekcie literackim G. Devallet, *Sénèque et la vieillesse: realia et animalia devant la fuite du temps* (Lettres a Lucilius I 12), w: *L'ancienneté chez les Anciens*, s. 511-517.

<sup>34</sup> Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* II 17, ed. Trannoy, s. 16, tłum. Reiter, s. 18 oraz VI 36: „πάν το ἐνεστώσ τοῦ χρόνου στιγμή τοῦ αἰῶνος”.

<sup>35</sup> Seneca, *Ad Marciam* 21, 1-2, ed. R. Waltz: Sénèque, *Dialogues*, II, Les Belles Lettres, Paris 1923, 42-43, tłum. L. Joachimowicz, w: L. Anneusz Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, Pax, 443.

<sup>36</sup> Por. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* II 17, ed. Trannoy, s. 16, tłum. Reiter, s. 18. Motyw życia ludzkiego jako walki Marek Aureliusz przejął zapewne od Epikteta, którego dzieło znał i stu-

i na trudności, z jakimi musi borykać się człowiek bez względu na zajmowane przez niego stanowisko i spełniane zadania. Niezależnie od tego, czego dokonał w życiu i tak, prędzej czy później, czeka go zapomnienie (λήθη). Nie powinien też oczekiwać długiego życia, gdyż śmierć może zaskoczyć go w każdej chwili, niezależnie od wieku, a zatem należy ją przyjąć bez zbędnych obaw, jako element naturalny, jako swoistą przemianę<sup>37</sup>. W tej sytuacji spodziewanie się długiego życia, a traktowanie starości jako czegoś dobrego i pożądanego, stoi w sprzeczności z zasadami stoickiej filozofii i stoickiego trybu życia:

„A choćbyś miał żyć jeszcze trzy tysiące lat albo dziesięć tysięcy razy dłużej, przecież pamiętaj o tym, że nikt innego nie traci życia nad to, którym żyje, a innym nie żyje, jak tym, które traci. Najdłuższe więc równa się najkrótszemu. [...] jest wszystko jedno, czy się będzie patrzyło na te same rzeczy lat sto czy dwieście, czy przez wieczność. [...] i człowiek bardzo stary, i ten, który ma umrzeć we wczesnej młodości tracą po równi<sup>38</sup>.”

W podobnych słowach przedstawiał ten problem Seneka, podpisując się pod charakterystyczną dla stoików teorią czasu, ujętego tylko i wyłącznie jako teraźniejszość, która jest nam dana i nad którą mamy władzę, w odróżnieniu od przyszłości i przeszłości:

„I choć mi wymienisz ludzi długo żyjących i o przekazanej pamięci potomnych starości, możesz wyliczać lat sto i sto dziesięć, jednak kiedy zwrócisz myśli na całość czasu, zniknie zupełnie różnica pomiędzy wiekiem najkrótszym i najdłuższym, jeżeli rozpatrzysz tę długość czasu, w której ktoś żył, i porównasz ją z długością czasu, w której nie żył” (*Nulla erit illa brevissimi longissimique aevi differentia*)<sup>39</sup>.

diował. Epiktet podkreśla konieczność rozumnego podporządkowania się biegowi wydarzeń, jakie nas spotykają i konieczność podejmowania zadań, jakie dana sytuacja przed nami stawia, na zasadzie posłuszeństwa, jakiego wymaga się od żołnierza pozostającego pod rozkazami dowódcy, zob. Epictetus, *Dissertationes* III 24, 31-34, ed. Oldfather, s. 194, tłum. Joachimowicz, s. 307: „A nie wiesz ty o tym, że bojowaniem (στρατεία) jest żywot człowieka? Ten musi czaty odprawiać, a tamten wyruszać na zwiady, a jeszcze inny do szturm uderzać? [...] Ty wszelako się wzdrygasz wykonać rozkazy naczelnego dowódcy, ty szemrzesz i sarkasz, ilekroć otrzymasz polecenie wykonać trudniejsze zadanie, [...] tak samo rzeczy się mają i w naszym życiu, Życie każdego człowieka jest swojego rodzaju wojaczka, a do tego długotrwała i trudna wojaczka (στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἐκάστου καὶ αὕτη μακρὰ καὶ ποικίλη)”. Ostatni przymiotnik – ποικίλος, należy raczej rozumieć jako „zmienny, zawily, niepewny”.

<sup>37</sup> Por. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* II 17, ed. Trannoy, s. 16, tłum. Reiter, s. 18-19: „Cóż więc może służyć za ostoje? Jedyne filozofia. A ona zasadza się na utrzymywaniu naszego demona bez zmazy i szkody, aby był silniejszy nad przyjemność i cierpienie, by nic nie czynił bez rozwagi ani w sposób fałszywy i obłudny, by nie pragnął od nikogo niczego [...] a przede wszystkim, by w każdym położeniu oczekiwał śmierci z otuchą, w przeświadczeniu, że to nic innego jak rozkład pierwiastków, z których każde stworzenie się składa”.

<sup>38</sup> Tamże II 14, ed. Trannoy, s. 15, tłum. Reiter, s. 17.

<sup>39</sup> Seneca, *Ad Marciam* 21, 3, ed. Waltz, s. 43, tłum. Joachimowicz, s. 444.

„Wykonują swe dzieło losy: odbierają nam świadomość własnego konania i aby śmierć tym łatwiej mogła niespodziewanie zaskoczyć, zataja siebie pod nazwą życia. I tak: lata niemowlęce zostają wchłonięte przez lata chłopięce, lata chłopięce przez okres wzrastania i dojrzewania, młodość porywa wiek starca” (*Agunt opus suum fata; nobis sensum nostrae necis auferunt, quoque facilius obrepat mors, sub ipso vitae nomine latet [...] iuvenem senex abstulit*)<sup>40</sup>.

Z powyższych założeń wynika postawa moralna stoika wobec przemijania i śmierci – stoik nie czeka na czas wolny, jaki podaruje mu życie, gdy będzie już stary – musi w każdej chwili troszczyć się o swój duchowy i moralny rozwój i nie odkładać na później życia zgodnego z nakazami rozumu:

„Żyćcie tak, jakbyście mieli żyć wieki, że nawet nigdy nie pomyślicie o swej znikomości, że nie zwracacie uwagi, jak wiele już czasu ubyło, trwonicie go jednak w ten sposób, jakbyście zawsze mieli pełną, a nawet niewyczerpaną miarę, gdy tymczasem ten właśnie dzień, który poświęćcie bądź jakiejś osobie, bądź jakiejś sprawie, jest może – ostatni. Wszystkiego się lękacie jak śmiertelni, wszystkiego łakniecie jak nieśmiertelni” (*Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis, quantum iam temporis transierit; velut ex pleno et abundanti perditis, cum interim fortasse ille ipse qui alicui vel homini vel rei donatur dies ultimus sit. Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis*)<sup>41</sup>.

„Jednym słowem: życie jest krótkie. Korzystaj z teraźniejszości w sposób rozumny i słuszny” (Τὸ δ' ὅλον, βραχὺς ὁ βίος· κερδατέον τὸ παρὸν σὺν εὐλογιστίᾳ καὶ δίκῃ)<sup>42</sup>.

W rezultacie starość, szczególnie dla Seneki, (choć podobnie odbiera ją ten etap życia ludzkiego Epiktet i Marek Aureliusz) otrzymuje podwójny etycznie wymiar: pozytywny i negatywny, niesie z sobą zarówno szanse jak i zagrożenia dla sfery rozwoju moralnego człowieka.

**A. Wymiar pozytywny starości – szanse.** Seneka, pomimo stoickiej pogardy dla okoliczności zewnętrznych i przekonaniu, że należy podporządkować się całkowicie Opatrzności, wyraża jednak nieśmiałą nadzieję, iż owa Opatrzność może przedłużyć ludzkie życie, skoro sam świat uwalnia od wielu nieszczęść. Po za tym, przedłużenie życia i osiągnięcie starości zależne jest też od postępowania człowieka:

„Powściągliwość/wstrzemięźliwość może doprowadzić do starości, której co prawda, moim zdaniem, nie należy ani pragnąć, ani jej odrzucać” (*Potest*

<sup>40</sup> Tamże 21, 6, ed. Waltz, s. 44, tłum. Joachimowicz, s. 445.

<sup>41</sup> Seneca, *De brevitate vitae* 3, 4, ed. A. Bourguery: Sénèque, *Dialogues*, II, Les Belles Lettres, Paris 1923, 51.

<sup>42</sup> Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* IV 26, ed. Trannoy, s. 34, tłum. Reiter, s. 37.

*frugalitas producere senectutem, quam ut non puto concupiscendam, ita ne recusandam quidem*)<sup>43</sup>.

Seneka jest przekonany o możliwości dobrego przeżywania tego ostatniego etapu ludzkiego życia:

„bylebyśmy tylko potrafili opanować i utrzymać na wodzy namiętności, przez które ginie większość ludzi. Platon, dzięki oględnemu postępowaniu sam przedłużył swój żywot aż do sędziwego wieku. [...] Wstrzemięźliwe życie, zachowanie umiaru w tym, co budzi pożądanie, tudzież staranny dozór nad sobą doprowadziły go wbrew wielu stojącym na przeszkodzie okolicznościom aż do starości”<sup>44</sup>.

Widać tu wyraźnie podziw Seneki dla postawy Platona oraz przekonanie, iż starość może być wiekiem, na który przypada szczyt intelektualnego rozwoju człowieka:

„Miło jest jak najdłużej obcować ze sobą, gdy ktoś uczynił siebie godnym tego, z czego korzysta” (*lucundum est secum esse quam diutissime, cum quis se dignum, quo fruaretur, effecit*)<sup>45</sup> – o ile człowiek oczywiście zachowa sprawny umysł i w miarę zdrowe ciało (*si modo mens sine iniuria est et integri sensus animum iuvant nec defectum et praemortuum corpus est*)<sup>46</sup>.

Pomimo wyważonego i raczej przychylnego stosunku Seneki do wieku podeszłego, widać wyraźnie na podstawie tylko tych kilku wybranych fragmentów z jego pism, jak wieloma warunkami obwarowane jest, według niego, korzystanie ze starości. Człowiek nie tylko powinien przygotować się do niej przez całe życie poprzez wstrzemięźliwe i rozważne postępowanie, ale będąc już w podeszłym wieku ciągle musi „uzasadniać” fakt, iż jeszcze żyje, udowadniać na każdym kroku, iż jest potrzebny, a jego życie nie jest zbędne. Nawet jeśli człowiek stary choruje i cierpi, ale jego umysł pozostaje sprawny, jest w stanie z pożytkiem pracować nad swym charakterem oraz nauczać tego innych<sup>47</sup>. A zatem starość zyskuje wartość etyczną wtedy, i tylko wtedy, gdy zyskuje na ważności w wymiarze społecznym.

<sup>43</sup> Seneca, *Epistulae* 58, 32, ed. Reynolds, I, s. 160, tłum. Kornatowski, s. 204. Przyjmuję tutaj jednak tłum. własne, W. Kornatowski oddaje bowiem *frugalitas* jako „rozważa”.

<sup>44</sup> Seneca, *Epistulae* 58, 29-30, ed. Reynolds, I, s. 160: „Si voluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere. Plato ipse ad senectutem se diligentia protulit. [...] parsimonia tamen et eorum, quae aviditatem evocant, modus et diligens sui tutela perduxit illum ad senectutem multis prohibentibus causis”, tłum. Kornatowski, s. 203-204.

<sup>45</sup> Tamże 58, 32, ed. Reynolds, I, s. 160, tłum. Kornatowski, s. 204.

<sup>46</sup> Tamże 58, 33, ed. Reynolds, I, s. 161, tłum. Kornatowski, s. 205.

<sup>47</sup> Por. *Epistulae* 98, 15, ed. Reynolds, II, s. 409, tłum. Kornatowski, s. 517: „Bo on sam ma już dość życia i pragnie jakiegoś przedłużenia jego nie ze względu na siebie, lecz ze względu na tych, którym jest pożyteczny. Daje dowód swej szczodrości przez to, że żyje” (*Nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa, sed eorum, quibus utilis est. Liberaliter facit, quod vivit*).

W wymienionym już wcześniej liście 12 Seneka podkreśla, iż starość może być wiekiem pełnym uroku, jeśli jest właściwie wykorzystana:

„Powitajmy ją więc życzliwie i pokochajmy. Bo i ona jest pełna uroku, jeśli potrafisz z niej korzystać” (*Complectamur illam et amemus; plena est voluptatis, si illa scias uti*)<sup>48</sup>.

Należy zatem przyjąć ją pogodnie, doceniając jej zalety. Powinna smakować tak, jak owoce, gdy przemijają, lub dzieciństwo, gdy się kończy – gdyż wtedy właśnie ich smak odczuwamy jako najśłodszy. Ma być ostatnim kieliszkiem wina dającym największe upojenie:

„Wszelka przyjemność na koniec przynosi to, co ma w sobie najmilszego. Najwięcej zadowolenia daje wiek już podeszły, lecz nie dochodzący jeszcze do kresu”<sup>49</sup>.

Zaraz jednak dodaje, że ten wiek u kresu też ma swoje dobre strony. Najlepszą zaś, jego zdaniem, jest ta, iż:

„W miejsce przyjemności przychodzi to, że wcale ich nie potrzebuje” (*aut hoc ipsum succedit in locum voluptatum, nullis egere*). O jakże błogo jest wiedzieć, że się już uśmierzyło i ma poza sobą wybuchy namiętności!” (*Quam dulce est cupiditates fatigasse et reliquisse*)<sup>50</sup>.

Seneka zaznacza, iż człowiek nawet bardzo podeszły wiekiem może spodziewać się zawsze jeszcze dodatkowego dnia życia i żywić pogodną nadzieję bez trwożliwego niepokoju:

„Jeśli Bóg dorzuci nam jeszcze dzień jutrzejszy, przyjmijmy to z zadowoleniem. Beztroskim i najszczęśliwszym panem samego siebie jest ten, kto wygląda jutra bez niepokoju. Kto powiedział sobie: «swojem już przeżył», codziennie wstaje po nowy zysk” (*Crastinum si adiecerit deus, laeti recipiamus. Ille beatissimus est et securus sui possessor, qui crastinum sine sollicitudine expectat. Quisquis dixit «vixi», cotidie ad lucrum surgit*)<sup>51</sup>.

Podobnie też Epiktet nie deprecjonuje starości jako takiej, uznaje za rzecz naturalną i dobrą wiek podeszły, przestrzega jednak przed oczekiwaniem długiego, spokojnego życia, pozbawionego trosk czy chorób, któremu nie zagraża śmierć

<sup>48</sup> *Epistulae* 12, 4, ed. Reynolds, I, s. 27, tłum. Kornatowski, s. 37.

<sup>49</sup> Tamże 12, 5, ed. Reynolds, I, s. 27, tłum. Kornatowski, s. 37.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże 12, 9, ed. Reynolds, I, s. 28, tłum. Kornatowski, s. 38-39; por. też Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* VII 69, ed. Trannoy, s. 81, tłum. Reiter, s. 85: „Jest cechą charakteru doskonałego, że przeżywa dzień każdy jako ostatni i ani niczym się nie trwoży, ani w działaniu nie słabnie, ani nie jest obłudny” (Τοῦτο ἔχει ἡ τελειότης τοῦ ἡθους, τὸ πᾶσαν ἡμέραν ὡς τελευταίαν διεξάγειν καὶ μήτε σφύζειν μήτε ναρκᾶν μήτε ὑποκρίνεσθαι).



„przed czasem”. Wszelkie zmiany zachodzące w życiu ludzkim są tak nieuniknione jak zmiany w otaczającym człowieka świecie:

„Czym jesteś? Człowiekiem. Jeśli więc spojrzysz na siebie jako na jednostkę wyodrębnioną z całości, jest zgodne z naturą, byś żył do późnej starości (κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως), byś opływał w dostatki i cieszył się zdrowiem. Jeśli jednak spojrzysz na siebie jako na człowieka będącego częścią pewnej całości, wypadnie tobie, dla dobra tejże całości, raz zachorować, raz znowu podróżować morzem i narażać się na niebezpieczeństwa, raz zaznać zmartwienia, a nawet możesz umrzeć przed czasem (πρὸ ὥρας ἀποθανεῖν)”<sup>52</sup>.

Widać tu wyraźnie, iż Epiktet, używając obiegowego określenia „przed czasem” (πρὸ ὥρας), wyłamuje się nieco, być może nieświadomie, ze stoickiego ujmowania biegu zdarzeń, gdzie każda zmiana, każdy fakt zachodzi zgodnie z rozumną naturą przenikniętego przez boską *pneumę* świata. Podkreśla on zresztą dalej, z wielkim naciskiem, że życie każdego człowieka podobne jest do rozwoju kłosa, który nie wyrasta i nie dojrzewa sam dla siebie, ale po to, aby przynieść plon i zostać żęty:

„Wiedźcie tedy, że również dla ludzi byłoby przekleństwem, gdyby nigdy nie mieli umrzeć, podobnie jak dla kłosów, gdyby nigdy nie miały dojrzeć ani być żęte”<sup>53</sup>.

Przyjęcie takiej postawy możliwe jest oczywiście tylko dla człowieka, który całe życie pracuje nad swoim rozwojem duchowym i uświadamia sobie zarówno nieuchronność upływu czasu, jak i nieuchronność przemijania każdego życia ludzkiego. Musi on też przyjąć do wiadomości i pogodzić się z faktem, iż kres życia może nadejść nagle, a więc pracy nad sobą nie powinien odkładać na bliżej nieokreśloną przyszłość. Stoicy wielokrotnie piętnowali daremne oczekiwania ludzkie, dotyczące długiego życia, i w konsekwencji, formułowali zagrożenia, wynikające z podeszłego wieku.

**B. Wymiar negatywny starości – zagrożenia.** Perspektywa nadejścia starości pociąga za sobą, zdaniem stoików, niebezpieczeństwo odkładania pracy moralnej, dla dobra duszy na starość. Tymczasem starości można po prostu nie doczekać, lub będzie ona wypełniona chorobami, cierpieniem, wszelakiego rodzaju niedogodnościami wynikającymi z podeszłego wieku. Zapominając o tych faktach, które obserwujemy na każdym kroku, zbyt wiele oczekujemy od starości. Pociąga to

<sup>52</sup> Epictetus, *Diatribae* II 5, 25, ed. Oldfather, I, s. 244: „Τί εἶ; ἄνθρωπος. Εἰ μὲν ὡς ἄνθρωπον ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν. Εἰ δὲ ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μὲν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν”, tłum. Joachimowicz, s. 119.

<sup>53</sup> Tamże II 6, 13, ed. Oldfather, I, s. 250: „Οὕτως ἴστε ὅτι καὶ ἐπ' ἀνθρώπων κατὰρα ἐστὶ τὸ μὴ ἀποθανεῖν”, tłum. Joachimowicz, s. 121.

za sobą niebezpieczeństwo, że pomimo podeszłego wieku możemy umrzeć jako dzieci na poziomie moralnym, które nie zdążyły zadbać o swój duchowy rozkwit.

Seneka wyraźnie ostrzega przed tym niebezpieczeństwem:

„Ale kto, koniec końców, da ci gwarancję tego dłuższego życia? Kto sprawi, by wszystko ułożyło się według twych planów? Nie wstydzisz się, by same już resztki życia (*reliquias vitae*), zachować dla siebie i dla dobra duszy (*bonae menti*), przeznaczyć te tylko lata, kiedy już do niczego nie będziesz zdalny? O wiele za późno wtedy zaczynać dopiero życie, kiedy je trzeba już dokończyć! I cóż to za głupia niepamięć śmiertelnej doli, żeby aż na pięćdziesiąty lub sześćdziesiąty rok życia odkładać rozumne postanowienia i chcieć rozpoczynać życie w tym wieku, do którego dożyło niewiele!”<sup>54</sup>.

Widać tu wyraźnie określenie granic, a właściwie początku starości. Według Seneki stanowi go już pięćdziesiąty rok życia. To co dane jest człowiekowi przeżyć ponad tę liczbę, to już „resztki życia”. Można oczywiście potraktować jako retoryczną przesadę stwierdzenie, że tylko nieliczni osiągają ten wiek (lat pięćdziesiąt lub sześćdziesiąt), ale opiera się ono niewątpliwie na doświadczeniu i obserwacji, która podpowiada, iż śmierć w tym wieku nie powinna być czymś zaskakującym. Podobne refleksje pojawiają się też w *Pocieszeniu do Marcji*:

„[Człowiek] sprawy nieśmiertelne i wieczne snuje w swej myśli i wydaje rozporządzenia dotyczące wnuków i prawnuków. Tymczasem kiedy na daleką przyszłość układa swe plany, śmierć je porywa, a to, co się nazywa starością, jest obrotem lat bardzo nielicznych” (*Et hoc quo senectus vocatur, paucissimum est circuitus annorum*)<sup>55</sup>.

Ci natomiast, którym uda się osiągnąć wiek podeszły, nie zachowują się, zdaniem Seneki, tak, jak przystoi ludziom rozumnym. Wraz ze starością pojawiają się kolejne wady, których pozbawione były lata młodości. Pierwszą z nich jest pragnienie jak najdłuższego, a nie jak najlepszego, w pojęciu stoickim, życia, które przeradza się wręcz w ciągłe żebranie o kolejny dzień i okłamywanie siebie. Ze zbytniego przywiązania do życia wynika również trwoga wielu osób w chwili śmierci – niepokodzeni z faktem, iż muszą umrzeć – umierają przerażeni jej nieuchronnością:

„Zgrzybiali starcy (*decrepiti senes*), żebrzą w modlitwach o jeszcze kilka lat życia; wyobrażają sobie, że przecież są młodszy. Tym kłamstwem schlebiają

<sup>54</sup> Seneca, *De brevitae vitae* 3, 5, ed. Bourguery, II, s. 51: „Audies plerosque dicentes: «A quinquagesimo anno in otium secedam, sexagesimo me annus ab officiis dimittet». Et quem tandem longioris vitae praedem accipis? Quis sicut disponis ire patietur? Non pudet te reliquias vitae tibi reservare et id solum tempus bonae menti destinare, quod in nullam rem conferri possit? Quam serum est tunc vivere incipere, cum desinendum est! Quae tam stulta mortalitatis oblivio in quinquagesimum annum differre sana consilia et inde velle vitam inchoare, quo pauci perduxerunt!”, tłum. Joachimowicz, s. 138-139.

<sup>55</sup> Seneca, *Ad Marciam* 11, 5, ed. Waltz, s. 26, tłum. Joachimowicz, s. 420.

sobie (*mendacio sibi blandiuntur*), i z taką przyjemnością łudzą siebie, jak gdyby jednocześnie oszukiwali samo przeznaczenie. Lecz kiedy jakaś choroba unaoczeni im konieczność śmierci, umierają w trwodze, jakby z życia nie odchodzili, ale jakby wyrywano ich siłą”<sup>56</sup>.

„Wykrzykują, że byli głupcami, ponieważ nie żyli naprawdę, ale jeśli tylko wyjdą z tej choroby w zdrowiu, będą żyli w zacisznym spokoju”<sup>57</sup>.

Do tego dochodzi jeszcze poczucie bezsensu przeżytego życia, jeśli ograniczyło się ono do jałowych, czczych zajęć czy do gromadzenia dóbr materialnych:

„Wtedy uświadamiają sobie, że na darmo gromadzili dobra, z których korzystać już nie będą; że na marne poszła ich praca” (*Tunc quam frustra paraverint, quibus non fruerentur, quam in cassum omnis ceciderit labor*)<sup>58</sup>.

Ludzie tacy nie przeżywają życia dla siebie, to znaczy nie pracują nad swoim rozwojem duchowym, lecz rozpraszają się, pozwalając na zrabowanie sobie życia, trwoniąc je na zaspokajanie swych żądz, na kłótnie z rodziną i wierzycielami, na bezsensowną bieżączkę po mieście i tym podobne sprawy. Seneka proponuje tym, którzy dożyli sędziwego wieku przeprowadzenie swego rachunku sumienia:

„Wybermy któregoś z gromady starców: «Widzimy, że dożyłeś do najdalejszej granicy ludzkiego wieku. Już setny albo i wyżej niż setny rok ciąży na twoich barkach. Dalej więc! Zdać rachunek ze swego życia! [...] Przypomnij sobie, ile to razy byłeś zdecydowany, co masz czynić, ile to dni spędziłeś tak, jak je zaplanowałeś, ile razy rozporządzałeś własną osobą, ile razy zachowałeś tę samą pogodę na twarzy, ile razy duch twój nie przejął się trwogą, jakiego w tak długim życiu dokonałeś dzieła, jak wielu ludzi rabowało ci twe życie, kiedy ty nawet nie doceniałeś, co tracisz; jak wiele ci zabrał jałowy smutek, głupia uciecha, chciwa żądza, pochlebna rozmowa, jak mało pozostało ci z ciebie, a wtedy zrozumiesz, że umrzesz dziecięcim!» (dosłownie: jako człowiek niedojrzały – *immaturus*)”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Seneca, *De brevitate vitae* 11, 1, ed. Bourgeri, s. 61-62: „Decrepiti senes paucorum annorum accessionem votis mendicant; minores natu se ipsos esse fingunt; mendacio sibi blandiuntur et tam libenter se fallunt quam si una fata decipiant. Iam vero cum illos aliqua imbecillitas mortalitatis admonuit, quemadmodum paventes moriuntur, non tamquam exeant de vita, sed tamquam extrahantur”, tłum. Joachimowicz, s. 153-154.

<sup>57</sup> Tamże, ed. Bourgeri, s. 62: „Stultos se fuisse, qui non vixerint, clamitant et, si modo evaserint ex illa valetudine, in otio victuros”, tłum. własne. *Otium* dla Seneki jest oczywiście nie zwykłym spokojnym pograżeniem się w lenistwie, ale uwolnieniem od zajmowania się sprawami publicznymi, państwowymi, wprowadzającymi zamęt i niepokój w życie, co uniemożliwia skupienie uwagi na pracy duchowej, wewnętrznej.

<sup>58</sup> Tamże 11, 1, ed. Bourgeri, s. 62, tłum. Joachimowicz, s. 154.

<sup>59</sup> Tamże 3, 2-3, ed. Bourgeri, s. 50-51: „Libet itaque ex seniorum turba comprehendere aliquem: ‘Pervenisse te ad ultimum aetatis humanae videmus, centesimus tibi vel suprapremitur annus; aedum,

Jak widać rachunek ten nie kończy się bynajmniej optymistyczną konkluzją, gdyż wymienieni wyżej starcy nie tylko w większej części zmarnowali swe życie, trwoniąc je na zbyteczne zajęcia, lecz także, będąc już w podeszłym wieku, dumni są z liczby przeżytych lat, lekceważąc zupełnie sposób, w jaki je przeżyli. Jednym słowem, nie dość, że źle spożytkowali dany im czas, to w dodatku nie zdają sobie z tego sprawy. Nie są zatem w stanie nawet tych ostatnich chwil przeżyć w sposób dojrzały i godny człowieka mądrego.

Kolejna grupa ludzi starszych, zasługujących, zdaniem Seneki, na naganę, to starcy, którzy pracują ponad siły, nie umiając trafnie ocenić swych możliwości. Szczególnie godni potępienia są ci, którzy gonią za poklaskiem i sławą, chociaż wystawiają się w ten sposób na pośmiewisko, zwłaszcza wtedy, gdy gromada pochlebców czyha na ich spadek. Seneka wypowiada się o nich w szczególnie ostrych słowach:

„Inni już w sędziwej starości (*ultima senectus*), gdy budowali na niej zupełnie jak na młodości nadzieje nowego życia, wśród gwałtownych i wytężonych (dosł. niegodziwych) porywów załamali się z braku sił. Hańba temu (*foedus ille*), w którym dech zamarł w czasie, kiedy goniąc w sędziwych swych latach za poklaskiem nierozumnego pospólstwa bronił w sądzie najnikczemniejszych pieniaczy! Hańba temu (*turpis ille*), kto wcześniej zmęczony życiem niż pracą padł w czasie wykonywania posług! Hańba temu, kto na łożu śmierci przyjmując rachunki stał się pośmiewiskiem dla długo na spadek czyhającego dziedzica!”<sup>60</sup>.

Przywołuje dalej postać starca Turaniusza, który dopiero w wieku 90 lat został zwolniony przez Gajusza Cezara z pełnienia obowiązków i z tego powodu kazał urządzić w swoim domu symboliczny pogrzeb – lamentsy domowników miały wpłynąć na Cezara i ten, chcąc nie chcąc przywrócił go na urząd. Seneka z wyraźną pogardą komentuje takie zachowanie. Stwierdza, iż dłużej Turaniuszowi starczało chęci niż siły do pracy. Potępienie takiej postawy jest tu bardzo mocne i wyraźne. Seneka powołuje się nawet na ustawy, które w określonym czasie usuwały z zajmowanych stanowisk senatorów – 65 rok życia oraz zwalniały ze służby wojskowej – 45 rok życia. Ci, którzy nie dostrzegają słuszności takiego prawa, szkodzą zarówno sobie samym, jak i innym ludziom w ich otoczeniu:

---

ad computationem aetatem tuam revoca. [...] Repete memoria tecum, quando certus consilii fueris, quotus quisque dies ut destinaveras processerit, quando tibi usus tui fuerit, quando in statu suo vultus, quando animus intrepidus, quid tibi in tam longo aevofacti operis sit”, tłum. Joachimowicz, s. 137-138.

<sup>60</sup> Tamże 20, 1-2, ed. Bourgeri, s. 77: „Quorundam ultima senectus, dum in novas spes ut iuventa disponitur, inter conatus magnos et improbos invalida defecit. Foedus ille, quem in iudicio pro ignotissimis litigatoribus grandem natu et imperitae coronae assensiones captantem, spiritus liquit; turpis ille, qui vivendo lassus citius quam laborando inter ipsa officia conlapsus est; turpis, quem accipiendis immorientem rationibus diu tractus risit heres”, tłum. L. Joachimowicz, s. 174-175.

„Walczą z niedołęstwem ciała, co się zaś tyczy samej starości, to z tego ją tylko powodu uważają za rzecz uciążliwą, że ich usuwa od zajęć [...] zwolnienie od pracy z większą trudnością otrzymują od siebie, niż od ustawy”<sup>61</sup>.

Postępując w ten sposób stają się po za tym uciążliwi sami dla siebie a także dla osób z ich otoczenia:

„Tymczasem, kiedy tak sami pędzą i innych popędzają, kiedy jeden drugiemu zakłóca spokój i sprawia przykrości, życie ich upływa bez pożytku, bez przyjemności, bez żadnego postępu rozwoju duchowego” (*Vita est sine fructu, sine voluptate, sine ullo profectu animi*)<sup>62</sup>.

Starość to nie tylko utrata sił oraz zdrowia, a co za tym idzie – bolesne dolegliwości i zabiegi lecznicze, ale człowiekowi w podeszłym wieku zagraża w nie mniejszym stopniu korupcja charakteru i upadek ducha:

„Przecież nawet szlachetne charaktery nie donoszą do wieku starczego tej samej nadziei, jaką pozwalały w stosunku do siebie żywić za czasów młodości, ale bardzo często się znieprawiają” (*Neque enim recta ingenia qualem in adulescentia spem sui fecerant usque in senectutem pertulerunt, sed interversa plerumque sunt*)<sup>63</sup>.

Niektórzy mają wtedy skłonność do popadania w rozpustę, którą Seneka uważa za szczególnie obrzydliwą z tej właśnie racji, że pojawia się w podeszłym wieku. Inni zaczynają oddawać się pijaństwu i obżarstwu, troszczą się jedynie o zaspokojenie najbardziej prymitywnych popędów<sup>64</sup>. Do degradacji moralnej dochodzi też degradacja fizyczna, choroby i różne dolegliwości oraz związane z nimi przykre zabiegi lekarskie. A zatem istnieje poważne niebezpieczeństwo, iż człowiek nie zachowa do późnej starości ani piękna ciała ani piękna ducha.

Podobne obawy żywił też Marek Aureliusz – nie lękał się jednak starości i śmierci z powodu bólu i cierpień, jakie ze sobą niosą. Obawiał się, że starość osłabi jego siły fizyczne i umysłowe, a zatem nie będzie już mógł z całym poświęceniem pracować dla dobra ogółu, a nawet może stać się ciężarem dla innych:

<sup>61</sup> Tamże 20, 3-4, ed. Bourgery, s. 77, tłum. Joachimowicz, s. 175.

<sup>62</sup> Tamże 20, 5, ed. Bourgery, s. 77, tłum. Joachimowicz, s. 175.

<sup>63</sup> Seneca, *Ad Marciam* 22, 2, ed. Waltz, s. 45, tłum. Joachimowicz, s. 446.

<sup>64</sup> Tamże 22, 2-3, ed. Waltz, s. 45: „Aut sera eoque foedior luxuria invasit coepitque dehonestare speciosa principia, aut in popinam ventremque procubuerunt toti summaque illis curarum fuit, quid essent, quid biberent. Adice incendia, ruinas, naufragia, lacerationesque medicorum ossa vivis legentium et totas in viscera manus demittentium et non simplici cum dolore pudenda curantium; post haec exilium [...], carcerem [...], voluntario vulnere transfixum pectus”, tłum. Joachimowicz, s. 446-447. Należy pamiętać o kontekście całej tej wypowiedzi. Seneka pocieszając Marcję po śmierci syna, pragnie uwypuklić wszystkie niedogodności związane z długim życiem, a więc wylicza przerażający szereg klęsk i nieszczęść, jakie spadają na ludzi oraz cierpień, jakie zadają chorym lekarze. A im dłuższe życie, tym więcej w nim chorób i różnorodnych dolegliwości.

„Nie tylko to powinno się wziąć pod rozwagę, że co dnia zużywa się życie, ale i to, że gdyby miało się żyć bardzo długo, co jest niepewne, czy starczy równej na dalszą przyszłość bystrości, potrzebnej do zrozumienia wypadków i do zrozumienia nauki mającej na celu badanie spraw boskich i ludzkich. Gdy się bowiem zacznie dzieciennie, pozostanie wprawdzie zdolność oddychania i karmienia się, i tworzenia wyobrażeń, i pożądanie itd., ale gaśnie zdolność władania sobą samym i umiejętnego zdawania sobie sprawy z obowiązków i porządkowania zjawisk i zdolność osądzania, czy już należy się stąd wynieść samemu, i to wszystko, co w wysokim stopniu wymaga umysłu wyćwiczonego. Należy się więc spieszyć, i to nie tylko dlatego, że każdej chwili bliżsi stajemy się śmierci, ale i dlatego, że ustaje zdolność wnikania w zdarzenia i ich zrozumienia”<sup>65</sup>.

Cesarz-filozof mógłby więc z pewnością powtórzyć za Seneką:

„Wiek należy do rzeczy zewnętrznych. Dopokąd mam istnieć – nie moja to rzecz. Moją sprawą jest, jak będę żył. Wymagaj ode mnie tego, iżbym niby błądząc w ciemnościach nie przepędzał mego czasu niesławnie; bym wiódł życie, a nie przeciągał tylko koło niego. Pytasz, jakie jest najdłuższe trwanie żywota? Żyć aż do osiągnięcia mądrości” (*Aetas inter externa est. Quamdiu sim, alienum est; quamdiu ero, ut sim, meum est. Hoc a me exige, ne velut per tenebras aevum ignobile emetiar; ut agam vitam, non ut praetervehar. Quaeris quod sit amplissimum vitae spatium? Usque ad sapientiam vivere*)<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Marcus Aurelius *Ad se ipsum* III 1, ed. Trannoy, s. 18: „Ὅχι τοῦτο μόνον δεῖ λογιζέσθαι, ὅτι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναλίσκεται ὁ βίος καὶ μέρος ἔλαττον αὐτοῦ καταλείπεται, ἀλλὰ κάκεῖνο λογιστέον, ὅτι, εἰ ἐπὶ πλέον βίῳ τις, ἐκεῖνό γε ἄδηλον, εἰ ἐξαρκέσει ὁμοία αὐθις ἢ διάνοια πρὸς τὴν σύνεσιν τῶν πραγμάτων καὶ τῆς θεωρίας τῆς συντεινούσης εἰς τὴν ἐμπειρίαν τῶν τε θεῶν καὶ τῶν ἀνθρωπείων. Ἐὰν γὰρ παραληρεῖν ἄρξηται, τὸ μὲν διαπνεῖσθαι καὶ τρέφεσθαι καὶ φαντάζεσθαι καὶ ὁρμᾶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα οὐκ ἐνδεήσῃ· τὸ δ' ἐαυτῷ χρῆσθαι καὶ τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς ἀκριβοῦς καὶ τὰ προφαινόμενα διαρθεοῦν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ, εἰ ἤδη ἐξακτέον αὐτόν, ἐφιστάνειν καὶ ὅσα τοιαῦτα λογισμοὶ συγγεγυμνασμένου πάνυ χρήζει, προαποσβέννυται. Χρὴ οὖν ἐπείγεσθαι οὐ μόνον τῷ ἐγγυτέρῳ τοῦ θανάτου ἐκάστοτε γίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν ἐννόησιν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν παρακολούθησιν προαπολήγειν”, tłum. Reiter, s. 20. Pojawia się w tym fragmencie motyw samobójstwa, które było przez stoików nie tylko dopuszczane, ale nawet zalecane w niektórych przypadkach. Wybór takiego, a nie innego zakończenia życia stoicy pozostawiali wyłącznie rozumnej decyzji człowieka, oczywiście tego, który osiągnął wysoki stopień doskonałości moralnej, por. np. F.H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, 52-53; G. Reydam-Schills, *La vieillesse et les rapports humains dans le stoïcisme romain*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, s. 481-489. Zalecenia takie pojawiają się bardzo często u Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza, z uwagi jednak na bogactwo materiału związanego z tym zagadnieniem zostaną w tym artykule pominięte.

<sup>66</sup> Seneca, *Epistulae* 93, 7-8, ed. Reynolds, II, s. 362, tłum. Kornatowski, s. 456.



## THE OLD AGE – A CHANCE OR A THREAT IN THE MORAL PROGRESS OF HUMAN BEING

### (Summary)

The old age in the ancient culture of Greece and Rome, in contrast to popular opinion, appears not to be held in high esteem by everyone. This observation can be illustrated by a lot of sources in the Greek and Roman literature. The old age has been considered as difficult and troublesome both for persons, whose were afflicted by this age, and for their family, friends and all attendants. This period of human life has been exposed to illness and the other afflictions – weakness of body and mind, less intense clarity and precision of thought.

Consequently, the old people would take active part in the social and political life only in this case, when they were in good health, in good physical and mental condition. Because of this in Greek and Roman literature can be found a lot of lamentations and complaints of the old age. Only Plato and representatives of new stoic school – Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius formulated opposite theories about the old age.

According to Stoics' perceiving of the world and the time and cyclical changes of them, the man's nature and condition from his birth directs inevitably to his death. The whole world is ruled by God and nothing in it happens without his will. So the good and wise man will accept everything, as well the old age, and all its disadvantages. This acceptance off all that happens will bring man peace of mind and protection against whatever he may suffer. The old age – for a lover of wisdom is an occasion to develop and grow up his moral virtues and to improve his character. This intellectual and ethical process issues from human reason, which is a part of divine reason, pervasive all things in the world and all men.

The Stoics warn against a danger of a moral decline and in the old age. This corruption would be caused by direction of man's attention to the shortness of life instead of the improving his character. The number of years of human life appears not to be important for Stoics. They condemn an aim for long life, if it not connected with an aspiration for wisdom.



Tatiana KRYNICKA  
(Gdańsk, UG)

## **MATURAM FRUGEM FLORE MANENTE FERENS<sup>1</sup>: POCHWAŁA STAROŚCI W POEZJACH AUZONIUSZA**

Decymus Ausoniusz Magnus jest jednym z najbardziej znanych twórców schyłku cesarstwa. Jako poeta słynął również w starożytności. Cesarz Teodozjusz prosił go o przysłanie wierszy i porównywał do wielkich mistrzów słowa okresu augustowskiego<sup>2</sup>, a Symmach i Paulin z Noli – do Cycerona<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że dla ogółu swoich współczesnych Ausoniusz był przede wszystkim wychowawcą cesarza Gracjana, człowiekiem, który w różnym czasie piastował szacowne urzędy komesa (*comes*, r. 370), kwestora cesarskiego pałacu (*quaestor sacri palatii*, r. 375), prefekta Galii (*praefectus pretorio trium Galliarum*, r. 377) i konsula (*consul*, r. 379)<sup>4</sup>. Pisał wiele, w wielu metrach i na wiele tematów. Mimo że należał do ludzi poinformowanych o położeniu państwa i mających wpływ na jego losy, w jego poezjach nie słyszymy odgłosów burz, które wstrząsały Rzymem w niespokojnym IV wieku. Tworzył drobne utwory okolicznościowe, przekładał z greki na łacinę, oddawał się wersyfikacyjnym igraszkom komponując heksametry, w których każdy wiersz rozpoczyna się lub kończy jednosylabowym wyrazem, czy też spletał z pojedynczych wergilińskich heksametrów centon o uroczystościach weselnych. Jego mistrzowskie zabawianie się poezją miało w tym przypadku,

<sup>1</sup> Por. *Epistula ad patrem de suscepto filio* 24. Poemat ten starsi wydawcy pism Ausoniusza umieszczają wśród *Epistolae*, przypisując mu różną kolejność, jak J.P. Migne (*Epistolae* I, Paris 1846, PL 19), C. Schenkl (*Epistolae* I, Berolini 1883, MGHaa 5(2)), R. Peiper (*Epistolae* XIX, Lipsiae 1886, Teubner), H.G.E. White (*Epistolae* XIX, Cambridge 1961, Loeb), S. Prete (*Epistolae* XVII, Leipzig 1978, Teubner), A. Pastorino (*Epistolae* I, Torino 1971, Unione Tipografico-Editrice Torinese), ostatni zaś ich wydawca R.P.H. Green (*The works of Ausonius*, Oxford 1991, Clarendon Press) umieszcza go jako III po *Ephemeris* (II), zmieniając często tradycyjną kolejność również innych pism. W artykule uwzględniono najnowszą kolejność R.P.H. Greena oraz A. Pastorino (w nawiasie). Utwory bowiem Ausoniusza, chyba że podajemy inaczej, są analizowane i cytowane w oparciu o: *Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971.

<sup>2</sup> Por. *Praefatio* III, *id est Epistula Theodosi Augusti*, w: Ausonius, *Opuscula*, ed. S. Prete, Lipsiae 1978, 3.

<sup>3</sup> Por. Symmachus, *Epistula* I 31, 1-2; por. Paulinus, *Epistula* 11, 38-39.

<sup>4</sup> Por. *Praefatiuncula* I 35-38; zob. *Epicedion in patrem* 41-42; *Liber protrepticus ad nepotem Ausonium* 86-93; *Gratiarum actio* II 11; por. T. Krynicka, Ausoniuszowe „Parentalia”: charakter i kompozycja zbioru, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 549-561, spec. 549.

jak sam twierdził, jeden tylko cel – rozbawienie czytelnika<sup>5</sup>. Ponadto chętnie opowiadał o sobie oraz swoich bliskich – krewnych, przyjaciółach, sąsiadach, uczniach, kolegach – nauczycielach i kolegach – poetach<sup>6</sup>. Bohaterzy Auzoniusza, podobnie jak sam poeta, to nierzadko ludzie starsi, dlatego też temat starości dość często pojawia się w jego utworach.

Gdybyśmy chcieli w jednym zdaniu określić, czym jest starość w ujęciu Auzoniusza, moglibyśmy powiedzieć, że jest ona błogosławieństwem. Przykry, bolesny jest jego zdaniem los tych, którzy do starości nie dożywają. Podobnie jak liczni starożytni autorzy<sup>7</sup>, Auzoniusz rozpacza z powodu śmierci dzieci<sup>8</sup> oraz ludzi, którzy odeszli z tego świata w młodości, bezżenni, nie pozostawiając potomstwa, nie rozwinąwszy swoich talentów<sup>9</sup>, boleje też nad tymi, którzy umierają wprawdzie w wieku dojrzałym, lecz zbyt wcześnie, by móc cieszyć się owocami swoich trudów, które człowiek zbierać może właśnie w starości. Osoby, którym los nie pozwolił zestarzeć się, nie mają możliwości oglądania dorosłych dzieci i wnuków<sup>10</sup>. Umierający zbyt wcześnie uczeni nie zdążają zdobyć wiedzy, której pragnęli<sup>11</sup>. Nawet w wiele lat po śmierci tych, którzy nie dożyli starości, poeta rzewnie oplakuje ich zgon jako *funus acerbum*<sup>12</sup>. Tymczasem pisząc o gorąco kochanych, najbliższych osobach, które umarły w podeszłym wieku, jest niejako pogodzony z ich odejściem, a w dedykowanych im poematach nie ma goryczki<sup>13</sup>. Wyjątek stanowi utwór poświęcony Nepocjanowi, zmarłemu nauczycielowi gramatyki i retoryki w Bordeaux, a prywatnie – bliskiemu przyjacielowi poety<sup>14</sup>, choć również tutaj nie słyszymy rozpacz, która rozbrzmiewa w poematach napisanych dla upamiętnienia osób przedwcześnie zmarłych. Auzoniusz nazywa go „medella nostri Nepotiane, pectoris” (w. 4), wspomina o spędzonych razem, zarówno radosnych, jak też pełnych powagi, chwilach (w. 5), o wspólnych ucztach i dysputach (w. 14-15) oraz wyznaje, że mimo iż w chwili śmierci Nepocjan liczył 90 lat (w. 19), jego odejście sprawiło wielki ból tak krewnym, jak też Auzoniuszowi (*dolore multo tam tuorum quam meo*, w. 21).

<sup>5</sup> Por. *Cento nuptialis* X 3, ed. Pastorino, s. 668: „ridere, nil ultra, expeto”.

<sup>6</sup> Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Historia literatury łacińskiej. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, 506-516; M. von Albrecht, *A History of Roman literature from Livius Andronicus to Boethius*, Leiden 1997, 1321-1322.

<sup>7</sup> Por. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1962, 184.

<sup>8</sup> Por. *Parentalia* 10(12), 11(13) i 29(31).

<sup>9</sup> Por. tamże 13(15), 17(19), 23(25) i 25(27).

<sup>10</sup> Por. tamże 8(10), 14(16), 15(17), 16(18) i 19-20(21-22).

<sup>11</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 22(23), 15-16, ed. Pastorino, s. 470: „Fors istos [sc. scriptores ignotos – T. K.] etiam tibi lectio longa dedisset, / supremum Lachesis ni celerrasset iter”.

<sup>12</sup> Por. *Parentalia* 20(22), 5, ed. Pastorino, s. 426.

<sup>13</sup> Por. *Parentalia* 1(3), 4(6), 5(7) i 6(8).

<sup>14</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 15(16), ed. Pastorino, s. 460-462.

W utworach Burdigalczyka czytamy o ludziach starszych, którzy są dumni ze swoich osiągnięć oraz sukcesów potomków, cieszą się szacunkiem otoczenia. Oglądając się za siebie, mają prawo stwierdzić, że żyli zanie, że wytrwali w tym, co dobre. Starość niejako przypieczętowała ich zwycięskie zmagania z trudami życia. Ciocia poety Emilia Hilaria ślubowała dziewictwo. Auzoniusz z dumą podkreśla, że wytrwała w czystości aż do śmierci w wieku 63 lat<sup>15</sup>. Ojciec poety, Juliusz Auzoniusz dożywa swego sędziwego wieku w spokoju<sup>16</sup>, otoczony kochającymi dziećmi, wiernymi przyjaciółmi, wdzięcznymi pacjentami i szanującymi go współobywatelami Burdigali (dziś Bordeaux), w której spędził całe życie, był honorowym członkiem kurii, słynął z mądrości i prawych obyczajów<sup>17</sup>. Poeta porównuje go do drzewa, które już wydaje dojrzałe owoce, a zarazem wciąż jeszcze kwitnie: „maturam frugem flore manente ferens”<sup>18</sup>. Skąd bierze początek tak piękna metafora? Być może, Auzoniusz tworzy ją pod wpływem opisów drzewa cedratowego (*arbor medica*), które zachwycalo starożytnych tym, że nieomal bez przerwy wydawało bardzo liczne, smaczne i mające właściwości lecznicze owoce?<sup>19</sup> Być może, ma na myśli biblijnego sprawiedliwego męża, który jest niczym drzewo zasadzone na dziedzińcach Bożych, wydające owoc nawet w starości, żywotne, pełne soków, kwitnące, o niewiednających liściach?<sup>20</sup> Jakiegokolwiek jednak są źródła tego porównania, jedno jest pewne: starość jest, zdaniem poety, czasem zbiorów, a zarazem czasem rozkwitu, właściwego pięknej młodości (*pulchra iuventa*)<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Por. *Parentalia* 6(8), 7-10, ed. Pastorino, s. 410: „Feminei sexus odium tibi semper et inde / crevit devotae virginittatis amor, / quae tibi septenos novies est culta per annos, / quique aevi finis, ipse pudicitiae”; zob. *Epistula ad patrem* 24.

<sup>16</sup> Por. *Parentalia* 1(3), 3-4, ed. Pastorino, s. 402: „Cura dei, placidae functus quod honore senectae, / undecies binas vixit Olympiadas”.

<sup>17</sup> Por. *Epicedion* 2, 1-64, ed. Pastorino, s. 376-380.

<sup>18</sup> Por. *Epistula ad patrem* 24, ed. Pastorino, s. 674.

<sup>19</sup> *Citrus medica* L., rodzina rutowate, krzew lub niewielkie drzewko, owoc – duża jajowata jagoda o bardzo grubej okrywie, mało soczystym miąższu i licznych ziarenkach. Roślina uprawiana w krajach śródziemnomorskich, subtropikalnych, Indiach. Owoce wykorzystywane są do wyrobu dżemów, marmolad, soków, cykat, por. J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, 203, 93; Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych*, Warszawa 1985, 51. Teofrast zachwycił się obfitością owoców cedratu oraz ich właściwościami leczniczymi, por. *Historia Plantarum* IV 4, 2-3. Gramatyk Auzoniusz z pewnością znał opis drzewa sporządzony przez Wergiliusza (por. *Georgica* II 126-134). Jest ponadto wysoce prawdopodobne, że wiedział również o tym, iż wydaje ono owoce przez cały rok. Píše o tym komentujący Wergiliusza Serwiusz, autor zarówno poczytny, jak też czerpiący wiadomości do swego *Komentarza* z pism innych gramatyków: „Apud Medos nascitur quaedam arbor ferens mala, quae medica vocantur [...] haec arbor omni paene tempore plena est pomis; quae in ea partim matura, partim acerba, partim adhuc in flore sunt posita”, zob. T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, 20-22 i 24.

<sup>20</sup> Por. *Psalmus* 91(92), 13-16; 1, 3.

<sup>21</sup> Por. *Epistula ad patrem* 19-20, ed. Pastorino, s. 672.

Starość jest czasem rozkwitu, gdyż podeszli w latach bohaterzy poezji Auzoniusza nie poświęcają się wyłącznie wspomnieniom i obserwowaniu otaczającego ich świata. Nie są bierni, lecz wciąż żyją dla innych. Ich mądrości, wiedzy, miłości potrzebują dzieci, wnuki, przyjaciele. Według poety liczy się nie wiek bliskich, ale zażyłość, która nas z nimi łączy. Stwierdza, że nie wie, ile lat ma jego ojciec, ani nie chce o tym wiedzieć, gdyż wydaje mu się, że rodzic ma tyle lat, ile on sam. Dzieli się też z czytelnikiem przekonaniem, że taka właśnie powinna być postawa synów, w odróżnieniu od ludzi, którzy przestają być dziećmi, a stają się dziedzicami, śpieszącymi się do przejęcia rodzicielskiego majątku<sup>22</sup>. Poeta wyznaje, że darzy ojca ogromnym, największym po Bogu szacunkiem<sup>23</sup>, potrzebuje go i podziwia, jest mu wdzięczny za troskę. W utworze *De herediolo*, napisanym już po śmierci Auzoniusza seniora, twierdzi, że dawniej trud zarządzania posiadłością należał do ojca, natomiast on czerpie z niej wyłącznie przyjemność. Od chwili, gdy stał się jedynym właścicielem majątku, to na nim spoczywają wszystkie obowiązki. Przyznaje, że dziedziczenie po rodzicach wpisuje się w naturalną kolej rzeczy, ale mimo to dla kochających się krewnych jest rzeczą miłą, gdy panów w posiadłości jest kilku<sup>24</sup>. Julia Katafronia, kolejna ciocia Auzoniusza, która podobnie jak wspomniana Emilia Hilaria ślubowała dziewictwo, nie miała, rzecz jasna, własnych dzieci, lecz kochała niczym syna poetę. Oszczędna i gospodarna staruszka (*parcaque anus*) właśnie jemu pozostawiła cały swój skromny dobytek<sup>25</sup>. Zwróćmy uwagę na to, że na troskę i miłość ludzi starszych poeta odpowiada troską i miłością. Szczególnie wzruszające jest włożone w usta jego ojca Juliusza wyznanie, iż syn traktował go tak, jak ojciec traktuje własne dziecko, że był „in genitore suo mente animoque pater”<sup>26</sup>. Auzoniusz nie szczędzi też słów uznania i serdecznej miłości wobec ciotek, które, jak twierdzi, kochał niczym syn<sup>27</sup>.

Ludzie starsi, o których pisze Auzoniusz, nie mieli łatwego życia. Stawiali czoła wielu próbom, toczyli liczne walki, potrafili jednak zachować równowagę ducha. Los może ugodzić ich jedynie wymierzając ciosy w dzieci i wnuki. Dziadek poety Cecyliusz Argicjusz Arboriusz był emigrantem. W młodym wieku wraz z ojcem uciekał przed prześladowaniami Wiktoryna z ojczystego Lugdunum, doświadczył tułaczki, ciężko pracował, by zapewnić utrzymanie sobie i rodzinie. Jednakże najsroższy ból sprawiła mu tragiczna śmierć zaledwie trzydziestoletniego syna, utalentowanego mówcy Arboriusza. Według

<sup>22</sup> Por. tamże 25-30, ed. Pastorino, s. 674.

<sup>23</sup> Por. *Epicedion*. Praefatio 1, ed. Pastorino, s. 376: „Post deum semper patrem colui secundamque reverentiam genitori meo debui”.

<sup>24</sup> Por. *De herediolo* 1-8, ed. Pastorino, s. 382.

<sup>25</sup> Por. *Parentalia* 26(28), 3-6, ed. Pastorino, s. 433: „innuba devotae quae virginitatis amorem / parcaque anus coluit”.

<sup>26</sup> Por. *Epicedion* 44, ed. Pastorino, s. 380.

<sup>27</sup> Por. *Parentalia* 6(8), 1-2, 11-12; 26(28), 7.



słów poety, pogrzyżała ona życie dziewięćdziesięcioletniego wówczas dziadka w mroku rozpacz. Źródłem pocieszenia dla Cecyliusza stał się wówczas wnuk, Auzoniusz. Dzięki posiadanej wiedzy astrologicznej dziadek poznał koleje jego losu i zwykł mawiać, że czerpie otuchę ze wspaniałej, choć dalekiej, przyszłości chłopca<sup>28</sup>. W ostatnich słowach poematu poświęconego dziadkowi poeta wyraża pewność, że przebywający w zaświatach Cecyliusz wie, że jego wnuk wiele osiągnął i czuje, iż czci go swoją pieśnią jako kwestor, prefekt i konsul<sup>29</sup>.

Wnuki zatem są obietnicą spełnienia niespełnionych nadziei, nową, późną miłością, która zaskakuje ludzi w starości<sup>30</sup>. Poeta z Burdigali był wychowankiem babci, zacnej Emilii Maury, której w zbiorze *Parentalia* poświęcił poemat pełen czułego przywiązania wnuka (*pia cura nepotis*), bez porównania bardziej serdeczny, niż ten dedykowany matce<sup>31</sup>. Lektura utworów, które Auzoniusz skierował do wnuków, nie pozostawia wątpliwości co do tego, że sam był kochającym dziadkiem. Przedmiotem jego radości, nadziei, dumy stał się Cenzoriusz Magnus Auzoniusz, syn córki poety. Pilnie śledzi postępy, które on czyni i marzy o wspaniałej przyszłości dla niego. W poemacie pod tytułem *Protrecticus ad nepotem* usiłuje w sposób jak najbardziej przekonujący, zachęcić udającego się do szkoły chłopca do nauki. Wie, jak groźny może wydawać się dziecku, które jeszcze wczoraj przebywało przy matce i niańkach, podeszły w latach nauczyciel, jak przerażająco brzmi jego ostry głos, jaki postrach potrafi wzbudzić czoło poorane zmarszczkami. Nie zaprzecza zatem, że to ponury, stary rzęda (*tetrici ... praeceptoris*, w. 12), co brzmi szczególnie ujmująco w ustach podeszłego w latach belfra – Auzoniusza, ale przy tym niejako w tajemnicy zdradza wnukowi, że tak naprawdę nauczyciel jest pełen łaskowości i kocha swoich wychowanków. Stawiając wnukowi przed oczy serdeczne uczucie, które on sam żywi do dziadka, stwierdza, że wnuki i tak wolą bardziej trzęsących się dziadków i babcie niż rodziców<sup>32</sup>. Co więcej, Auzoniusz roztacza przed wnukiem wizję wspólnego czytania wybitnych poetów i pisarzy, wiedząc, że zachęci to chłopca do pokonania mozołu pierwszych dni i miesięcy nauki. Cóż może być bardziej budującego i motywującego dla dziecka, niż świadomość, że uczony dziadek nie tyle chciałby towarzyszyć mu w odrabianiu lekcji, co pójść w jego, dziecka, ślady, ponownie, wraz z nim odkrywając dla siebie piękno dawno czytanych dzieł wielkich

<sup>28</sup> Por. tamże 4(6), 25-28, ed. Pastorino, s. 408: „[...]hoc leto lumine cassus eras./ Dicebas sed te solacia longa fovere, / quod mea praecipuus fata maneret honos”.

<sup>29</sup> Por. tamże 4(6), 29-32, ed. Pastorino, s. 408: „Et modo conciliis animarum mixte priorum / fata tui certe nota nepotis habes. / Sentis, quod quaestor, quod te praefectus et idem / consul honorifico munere conmemoro”.

<sup>30</sup> Por. *Protrecticus ad nepotem Ausonium* 19, ed. Pastorino, s. 388: „[...] seri, nova cura, nepotes”.

<sup>31</sup> Por. *Parentalia* 5(7), ed. Pastorino, s. 408.

<sup>32</sup> Por. *Protrecticus ad nepotem Ausonium* 12-23, ed. Pastorino, s. 388.

poetów i prozaików<sup>33</sup>? W ten sposób słynny gramatyk niejako przeżywa na nowo, wraz z wnukiem swoje dzieciństwo. Zresztą, w skierowanej do syna Hesperiusza przedmowie do tejże *Zachęty* (*Protreptyka*) przyznaje, że utwór jest pełen wad, ponieważ napisał go stosownie raczej do lat wnuka, niż do własnych, a być może, stosownie do własnych, gdyż „starcy są dziećmi po raz drugi” (δὶς παῖδες οἱ γέροντες)<sup>34</sup>.

Wyznaje, że oglądanie postępów, które czyni chłopiec, uczyni zmierzch jego życia pełnym radości, a jeśli los będzie nieprzychylny i nie pozwoli mu dożyć do czasu, gdy Cenzoryn wkroczy w wiek męski, wystarczy mu nawet nadzieja na to, że wnuk zawsze będzie pragnął zdobywanych w trudzie nagród Muz. Zapewnia, że będzie się modlił o to, by tak było i jest pewien, że jego modlitwy zostaną wysłuchane, że pewnego dnia wnuczek, który dziś udaje się do szkoły, aby poznać wszystko, co jest godne zapamiętania, wzniesie się na szczyty świata i stanie się konsulem, jak jego dziadek<sup>35</sup>.

Zauważmy, że pisząc o wielu starszych osobach, przede wszystkim krewnych, ale też nauczycielach z ojczystej Burdigali, Auzoniusz ani razu nie wspomina o ich chorobach. Odnosimy wrażenie, że wszyscy byli okazami zdrowia, tak jak Auzoniusz senior, który w wieku 90 lat nie potrzebował nawet laski<sup>36</sup>. Jediną wzmiankę o chorobie znajdujemy w poemacie ofiarowanym Cenzorynowi. Jest to jednak utwór radosny, w którym wnukowi – młodzieńcowi w dniu jego 16 urodzin, który zdaniem poety nie potrzebuje, jak dawniej, rad dziadka, szczęśliwy Auzoniusz przesyła powinszowania<sup>37</sup>. Przy tej okazji podkreśla, jak wielką radość sprawia mu fakt, że mimo przebytej ciężkiej choroby może oglądać wnuka, wkraczającego w męski wiek<sup>38</sup>.

Starość nie musi zatem czynić człowieka schorowanym, zgorzkniałym tetrykiem, który wszystkim ma coś za złe i wszystko wie lepiej. Przyjacieli poety, burdigalski gramatyk i retor Nepocjan, to wesoły, życzliwy starzec z młodą duszą (*animo iuvenali senex*), w którym nie ma ani kropli żółci, a sam tylko miód<sup>39</sup>. Starszy człowiek nie musi też być brzydki. Małe dzieci kochają zmarszczki piastunki i uciekają do niej od własnej matki<sup>40</sup>. Człowiek starszy może być również piękny. Wzmiankę o tym znajdujemy w utworze,

<sup>33</sup> Por. tamże 51-65, ed. Pastorino, s. 392.

<sup>34</sup> Por. tamże. *Ausonius Hesperio filio* 15-21, ed. Pastorino, s. 388; zob. Plautus, *Mercator* 296: „aiunt solere eum [sc. senem] rursum repuerascere”.

<sup>35</sup> Por. *Protrepticus ad nepotem Ausonium* 35-44.

<sup>36</sup> Por. *Epicedion* 61-62, ed. Pastorino, s. 380: „Nonaginta annos baculo sine, corpore toto / exegi, cunctis integer officiis”.

<sup>37</sup> Por. *Genethliacon ad Ausonium nepotem* 8-12, ed. Pastorino, s. 396.

<sup>38</sup> Por. tamże 13-15.

<sup>39</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 15(16), 1-2, ed. Pastorino, s. 460: „Facete, comis, animo iuvenali senex, / cui felle nullo, melle multo mens madens”.

<sup>40</sup> Por. *Protrepticus ad nepotem Ausonium* 17-18, ed. Pastorino, s. 388: „[...] rugas nutricis amabit / qui refugit matrem [...]”.

który Auzoniusz poświęca wybitnemu burdigalskiemu nauczycielowi retoryki Attiuszowi Paterze<sup>41</sup>. Poeta zetknął się z tym podeszłym w latach mówcą jako młodzieniec (w. 4). Wspomina, że Attiusz przewyższał wszystkich wiedzą i krasomówstwem, miał doskonałą pamięć, jasny i śpiewny sposób wystawiania się, żartował w sposób wolny od żółci, był powściągliwy w jedzeniu i piciu wina, obyczajny, radosny i piękny (w. 21: *laetus, pudicus, pulcher in senio quoque*). Ponadto, porównuje Attiusza do starego orła oraz konia (ww. 15-22). Aby zrozumieć tę wypowiedź Auzoniusza, powinniśmy wziąć pod uwagę, że starożytni zachwycali się żywotnością orła, którego młodość wciąż jest odnawiana, zgodnie ze słowami psalmisty<sup>42</sup>, który w starości jest piękny i, jak mówiło greckie przysłowie, podobny do młodego skowronka (ἀετοῦ γῆρας κορύδου νεότης)<sup>43</sup>. Stare orły postrzegane były zatem zarówno w tradycji klasycznej, jak też biblijnej jako wciąż pełne sił, piękne i dostojne ptaki. Pisząc o orlej starości Patery Auzoniusz nawiązuje do tego przekonania przytaczając znane łacińskie przysłowie *aquilae senectus*<sup>44</sup>. Porównanie do starego konia należy rozumieć, jak się wydaje, przyjmując, że Patera po dokonaniu wielu wspaniałych czynów u schyłku swoich dni ma jeszcze wystarczająco wiele sił, by cieszyć się życiem, odpoczywając po trudach i obowiązkach<sup>45</sup>. W podobny sposób pojmuje przysłowiową starość konia Ennius, cytowany przez Cicerona w traktacie *Cato Maior de senectute*<sup>46</sup>. Zauważmy, że posłużenie się tym właśnie porównaniem wynikać mogło z faktu, że konie były zwierzętami szczególnie cenionymi i podziwianymi przez Galów<sup>47</sup>. Okazałe wygląda w swej pięknej starości również retor Stafiliusz, którego stare lata stanowią niejako uwieńczenie przeżytego przezeń spokojnego, wolnego od gniewu i podstępów życia<sup>48</sup>.

Albowiem sama w sobie starość nie uszlachetnia. Ktoś, kto za młodu był egoistą, pozostaje nim również u kresu swych dni. Flawiusz Sanktus, mąż szwagierki poety Namii Pudentilli, przerzucił na barki żony prowadzenie domu, wcześniej owdowiał, pochował młodego syna. Poeta daje wyraz swej dezaprobaty wobec postawy Flawiusza stwierdzając, że spędził on na świecie

<sup>41</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 4(5), ed. Pastorino, s. 444.

<sup>42</sup> Por. *Psalmus* 103, 5: „Qui [Dominus] replet in bonis desiderium tuum, renovabitur ut aquilae iuventus tua”; *Isaias* 40, 30-31.

<sup>43</sup> Por. R.P.H. Green, *Commentary*, w: *The works of Ausonius*, Oxford 1991, 337, n. ad v. 22; zob. E. Skwara, Terencjusz, *Za karę*, n. 63 ad v. 520, w: Terencjusz, *Komedie*, t. 1, Warszawa 2005, 222-223.

<sup>44</sup> Por. A. Otto, *Die Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1965, 32.

<sup>45</sup> Por. R. Mynors, *Virgil*, Oxford 1994, 196, n. ad *Georgica* II 95-96.

<sup>46</sup> Por. Ennius apud Ciceronem, *Cato Maior de senectute* 5, 14: „Sicut fortis equus, spatio qui saepe supremo / Vicit Olympia, nunc senio confectus quiescit”.

<sup>47</sup> Por. P.M. Duval, *Życie codzienne w Galii w okresie pokoju rzymskiego (I-III w. n. e.)*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1967, 226 i 252.

<sup>48</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 20(21), 13-14, ed. Pastorino, s. 468: „pulchra senecta, nitens habitus, procul ira dolusque, / et placidae vitae congrua meta fuit”.

80 pełnych spokoju lat, czynnie oddając się *otium* i nie przeżywszy żadnego przykrego dnia<sup>49</sup>. Z drugiej strony, starość nie prowadzi też do tego, że człowiek kochający przestaje kochać. W epigramacie, który poeta dedykuje swej świeżo poślubionej małżonce Sabinie, wyraża nadzieję, że nawet wówczas, gdy dożyje lat Nestora, a Sabina będzie starsza niż Sybilla, nie nastąpi dzień, w którym nie będą kochali się tak mocno, jak tuż po ślubie, dzień, w którym przestaną się zwracać do siebie tymiż czułymi słowami co wówczas, gdy połączyło ich małżeńskie łożo, dzień, w którym sobie spowszednieją, w którym on przestanie być dla niej młodzieńcem, a ona dla niego – dziewczyną<sup>50</sup>. Sabina zmarła w wieku 28 lat, ok. 345 roku<sup>51</sup>. Odeszła zostawiając wdowca z dwójką małych dzieci i bólem, który towarzyszył mu aż do schyłku jego dni. Auzoniusz nigdy nie ożenił się po raz drugi. Podeszły w latach twierdził, że wciąż czuje się młodym mężem, któremu śmierć wydarła młodą żonę<sup>52</sup>.

Kochał zatem wiernie, nawet w starości. Nie oznacza to jednak, że nigdy nie obdarzył uczuciem innej kobiety. Około roku 368 w jego życiu pojawiła się Bissula, germańska dziewczyna wzięta do niewoli w czasie wyprawy Walentyna przeciwko Alamanom. Auzoniusz, który towarzyszył cesarzowi, otrzymał barbarzynekę w darze od władcy<sup>53</sup>. Czym urzekła go ta młodziutka dziewczyna z plemienia Swebów (*Sueba virguncula*, w. 2, 2), dla której napisał specjalny poemat *Bissula*<sup>54</sup>? Być może, egzotycznym dla Akwitańczyka pięknem? Miała niebieskie oczy, płowe włosy, cerę białą i rumianą, której naturalnej urody nie potrafiły oddać farby malarza (4, 9-10; 6). Być może, swoimi zdolnościami, dzięki którym szybko nauczyła się łaciny i mówiła w tym języku równie pięknie, co rodowite mieszkanki Lacjum (4, 9-12)? Możemy sobie wyobrazić, jak sześćdziesięcioletni wdowiec, ojciec dorosłych, kochających i szanujących go, ale żyjących już własnych życiem dzieci, najpierw zapragnął zaopiekować się młodziutką, delikatną i wrażliwą (*tenerae puellae*, 5, 3) branką, następnie ze wzruszeniem obserwował postępy, które czyniła jako jego wychowanka i uczennica (*alumna*, 5, 2), i jak w końcu (5, 1) stała się ona jego kochaniem (*delicium*), pieszczotką (*blanditiae*), zabaweczką (*ludus*), miłością (*amor*) i rozkoszą (*voluptas*). Jest wysoce prawdopodobne, że Auzoniusz, stary nauczyciel z powołania, cierpliwie uczył młodziutką barbarzynekę, wyrwaną spośród swoich, pozbawioną matki i piastunki (4, 5), a dziewczyna odpłaciła mu serdecznym przywiązaniem. Auzoniusz wyzwolił Bissulę, ona natomiast wzięła do niewoli swego pana, zajmując pierwsze miejsce wśród tych wszyst-

<sup>49</sup> Por. *Parentalia* 18(20), 9-10, ed. Pastorino, s. 424: „octoginta annos cuius tranquilla senectus / nullo mutavit deteriore die”.

<sup>50</sup> Por. *Epigrammata* 20(18), ed. Pastorino, s. 778.

<sup>51</sup> Por. Decimus Magnus Ausonius, *Parentalia* 9. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Lolli, Bruxelles 1997, *Parentalia* 9, 124.

<sup>52</sup> Por. *Parentalia* 9 (11), spec. w. 7-26, ed. Pastorino, s. 414.

<sup>53</sup> Por. Green, *Commentary*, w: *The works of Ausonius*, s. 514.

<sup>54</sup> Por. *Bissula*, ed. Pastorino, ss. 608-612.

kich, których darzył miłością (4, 3-4). Czytelnikowi, który chce zrozumieć jego uczucia do Bissuli, każe przed czytaniem poświęconych jej wierszy upić się winem, czy też wyobrazić sobie, że to wszystko, co w nich czyta, jedynie mu się śni (3, 7-10). A zatem fascynacja, której uległ, przypominała jemu samemu upojenie, odurzenie i piękny sen.

W eklodze *De aetatibus animantium* Auzoniusz za Hezjodem podaje, że człowiek może żyć do 96 lat (*ter binos deciesque novem*, w. 1). Zastanawiać się możemy, czy sam traktuje tę liczbę poważnie, skoro w tymże utworze podaje wiek feniksa i najad<sup>55</sup>. Mądrość ludzi starszych, o których czytamy w poematach Auzoniusza, polega również na tym, że umieją odejść z tego świata, gdy los jest życzliwy. Ojciec poety Juliusz Auzoniusz niczym starożytny mędrzec sam prosił Boga o śmierć w obawie o to, by jego spełnionego życia nie zakłóciło nieszczęście<sup>56</sup>. Został wysłuchany. Umarł przeżywszy 90 lat, pełen pogody, pogodzony z losem, otoczony żegnającymi go ze smutkiem przyjaciółmi<sup>57</sup>. Jako osoba szczęśliwa, według czysto ludzkich i chrześcijańskich miarek, odchodzi ze świata siostra poety – Julia Driadia. Odchodzi do Boga, którego poznała i umiłowała, odchodzi po długim, bo siedemdziesięcioletnim, spełnionym życiu, w domu rodzinnym, tymże, gdzie przed kilku laty zmarł jej ojciec, odchodzi wśród bliskich, dzieci i wnuków. Wprawdzie, poeta twierdzi, że dni siostry na tej ziemi przeminęły zbyt szybko, ale jak się wydaje, w słowach tych formułuje nie tyle skargę na los, co przede wszystkim przekonanie, że życie człowieka sprawiedliwego jest zbyt krótkie, które dochodzi do głosu również w pismach innych autorów starożytnych<sup>58</sup>.

Człowiek starszy zbiera korzyści, płynące z dorobku całego jego życia. Czytając zbiorek *Wspomnienie o profesorach z Burdigali*, poznajemy wybitnego mówcę Eksuperiusza. Krajan Burdigalczyka uczył w Tulozie i Narbonie, a następnie pełnił obowiązki nauczyciela retoryki dzieci cesarza Dalmacjusza. W nagrodę za osiągnięcia na tym polu został przez wdzięcznych wychowanków mianowany przewodniczącym sądu w jednym z hiszpańskich miast. Auzoniusz zauważa, że Eksuperiusz dożył swoich dni w spokoju i wielkim bo-

<sup>55</sup> Por. *Ecloga* 22(5), 1-2, ed. Pastorino, s. 286: „Ter binos deciesque novem super exit in annos / iusta senescentum quos implet vita virorum”; tamże 5-8: „Alipedem cervum ter vincit corvus, et illum / multiplicat novies Phoenix, reparabilis ales. / Quem nos perpetuo decies praevertimus aevo, / Nymphae Hamadryades, quarum longissima vita”.

<sup>56</sup> Występujący jako pierwszy w *Ludus septem sapientium* Auzoniusza Solon powtarza widzowi radę, której udzielił niegdyś Krezusowi: „Graece coactum est: ὅρα τέλος μακροῦ βίου/ quid longius fit, si Latine edisseras: / spectare vitae iubeo cunctos terminum” (4, 13, ed. Pastorino, s. 560).

<sup>57</sup> Por. *Epicedion* 53-60, ed. Pastorino, s. 380.

<sup>58</sup> Por. *Parentalia* 12(14), 1-12, ed. Pastorino, s. 416-418. Słowa Apulejusza „O celeres bonorum hominum dies” (*Florida* 9, 40) w podobny sposób interpretuje D.R. Shackleton Bailey, *Ausoniana*, „American Journal of Philology” 97 (1976) 248-261, spec. 249-250, podaje za: M. Lolli, *Parentalia* 12, s. 151, n. ad v. 11.



gactwie w mieście Cadurca (dziś Cahors)<sup>59</sup>. Dostatnia starość (*opulensque senectus*, w. 5) stała się również udziałem wybitnego retora Sedata, który nauczał w Tolozie<sup>60</sup>. Z drugiej strony, starcy pokutują za grzechy młodości, za popełnione niegdyś błędy, za podjęte wcześniej niewłaściwe decyzje. W *Gratiarum actio* Burdigalczyk wspomina Titianusa, galijskiego retora i wychowawcę cesarza Maksymina<sup>61</sup>. Nazywa go „żądny chwały pyszałkiem”, wypomina mu, iż porzucił pracę w szkole miejskiej w Visontio (dziś Besançon), by nauczać w podobnej szkole w Lugdunum (dziś Lyon) oraz zauważa: „nie z powodu wieku przecież zestarzał się, lecz dlatego, że popadł w zapomnienie”<sup>62</sup>. Zauważmy, że formułując tę opinię, Auzoniusz posługuje się wieloznacznym czasownikiem *consenescere* – zestarzeć się, niedołączyć, tracić polityczny wpływ, tracić moc<sup>63</sup>. W związku z tym ową wypowiedź można przetłumaczyć również w sposób następujący: „nie z powodu wieku przecież stracił on wpływ i znaczenie, lecz dlatego, że popadł w zapomnienie”.

Starość rozumiana jako czas, w którym człowiek może oddawać się wymarzonemu *otium*, rozpoczęła się w życiu samego Auzoniusza bardzo późno. Około r. 365 cesarz Walentynian zaprosił pięćdziesięcioletniego wówczas poetę do Trewiru, powierzając mu stanowisko nauczyciela i wychowawcy syna, przyszłego cesarza Gracjana. Wdzięczny wychowanek wyniósł przepasanego wiekiem (*matura aetate succinctum*) mistrza na liczne zaszczytne stanowiska, w związku z czym Auzoniusz nie szczędzi pochwał wdzięcznemu uczniowi, mówiąc: „byłeś tak skwapliwy w swej dobroci, jak gdybyś się obawiał, by moje dni nie dobiegły końca, zanim zdążysz obdarzyć mnie wszystkim, czym, twoim zdaniem, powinienem”<sup>64</sup>. Do swoich rodzinnych stron Burdigalczyk powrócił dopiero po śmierci wychowanka w r. 383. W swoim najsłynniejszym dziele, poemacie *Mozella*, który powstawał w trakcie wyprawy przeciwko Alamanom<sup>65</sup>, Auzoniusz wyznaje, że piękno winnic rosną-

<sup>59</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 17(18), 14-15, ed. Pastorino, s. 464: „decedens placidos mores tranquillaeque vitae / tempora praedives finisti sede Cadurca”. Auzoniusz prawdopodobnie ma na myśli Eksuperiusza, wraz ze swoim wujem Arboriuszem oraz Laktancjuszem, również wówczas, gdy mówi o wychowawcach cesarów w *Gratiarum actio* (31).

<sup>60</sup> Por. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 19(20), ed. Pastorino, s. 466.

<sup>61</sup> Władca ten panował w latach 235-238, por. *Historia Augusta. Maximinus* 27, 5; R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, 185-186; RE X 843 (Julius 513).

<sup>62</sup> Por. *Gratiarum actio* 7, 31, ed. Pastorino, s. 340: „Quo modo Titianus magister, sed gloriosus ille, municipalem scholam apud Visontionem Lugdunumque variando non aetate equidem, sed vilitate consenuit”.

<sup>63</sup> Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, I, Warszawa 1998, 699.

<sup>64</sup> Por. *Gratiarum actio* 5, 24, ed. Pastorino, s. 336: „Quid tu mihi debes? [...] Anne quod docui? Hoc ego possum verius retorquere, dignum me habitum, qui docerem, tot facundia doctrinae praestantes inclinata in me digantione praeteritos, ut esset quem tu matura iam aetate succinctum per omnes honorum gradus festinata bonitate proveheres, timere ut videreris, ne in me vita deceret, dum tibi adhuc aliquid, quod deberes praestare, superasset”, tłum. T. Krynicka, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 941-942.

<sup>65</sup> Por. Green, *Introduction*, w: *The works of Ausonius*, ss. XV-XLIX, XXIV-XXXI.



cych na brzegach obcej rzeki przypomina mu brzegi ojczystej Garumny (dziś Garonne)<sup>66</sup> i wzruszony marzy o tym, jak po spełnieniu swoich obowiązków u boku Gracjana powróci do Burdigali. Ojczyste miasto jawi mu się jako przytulne gniazdo, w którym będzie mógł spędzić pogodną, słoneczną starość (*seniique aprica*, w. 393) i jako nieznany nikomu *homo privatus* odda się pisaniu poezji<sup>67</sup>. To marzenie Auzoniusza spełniło się. Wydaje się bowiem, że ostatnie lata jego życia, aż do śmierci około r. 393<sup>68</sup>, były wystarczająco beztrudne, by, tak jak wielu innych galijskich arystokratów jego czasów, mógł całkowicie poświęcić je literaturze. Pisał nowe i poprawiał dawne, młodzieńcze utwory<sup>69</sup>. W skierowanym do przyjaciela Aksjusza Pawła żartobliwym makaronicznym poemacie „emeryta” Auzoniusz wspomina młodość, spędzoną w trudach na forum i w szkole. Wyznaje, że obecnie może być zwany starcem, ponieważ wyschła w nim młoda krew i osłabł wzrok. Powinien zadawałać się tym, co ma, gdyż już nie zarabia, lecz prowadzi leżący tryb życia<sup>70</sup>. Wprawdzie w swej *Dziękczynnej mowie* wspomina o rozpowszechnionym w starożytności przekonaniu, że starcy powinni wykazywać się umiarem w spożywaniu wina<sup>71</sup>, jednakże w liście do Aksjusza zauważa, że najlepszym w ich starości jest to, że towarzyszą im Muzy i wino: „Κεῖνο δὲ παγκάλλιστον, ut omnibus undique Misis / σὺν φιόλῃ que οἰνὸ que ἑτέων συνοπάονι Μουσῶν / θυμοῦ ὀκηχμένον solacia blanda requiras”<sup>72</sup>.

W analizowanych dotychczas poezjach Burdigalczyka mieliśmy do czynienia z pochwałą starości. Były to w większości utwory, w których poeta opisywał własne doświadczenia życiowe, wyrażał swoje poglądy na różne tematy, czy też opowiadał o bliskich mu osobach. Pamiętajmy jednak, że liczne poezje Burdigalczyka, na przykład większość jego epigramatów, mają charakter czysto fikcyjny, a nie osobisty<sup>73</sup>. Komponując je, Auzoniusz naśladuje greckich oraz łacińskich poetów, przede wszystkim epigramatyków, oraz posługuje się motywami, które spotykamy w ich utworach<sup>74</sup>. Wśród tych trady-

<sup>66</sup> Por. *Mosella* 154-160, ed. Pastorino, s. 512.

<sup>67</sup> Por. tamże 393-396, 449-454, s. 530 i 534.

<sup>68</sup> Por. A. Pastorino, *Nota biografica*, w: *Opere di Decimo Magno Ausonio*, s. 123-124.

<sup>69</sup> Por. *Epistula* 7, praef. 4-6, ed. Pastorino, s. 692: „[...] inventa inter tineas epistula vetere, quam de ostreis et musculis affectata obscuritate condideram, quae adulescens temere fuderam, iam senior retractavi”.

<sup>70</sup> Por. *Epistula* 6(12), 27-34, ed. Pastorino, s. 708.

<sup>71</sup> Czyni to wygłaszając nacechowaną przesadą pochwałę Gracjana, w której twierdzi, że żaden kapłan nie powstrzymuje się przed spożywaniem pokarmów gorliwiej niż poszczący władca, żaden starzec nie jest bardziej wstrzemięźliwy niż cesarz w spożywaniu wina, a obyczajność panująca w komnatach wychowanka dorównuje świętości ołtarza Westy, sypialni arcykapłana oraz łoża flamina Jowisza, por. *Gratiarum actio* 14, 66, ed. Pastorino, s. 356. Przekład całej mowy autorstwa T. Krynickiej zob. *VoxP* 30 (2010) t. 55, 937-955.

<sup>72</sup> *Epistula* 6(12), 37-39, ed. Pastorino, s. 708.

<sup>73</sup> Por. N.M. Kay, *Introduction*, w: Ausonius, *Epigrams*, London 2001, 11-32, spec. 23.

<sup>74</sup> Por. tamże, ss. 11-22.

cyjnych motywów znajdziemy również motyw młodości jako czasu radości, miłości, ucztowania oraz motyw smutnej starości, oszpecającej człowieka, czyniącej go niedołężnym, pozbawiającej możliwości korzystania z dostępnych młodzieńcowi przyjemności. W epigramacie 53 Auzoniusz opowiada nam o tym, jak podeszła w latach hetera Lais<sup>75</sup> ofiarowuje swe lustro Venus<sup>76</sup>, ponieważ nie chce oglądać swego obecnego widoku, a nie może już widzieć siebie taką, jaką była przed laty. Utwór jest wzorowany na podobnym epigramacie umieszczonym w *Antologii Palatyńskiej*, jednakże Burdigalczyk wprowadził do swego tekstu pewne zmiany. Zamiast skupiać się na ilości kochanków, którzy niegdyś gromadzili się u drzwi cieszącej się rozgłosem w całej Grecji hetery, wkłada on w usta Lais słowa o trwałości wykonanego ze spiżu lustra, które ofiaruje ona bogini, by ta mogła w nim podziwiać swe niezmienną piękno. W ten sposób, jak się wydaje, Auzoniusz podkreśla przemijalność ludzkiego piękna, ludzkiej młodości<sup>77</sup>.

Jedynie pierwsze słowa epigramatu 12 zdradzają wyraźną zależność od znajdującego się w *Antologii Palatyńskiej* utworu Rufina, skierowanego do podstarzałej Prodiki<sup>78</sup>. Grecki autor tworzy tradycyjny utwór satyryczny, zwrócony przeciwko podeszłym w latach kobietom, które wciąż usiłują za pomocą różnorodnych forteli uwodzić mężczyzn. Tymczasem podmiot liryczny epigramatu Burdigalczyka jedynie przypomina Galli, jak odrzucała jego miłość, gdy była młoda, mimo iż ostrzegał ją, że oboje się starzeją, a także zachęca ją do tego, by uściśnęła go i ofiarowała mu to, czego pragnął kiedyś,

<sup>75</sup> Zdaniem N.M. Kay (Ausonius, *Epigrams*, s. 115, n. 1), Auzoniuszowi chodzi najprawdopodobniej o słynną korynecką heterę, która żyła na przełomie V-IV w. p.n.e., aczkolwiek w starożytności imię to nosiły również inne znane kurtyzany.

<sup>76</sup> Zdaniem M. Gasparova (Авсоний, *Стихотворения*, Москва 1993, Ep. 65[55], s. 344), pisząc o Lais, która ofiarowuje swe lustro Venus, poeta odwołuje się do rozpowszechnionego w starożytności zwyczaju ofiarowania bóstwu opiekuńczemu narzędzi pracy w chwili wycofywania się z uprawiania zawodu. Podobnie w jednej ze swoich pieśni (III 26) Horacy, poeta-żołnierz w służbie miłości, oznajmia, że zniechęcony brakiem wzajemności ze strony ukochanej postanawia zaprzestać dalszego udziału w miłosnych zmaganiach i zawiesza swą broń – lutnię – w świątyni Venus.

<sup>77</sup> Por. *Epigramma* 60 (53), ed. Pastorino, s. 798: „Lais anus Veneri speculum dico; dignum habeat se / aeterna aeternum forma ministerium. / at mihi nullus in hoc usus, quia cernere talem / qualis sum nolo, qualis eram nequeo”; zob. *Anthologia Palatina* 6, 1 „Plato”: „ἡ σοβαρὸν γελάσασα καθ' Ἑλλάδος, ἡ τὸν ἔραστῶν - ἐσμὸν ἐπὶ προθύροις Λαῖς ἔχουσα νέων, - τῇ Παφίῃ τὸν κάτοπρον ἐπεὶ τοίη μὲν ὀρᾶσθαι - οὐκ ἐθέλω οἷη δ' ἦν πάρος οὐ δύναμαι” – cytuję za: Kay, *Introduction*, s. 16. Zdaniem M. Gasparova (Авсоний, *Стихотворения*, Ep. 65[55], s. 344-345), właśnie pod wpływem lektury Auzoniusza podobne epigramaty tworzyli poeci nowożytni, między innymi autorzy francuscy (Wolter) oraz tłumaczący ich A. Puszkina, autor epigramatu *Венере от Лаисы*.

<sup>78</sup> Por. *Anthologia Palatina* 5, 21 „Rufinus”: „οὐκ ἔλεγον, Προδίκη, γηράσκομεν; οὐ προεφώνουν - ἤξουσιν ταχέως αἱ διαλυσίφιλοι” – cytuję za: Kay, *Introduction*, s. 14; zob. Ausonius, *Epigrammata* 14 (12), 1-2, ed. Pastorino, s. 774: „dicebam tibi: Galla, senescimus; effugit aetas. / utere rene tuo; casta puella anus est”.

mimo że już przestał tego pragnąć. A zatem wymowa utworu jest całkowicie inna niż wymowa epigramatu Rufina, do którego nawiązuje Burdigalczyk. Mimo że kochanek zauważa braki w urodzie Galli i nie pragnie jej tak, jak wówczas, gdy byli młodzi, to jednak wciąż ją kocha i chce, by odwzajemniła jego uczucie: „da tamen amplexus oblitaque gaudia iunge; da, fruar – etsi non quod volo, quod volui”<sup>79</sup>. Analizowany epigramat Ausoniusza obfituje w liczne reminiscencje literackie. Jak się wydaje, mają rację badacze, którzy dopatrują się w powyższej zmianie imienia bohaterki wpływu lektury epigramatów Marcjalisa, który każe niejakej Galli, by zbyt długo nie odmawiała wzajemności zabiegającym o jej miłość<sup>80</sup>. W słowach Burdigalczyka o starości, która niezauważalnie podkradła się do Galli (*obrepit non intellecta senectus*, w. 3), słyszymy odgłos wypowiedzi Juwenalisa: „obrepit non intellecta senectus”<sup>81</sup>. Ponadto pisząc o tym, że Galla nie może cofnąć czasu i powrócić do młodych lat (*nec revocare potes qui periere dies*, w. 4), Ausoniusz zdradza znajomość fragmentu poematu *Ars amatoria*, w którym Owidiusz, nawołując kobiety, by zawsze pamiętały o zbliżającej się starości oraz o tym, że młodość nie wraca, stwierdza: „Nec, quae praeteriit, iterum revocabitur unda, / nec, quae praeteriit, hora redire potest”<sup>82</sup>.

Jak słusznie zauważa N.D. Kay, lektura epigramatów Ausoniusza pozwala nam lepiej zrozumieć, jakim człowiekiem był ich autor<sup>83</sup>. Nadużywanie środków upiększających przez kobiety, zwłaszcza starsze, to kolejny często spotykany motyw, częsty w utworach autorów greckich i rzymskich<sup>84</sup>. Tymczasem wykazujący się niezmiennym szacunkiem wobec kobiet<sup>85</sup> poeta, również w satyrycznych epigramatach skierowanych przeciwko ludziom w podeszłym wieku, którzy wciąż usiłują uwodzić kochanków, wyśmiewa jedynie mężczyzn, nigdy przedstawicielki płci pięknej. W jego epigramacie 16 czytamy, jak starzec Myron (*canus [...] Miron*, w. 1)<sup>86</sup> zabiegał o miłość hetery Lais.

<sup>79</sup> Ausonius, *Epigrammata* 14 (12), 7-8, ed. Pastorino, s. 774: “Da tamen amplexus oblitaque gaudia iunge; / da: fruar etsi non quod volo, quod volui”.

<sup>80</sup> Por. Martialis, *Epigrammata* IV 38. Jednakże N.M. Kay (Ausonius, *Epigrams*, Ep. 14, s. 107, n. 1) zauważa, że imię to było dość rozpowszechnione, stąd też powyższa zbieżność może być całkowicie przypadkowa.

<sup>81</sup> Juvenalis, *Epigrammata* IX 129; zob. też Kay, Ausonius, *Epigrams*, Ep. 14, s. 108, n. 3.

<sup>82</sup> Ovidius, *Ars amatoria* III 63-64.

<sup>83</sup> Por. Kay, *Introduction*, s. 23.

<sup>84</sup> Píše o tym, cytując licznych starożytnych poetów, A.M. Komornicka, *Echa starożytności komedii w epigramatach satyrycznych „Antologii Palatyńskiej”*, w: *Epigram grecki i łaciński w kulturze Europy*, red. K. Bartol – J. Danielewicz, Poznań 1997, 15-17; o wymierzonych w podstarzałe uwodzicielki satyrycznych epigramatach Marcjalisa por. H. Szelest, *Marcjalis i jego twórczość*, Wrocław 1963, 117.

<sup>85</sup> Ausoniusz pisze o zmarłych kobietach ze swojej rodziny w zbiorze *Parentalia* wyłącznie z szacunkiem i podziwem, por. T. Krynicka, *Sylwetki kobiet w zbiorze „Parentalia” Decymusa Magnusa Ausoniusza*, RH 58 (2010/2011) z. 3, w druku.

<sup>86</sup> Prawdopodobnie chodzi o słynnego greckiego rzeźbiarza o tym imieniu, żyjącego w V w.

Gdy dostał odmowę, pomalował swe siwe włosy na czarno i udał się do kurtyzany ponownie. Lais wyśmiała go, stwierdzając, że poprzedniego dnia odmówiła już jego ojcu<sup>87</sup>.

Zasługuje na uwagę również epitafium Anicji, nieznaney nam z innych źródeł kobiety, pochodzącej ze słynnego rzymskiego rodu (*gens Anicia*), która zmarła bardzo młodo – przed ukończeniem dwudziestego, a być może nawet 16 roku życia (*ante quater plenum [...] lustrum*)<sup>88</sup>. W ciągu tak krótkiego życia zdążyła jednak wyjść za mąż, urodzić i wykarmić dziecko. W dedykowanym jej epigramacie Burdigalczyk w dość oryginalny sposób opracowuje znany w poezji żałobnej motyw przedwczesnej śmierci (*mors immatura*), stwierdzając, że zmarła była staruszką, jeśli chodzi o to, co osiągnęła w życiu, a zarazem dziewczyną, jeśli chodzi o liczbę przeżytych lat (*aetatis meritis anus est, aetate puella*, w. 6).

Auzoniusz jest niejednokrotnie postrzegany przez badaczy jako poeta, który za wszelką cenę i przy każdej okazji usiłuje wyeksponować siebie. Zauważmy jednak, że nawet jeśli tak jest, czyni to w sposób bardzo dyskretny. W swoich poezjach Burdigalczyk w istocie uwiecznia swój świat – ale nie rzeczywisty, lecz wyidealizowany, taki, jakim chciałby, aby był. Ten „galijski gentleman”<sup>89</sup> nie narzeka, nie skarży się, jest zbyt dobrze wychowany, by mówić o sprawach trudnych i przykrych. Młody Auzoniusz w epigramacie dedykowanym Sabinie twierdzi: „Jest rzeczą stosowną znać wartość przeżytych lat, ale nie należy ich obliczać”<sup>90</sup>. Starzec, który pisze o swojej starości, wspomina o jej udrękach właściwie tylko mimochodem i z uśmiechem na ustach.

prz. Chr., autora m.in. *Dyskobolu*, por. Kay, Ausonius, *Epigrams*, Ep. 18, s. 115, n. 1; zob. J. Wolski, *Historia powszechna*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1996, 190.

<sup>87</sup> Por. *Epigrammata* 18, (16) 11-12, ed. Pastorino, s. 776: „inepte, quid me quod recusavi rogas? / patri negavi iam tuo”. Anegdota ta jest powtórzona niemal dosłownie w *Historia Augusta*, gdzie w *Żywocie Hadriana* czytamy o tym, jak cesarz dwukrotnie odprawił z niczym petenta, który za pierwszym razem zwrócił się doń z prośbą o pomoc jako siwy starzec, za drugim razem uprzednio pomalował włosy (*Hadrianus* XX 8). *Historia Augusta* datowana jest na ostatnie dziesięciolecie IV wieku, a jej autorzy zdradzają wpływ lektury Auzoniusza. Niemniej nie jesteśmy w stanie stwierdzić z całą pewnością, że znali tę anegdotę dzięki analizowanemu epigramatowi, gdyż mogła ona być popularną w starożytności, choć nie znaną nam skądinąd, opowiastką, por. Kay, Ausonius, *Epigrams*, Ep. 18, s. 114.

<sup>88</sup> *Epigrammata* 13, 1-2 (*Epitaphia* 34, 1-2), ed. Pastorino, s. 500. *Lustrum* może oznaczać pięcio- czy czteroletni okres czasu, por. Kay, Ausonius, *Epigrams*, Ep. 13, s. 103-104, n. 2.

<sup>89</sup> Według błyskotliwego określenia ks. prof. M. Starowieyskiego, por. *Wstęp*, w: Prudencjusz, *Wieniec męczeńskie (Peristephanon)*. *Przedślowie, Epilog*, tłum. M. Brożek, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2006, 17-106, spec. 29.

<sup>90</sup> Por. *Epigrammata* 20(18), 8, ed. Pastorino, s. 778: „Scire aevi meritum, non numerare decet”.

*MATURAM FRUGEM FLORE MANENTE FERENS:*  
AUSONIUS' PRAISE OF OLD AGE

(Summary)

Decimus Ausonius Magnus (ca 310-394) was a rhetorician, a teacher, a tutor of young Gratian and a highly-ranked, influential official, as well as one of the most famous poets of the late Roman Empire. In his poems, he frequently described the small world he belonged to, the daily routine of his own, of his relatives, professional colleagues and friends. As the poet reached his old age, he made it a subject of his poetry. Ausonius considers old age to be a blessing, a time which permits a wise, generous person to gather fruit of his good deeds and fulfilled duties, to watch children and grandchildren grow and achieve successes, to share one's wisdom with younger persons. Ausonius shows his grandfather and his grandmother, his aunts, but first of all his father, Ausonius senior, as the examples of happy old persons, loving and loved, respected and needed by the people who surrounded them. He notices that old persons can be joyful, healthy and beautiful. Writing about old age, he mentions illness only once, while expressing his joy of having recovered and being able to send greetings to the grandson who celebrates his birthday. In spite of his age, Ausonius still loves his wife Sabina, who died many years before, the same way as he loved her when he was a young husband. He is deeply attached to Bissula, the charming German girl captured and given to him by the Emperor Valentinian I probably circa 368. Besides, he really enjoys spending time with his friends and with the Muses. In his epigrams, most of which don't have personal, but rather literary character, the poet translates, quotes, paraphrases and imitates Greek and Latin epigrams which deal with the theme of old age. Although in Ausonius' poems exists an obvious resemblance to their models, he grants himself much freedom in his remouldings. Not only he alters circumstantial details, expands or abbreviates the original, but also uses them as mere starting points of his reflexion. It becomes more important for him to ponder over quickly passing youth or over a lover's feelings towards a woman who rejected him when she was young, but whom he still admires, than to play a literary game. Ausonius never parodies nor even portrays women trying to attire men in their old age, even though he may mock old men pretending to look younger than they are. Neither he complains about pains and sorrows of old age. In all that, he remains a true Roman and a true gentleman.





Ks. Jerzy JURKIEWICZ  
(Kraków, UPJPII)

## KIEDY W STAROŻYTNOŚCI ROZPOCZYNAŁA SIĘ STAROŚĆ?

Starość — to pojęcie, które najczęściej wzbudza dreszcz; słowo wypełnione niepokojem, słabością, a czasem lękiem. Jest to jednak pojęcie mało precyzyjne; termin, którego znaczenie pozostaje niejasne, wycinek rzeczywistości o trudnych do określenia zarysach. Kiedy człowiek zaczyna być stary, gdy ma sześćdziesiąt lat, sześćdziesiąt pięć a może siedemdziesiąt? Nie ma nic bardziej płynnego niż granice starości, zespołu czynników fizjologicznych, psychologicznych i społecznych. Czy wiek człowieka to wiek jego serca, mózgu, samopoczucie, czy też wiek metrykalny? A może spojrzenia innych ludzi pewnego dnia umieszczają nas już wśród ludzi starszych?

### I. W NAJSTARSZEJ LITERATURZE

Współcześnie jednym z kryteriów związanych z przekroczeniem pewnej granicy wieku jest przejście na emeryturę, którego moment określają raczej uwarunkowania społeczno-ekonomiczne, a nie rzeczywisty wiek. Biologiczny proces starzenia rozpoczyna się w chwili narodzin człowieka, przebiega jednak z bardzo różną szybkością. Status społeczny, tryb życia, środowisko przyspieszają lub spowalniają rozwój psychobiologiczny i sprawiają, że wkraczamy w starość w bardzo różnym wieku.

Starożytna Grecja pozostawiła nam fascynującą spuściznę, która długo stała u podstaw naszego widzenia świata. Tak w sztuce, jak i w filozofii, w religii i w polityce Grecy stawiali sobie zasadnicze pytania i podali w ogólnych zarysach możliwe rozwiązania, niczego ostatecznie nie rozstrzygając. Jako niestrudzeni poszukiwacze Prawdy dowiedli, że jest ona niedościgniona. W nieustannej pogoni za Pięknem zbliżyli się do niego bardziej niż jakakolwiek inna cywilizacja. Przede wszystkim jednak sprawili, że człowiek osiągnął wyżyny swych możliwości, stał się panem własnego losu. I czy w takiej cywilizacji jest miejsce dla starości? Tak – podobnie jak dla zła, bólu i cierpienia, wśród różnych tajemnic, pytań bez odpowiedzi, w całym szeregu problemów nie do rozwiązania. Cywilizacja ta jednak, dążąca do osiągnięcia ludzkiej doskonałości, najwyższego piękna, najpełniejszego rozwoju wszystkich uzdolnień człowieka, traktowała starość nie inaczej jak przekleństwo bogów. Gorszą od śmierci, która nadaje życiu ludzkiemu znamię wielkości, wydaje się zgrzybiałość, w której karłowacieją

bohaterowie. Szczęśliwy Aleksander nie zaznał zmarszczek. Sławę zawdzięcza swej młodości, jak jego wzór – boski Achilles; czyż nie byłby żaloszny widok zwycięzcy Persów pokonanego przez reumatyzm!<sup>1</sup>

W całej historii Grecji, od najdawniejszych czasów, w których zaczynała powstawać mitologia, starość była zawsze uważana za przekleństwo. Według Hezjoda „Smutna Starość” – była córką Nocy, bogini ciemności i wnuczką Chaosu. A jej rodzeństwem były Przeznaczenie, Śmierć, Nędza, Sen i Pożądliwość. Sąsiadowała w przedsionku piekieł z Trwogą, Głodem, Chorobą, Nędzą, Znużeniem i Śmiercią. Zeus, chcąc się zemścić na ludziach, którym Prometeusz podarował ogień, posłał Pandorę, która zasiała pomiędzy nimi wiele „chorób bolesnych, co w śmierci prowadzą nas progi [...]. Szybko ludzi niedola do granic starości prowadzi”<sup>2</sup>. Nim zesłano na nich to przekleństwo, żyli:

„Pracy ni trudów nie znając, ni cierpień przykrej starości [...]. Ani w nogach ni w rękach nie tracąc młodzieńczej świeżości [...]. Żyli w dostatku radośnie, od wszelkich cierpień z daleka [...]. Śmierć zabierała ich z ziemi jak sen łagodny tak lekka”<sup>3</sup>.

Życie wieczne było bezwartościowe, jeśli towarzyszyła mu starość. Doświadczył tego Titonos<sup>4</sup>, który otrzymał od bogów nieśmiertelność, dzięki wstawiennictwu swej żony Jutrzenki, ale bez wiecznej młodości. Najwyższym szczęściem jest wieczna młodość – taki wspaniały podarunek ofiarował Zeus Ganimedesowi<sup>5</sup>, porwanemu przez siebie synowi króla Troi.

<sup>1</sup> Por. G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, 53.

<sup>2</sup> Hesiodus, *Opera et dies* ww. 92-93, tłum. W. Steffen: Hezjod, *Prace i dnie*, BN II 71, Wrocław 1952, 9.

<sup>3</sup> Tamże ww. 113-116, tłum. Steffen, s. 10; por. tamże ww. 331-334, tłum. J. Łanowski: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dnie. Tarcza*, Warszawa 1999, 69: „Ten, kto ojca starego na ciężkim progu starości / zelży, obrzuciwszy ciężkimi dla niego słowami – / Dzeus sam się nań rozgniewa i wreszcie na koniec / za te czyny niegodne ciężką ukarze odpłatą”; tenże, *Theogonia* ww. 223-225, tłum. J. Łanowski, s. 38: „Urodziła Nemesis plagę na ludzi śmiertelnych... Starość także przeklętą i Zwadę o sercu gwałtownym”; zob. J. Linea, *Esiodo*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 59-68.

<sup>4</sup> Por. J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, 297: „Titonos – Syn Laomedonta, legendarnego władcy Troi, i Strymo, córki boga-rzeki Skamandra, starszy brat Priama. Jego uroda zwróciła uwagę Eos, Jutrzenki: bogini zakochała się w nim i porwała go, a z tego związku przyszli na świat dwaj synowie. Memnon i Emation. Eos była wiecznie młoda, Titonos jednak starzał się, z czasem włosy mu posiwiały, toteż bogini uprosiła Zeusa, żeby obdarzył jej męża nieśmiertelnością, lecz zapomniała dodać prośbę o wieczną młodość dla niego. I Titonos nie umarł, tyle że lata kładły się brzemieniem na jego barki. Wysychał i kurczył się, aż zrozpaczona Eos przemieniła go w świerszcza, symbol zgrzybiałości”.

<sup>5</sup> Por. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 115: „Ganymedes – podanie o nim wywodzi się niewątpliwie z Azji Mniejszej. Syn Trosa i Kalliroe, słynął Ganymedes z urody. Zakochał się w nim Zeus i przemienił się w orła, by porwać go w szpony i uprowadzić do niebios. Zyskawszy nieśmiertelność, Ganymedes pomagał czasem Hebe w podawaniu ambrozji bogom”.

Starców nie lubili także Olimpijczycy. Mitologia dostarcza licznych tego przykładów. Walka Olimpijczyków z Tytanami nosi znamiona konfliktu pokoleń, w którym tryumf należy nieuchronnie do młodości. Młodzi buntują się przeciwko despotycznym starcom, skazują ich na wygnanie lub zabijają. Z najstarszych mitów wywodzi się historia Uranosa, który stał się ofiarą własnego syna Zeusa. Starzy bogowie są postrzegani jako złośliwi, zepsuci i zawsze zostają pokonani. Pokolenie ostatecznych zwycięzców, składa się z bogów i bogiń, którzy pozostają wiecznie młodzi lub w sile wieku, z wyjątkiem Charona i kilku bóstw morskich<sup>6</sup>. W Atenach istniała świątynia starości, symbolizowała ją stara kobieta w czarnej szacie, wsparta o kij i trzymająca w dłoni czarę, a obok niej stała klepsydra, z przesypanym prawie już do końca piaskiem<sup>7</sup>.

W praktyce rzeczywiste położenie starca w klasycznym społeczeństwie greckim, nie przedstawiało się zbyt korzystnie. Starzec ścigał na siebie najczęściej pogardę, szyderstwa i złe traktowanie<sup>8</sup>. Patrząc na środki, jakimi Platon starał się zapewnić starcom ochronę, ich położenie musiało być bardzo niepewne. Brak poszanowania dla starych rodziców ze strony dzieci przybrał chyba poważne rozmiary: od zwykłego porzucenia na pastwę losu aż do fizycznego znęcania się, a nawet zabójstwa<sup>9</sup>.

Począwszy od VII wieku prz. Chr. zaczął podupadać autorytet ojca rodziny. Ujawniały się też dość silne konflikty pomiędzy pokoleniami, którym sprzyjała całkowita niezależność prawna, jaką zyskiwały dzieci<sup>10</sup>. Liczne dekrety wydawane w Atenach kładły nacisk na obowiązek okazywania szacunku rodzicom, nie przestrzegano ich jednak, dlatego ciągle o nich przypomniano<sup>11</sup>. O jednym z takich dekretów wspomina Solon, mając na uwadze szacunek, należny starym rodzicom<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Na temat możliwych interpretacji zob. *Cambridge Ancient History*, II/2B, Cambridge 1975, 887-893 (Early cosmogonical and theogonical myths).

<sup>7</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 54.

<sup>8</sup> Por. Lucianus, *Dialogi mortuorum* 6, 2, tłum. K. Bogucki: Lukian, *Dialogi*, t. 1, Wrocław 1960, 136: „Starszy powinien by umierać pierwiej, a po nim najbliższy mu wiekiem – nie zaś na opak, żeby stary grzyb, który ma tylko trzy jeszcze zęby, co ledwie że widzi, co idąc musi się wspierać na czterech niewolnikach, któremu z nosa kapie, a z oczu sie leje, co nie czuje już żadnej przyjemności, trup chodzący, przedmiot pośmiewiska młodych, żeby taki miał żyć, a najdorodniejsi i najsilniejsi chłopcy umierać! O opaczny świecie! Albo ostatecznie trzeba by wiedzieć, kiedy ten lub ów staruch klapnie, żeby koło niego nie skakać na próżno”; zob. L. Santini, *Tra ironia ed elegia: Luciano di Samosata*, w: *Senectus*, s. 397-424.

<sup>9</sup> Por. Plato, *Leges* XI 928E, tłum. M. Maykowska : Platon, *Prawa*, Biblioteka Klasyków Filozofii 61, Warszawa 1960, 518.

<sup>10</sup> Por. J. Ellul, *Histoire des institutions de l'Antiquité*, Paris 1961, 44; Minois, *Historia starości*, s. 73-74.

<sup>11</sup> Por. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, Edinburgh 1917, 471 (Old Age); zob. także M.S. Haynes, *The supposedly Golden Age for the aged in ancient Greece. A study of literary concepts of old age*, „The Gerontologist” 2 (1962) f. 2, 93-98.

<sup>12</sup> Diogenes Laertios przytacza dekret Solona: *Vitae philosophorum* I 55, tłum. W. Olszewski:

Przykłady konfliktu pomiędzy młodymi i starymi odnajdujemy także w dziejach Aleksandra Wielkiego. Młodego króla Macedonii i jego towarzyszy często irytują przechwałki starych wodzów-weteranów, którzy upiększają czyny, jakich dokonali pod wodzą Filipa. Mógł to być główny motyw zabójstwa Klejtosa dokonanego przez Aleksandra<sup>13</sup>. Starców często traktowano jak „nudziarzy”: „Mówisz jak starzec” – odpowiedział swego czasu tyran Syrakuz Dionizjos Platonowi, który udzielał mu moralnych pouczeń<sup>14</sup>.

Starość sama w sobie była wadą, którą wypominano człowiekowi tak samo jak każdą inną przywarę. Dlatego też Grecy obawiali się nadejścia podeszłego wieku; według Strabona wśród mieszkańców Keos panował zwyczaj, że mając około sześćdziesięciu lat popełniano samobójstwo. Według Ksenofonta jedną z przyczyn, jakie skłoniły Sokratesa do pogodzenia się z karą śmierci, był fakt, że śmierć miała go wyzwolić ze skutków, jakie niosła ze sobą starość:

„Obecnie jednak, jeżeli będę jeszcze żył dłużej, będę musiał doznawać na sobie skutków starości, to znaczy, będę coraz słabiej widział, gorzej słyszał”<sup>15</sup>.

Podobne stanowisko reprezentuje Platon mówiąc w *Kritonie*:

„głupio by było oburzać się, kiedy człowiek w tym wieku, że potrzeba już skończyć”<sup>16</sup>.

Jedyne zachowane teksty, w których Grecy zdają się doceniać starość, to inskrypcje nagrobne<sup>17</sup>, choć i te nie zawsze były nośnikami prawdy. Paradoksalnie też właśnie w Grecji odnajdujemy pierwsze wiarygodne wzmianki na temat istnienia instytucji dobroczynnych, zajmujących się opieką nad starcami, będącymi w potrzebie. Między innymi w jednej ze swych mów obrończych Ajschines wspomina o dwóch obolach, przyznawanych starym lub niedołężnym obywatelom, którzy zgłosili się do rejestru<sup>18</sup>. W ateńskim prytanejonie wydawano bezpłatne posiłki dla starych obywateli zasłużonych dla państwa; mogli oni się tam nawet żywić do końca życia, jak wskazuje pewne zdanie umieszczone przez Arystofanesa w *Acharnejczykach*:

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Biblioteka Klasyków Filozofii 89, Warszawa 1982, 38: „Kto nie łoży na utrzymanie swoich rodziców, ma być pozbawiony praw obywatelskich. Podobnie ten, kto roztrwonił ojcowiznę”.

<sup>13</sup> Por. R. Lane Fox, *Alexander the Great*, London 1973.

<sup>14</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* III 18, tłum. Olszewski, s. 171: „Rozgniewany tymi słowy tyran Dionizjos zawołał: «Mówisz jak starzec», na co Platon odparł: «A ty jak tyran»,».

<sup>15</sup> Xenophon, *Apologia Socratis* 6, tłum. L. Joachimowicz, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, 4.

<sup>16</sup> Plato, *Criton* 43, tłum. W. Witwicki: Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, Warszawa 1958, 159.

<sup>17</sup> Por. B.E. Richardson, *Old age among the ancient Greek*, Baltimore 1958, 225.

<sup>18</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 74.

„Bo nie tak na stare lata czcicie i żywicie nas, [...]. Jak za dawne bitwy morskie byłoby godziwe czcić”<sup>19</sup>.

Witruwiusz wspomina także o znajdującym się w Sardes pałacu Krezusa:

„Również z cegły jest pałac Krezusa, który mieszkańcy Sardes przeznaczili jako miejsce zamieszkania i wypoczynku dla kolegium starców zwanego geruzją”<sup>20</sup>.

Wyjątkowy przypadek w greckim świecie, prawdziwy casus stanowiła Sparta, gdzie starcy cieszyli się uprzywilejowanym miejscem. To zjawisko krytykowane przez Arystotelesa, a wychwalane przez Platona, jest jednak wyjątkiem potwierdzającym regułę. Starcy w prawodawstwie Likurga zasługiwali na szacunek ze względu na rolę, jaką odgrywali w społeczeństwie. Byli nauczycielami i mędrkami, służącymi obywatelom swoim doświadczeniem<sup>21</sup>.

Od starożytnej Grecji i Rzymu przez średniowiecze dają się zauważyć dwie tendencje: jedną reprezentują Platon i Cyцерo, postrzegając ludzi starych jako mądrych, doświadczonych, godnych czci i szacunku, i ważnych w sprawowaniu rządów. Drugą tendencję reprezentuje Arystoteles, podkreślając wszystkie ciemne cechy starości: swarliwość, skąpstwo, brak odwagi, zbędną ostrożność, ograniczając ich udział we władzach i wykluczając ich z życia publicznego. Niektóre osoby starsze mogły zapewnić sobie godziwą starość dzięki posiadanemu bogactwu, ale starość w większości była trudna<sup>22</sup>. Dlatego ważnym było określenie, kiedy się rozpoczynała, od którego momentu uważano ludzi za starych?

## II. ETAPY ŻYCIA CZŁOWIEKA W ŚWIECIE GRECKO-RZYMSKIM

Życie człowieka w starożytności dzielono na różne etapy. Świat obywateli rzymskich ogólnie dzielono na *iuniores* i *seniores*. To rozróżnienie pokazuje, jak stereotypowo podchodzono do różnic pomiędzy młodością a starością<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Aristophanes, *Acharnenses* I 654, tłum. S. Srebrny: *Komedie: Acharniacy, Rycerze, Chmury*, Warszawa 1962, 84.

<sup>20</sup> Vitruvius, *De architectura* II 8, 10, tłum. K. Kumaniecki: *Witruwiusz, O architekturze ksiąg dziesięć*, Warszawa 1956, 36.

<sup>21</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 74.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 69-70.

<sup>23</sup> Na temat etapów życia ludzkiego w starożytności por. B. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 31 (1913) 89-145; G. Wattendorf, *Die Bezeichnung der Altersstufen bei den Griechen*, Heidelberg 1919; D. Slusanski, *Le vocabulaire latin des gradus aetatum*, „Revue Roumaine de Linguistique” 19 (1974) 105-121, 267-296, 345-369, 437-451, 564-578; S. de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris 1970, 93-96; E. Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum*, „Rheinisches Museum” 116 (1973) 150-190; W. Suder, *On age classifications in Roman Imperial Literature*, „Classical Bulletin” 55 (1978) 5-9; J.P. Néraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions*

Zazwyczaj starość była przedstawiana jako wiek mądrości, a młodość jako wiek opanowany namiętnościami. Ale kiedy się to rozpoczynało, kiedy obywatele starożytności pozostawali jeszcze młodymi a kiedy stawali się już starszymi?

**1. Świat grecki.** W świecie greckim zauważamy kilka rodzajów klasyfikacji etapów życia człowieka. Jednym z pierwszych, który opracował teorię okresów życia człowieka był Pitagoras. Kryterium jego podziału były pory roku. Podzielił on życie człowieka na cztery etapy po dwadzieścia lat każdy: dzieciństwo to *wiosna* (do 20 roku życia), wiek młodzieńczy to *lato* (od 20 do 40 roku życia), młodość to *jesień* (od 40 do 60 roku życia) i starość – *zima* (od 60 do 80 roku życia). Starość zatem została przez niego umieszczona pomiędzy 60 a 80 rokiem życia<sup>24</sup>. Graniczna cyfra 60 lat związana była z zaprzestaniem służby wojskowej, co było zwyczajem w Sparcie i Atenach<sup>25</sup>.

Innej klasyfikacji, tzw. tygodniowej, która wywarła ogromny wpływ w starożytnym świecie, dokonał Solon (ok. 635-560). Podzielił on życie człowieka na dziesięć etapów po siedem lat każdy. Określił także średnią długość życia ludzkiego na 70 lat, wiek zaś 63 lat był dla niego momentem przejścia na tzw. emeryturę<sup>26</sup>. Ta teoria, jak zauważa M. Amerise, wpłynęła później na Filona Aleksandryjskiego, który mówił o stworzeniu świata w 7 dniach, wspomina

---

*de la Rome republicaine*, Paris 1979, 89-143; E. Lamirande, *Les ages de l'homme d'après Saint Ambroise de Milan*, „Cahiers des Etudes Anciennes” 14 (1982) 227-233; H.C. Govey, *The definitions of the beginning of old age in history*, „International Journal of aging and human development” 34 (1992) 325-337; G. Bouché, *The age of man*, „Ktema” 18 (1993) 159-169; Minois, *Historia starości*, s. 128-131; U. Mattioli, *Ambigua aetas*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, s. XV-XVIII; K. Amerise, *Girolamo e la senectus*, Roma 2008, 31-36 (Initium aetatis. Le fasi di età nel mondo antico).

<sup>24</sup> Do tego podziału opartego na czterech porach roku nawiązuje później również Owidiusz, por. *Metamorphoses* XV 199-235, tłum. B. Kiciński: Owidiusz, *Przemiany*, BN II 76, Wrocław 1953, 281-282: „A z rozdziału pór roku samiz nie widzicie, / Że się na tyleż części dzieli nasze życie? / Wątl, dziecku przy piersi rok podobny z wiosną. / Wtedy, sił nabierając, młode trawy rosą, / Wtedy słabe kły zboża powoli pęcznieją, / Za wczesną pochlebając rolnikom nadzieją. / Wszystko kwitnie i kwieciami niwa się okrywa, / Ale na krzepkiej mocy listkom jeszcze zbywa. / Wiosna przechodzi w lato, nastają upały, / Rok silniejszy wygląda jak młodzian dojrzały; / Żaden wiek nie tak żyzny, żaden tak nie pała. / Lecz zaledwie młodości burzliwość ustała, / Wchodzi łagodna jesień. Mniej siwa niż zima, / Środek pomiędzy starcem a młodzieńcem trzyma. / Zima na koniec kroki drżąc stawia leniwe. / Lub włosów pozbawiona, lub ma tylko siwe. / I my również ciągłymi objęci zmianami, / Wczora, dziś inni, jutro nie będziemy ci sami. / Czasie, istot pochłono! Zazdrosna starości! / Wy żyjących wiedziecie ku smutnej nicości, / A gdy ich już kłem wieku znacznie nadwątlacie, / Zabiera śmierć powolna należne jej życie”.

<sup>25</sup> Por. H. Brandt, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München 2002, 13..

<sup>26</sup> Por. Solon, *Fragmenta* 27, ed. M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2, Oxford 1972 (= *Fragm.* 19 Diehl); fragment ten przytacza Klemens Aleksandryjski (*Stromata* VI 144, 3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce*, t. 2, Warszawa 1994, 199-200); o tej elegii Solona zob. T.M. Falkner, *The politics and the poetics of time in Solon's ten ages*, „Classical Journal” 86 (1990) 1-15; D. Musti, *La*



elegię Solona i ten fragment cytuje jako najstarsze poświadczenie tego tygodniowego podziału<sup>27</sup>. Dwa wieki później historyk Herodot (ok. 485-425), wspominając spotkanie Solona z królem Krezusem, przejmuje od prawodawcy ateńskiego ten sam podział w koncepcji tygodniowej (7 dni), dość stanowczo jednak określa wiek 70 lat, jako koniec życia człowieka<sup>28</sup>. Wiek 60 lat był dla Platona (ok. 427-347), momentem rozpoczynającym starość<sup>29</sup>, Plutarch (ok. 50-125) natomiast za początek starości uważał 50. rok życia<sup>30</sup>.

Arystoteles (384-322) twierdził, że dojrzałość ciała osiąga się między 30 a 35 rokiem życia, a dojrzałość duszy w wieku 49 lat. Podjął on również tzw. tygodniową koncepcję podziału ludzkiego życia. Jako początek starości przyjął wiek 63 lat, kiedy to słabną siły fizyczne<sup>31</sup>. Starość nie była dla niego równoważna ani z mądrością, ani ze zdolnością do pełnienia funkcji politycznych. Nawet doświadczenie starców nie stanowiło pozytywnego czynnika, często nie było niczym innym, jak tylko nagromadzeniem błędów w umyśle o horyzontach zawężonych przez wiek. Prezentuje przy tym negatywny obraz starca<sup>32</sup>. W przeciwieństwie do Platona, według którego władze umysłowe zyskują na osłabieniu zmysłów, dzięki którym człowiek wyzwala się z niewoli namiętności, Arystoteles zwracał uwagę na związek ciała i duszy, w którym osłabienie jednego składnika nieuchronnie upośledza drugi. Dla twórczego myślenia niezbędne było posiadanie zdrowego ciała i pełni władz fizycznych.

---

*teoria delle età e i passaggi di status in Solone*, „Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité” 102 (1990) 11-35; Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 31-32.

<sup>27</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 89-93, 104 i 128, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Warszawa 1986, 57-58, 62 i 67. Fragment ten tłumaczy również W. Klinger, w: *Antologia liryki greckiej*, oprac. W. Steffen, Wrocław 1955, 32; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 144, 4-6.

<sup>28</sup> Por. Herodotus, *Historiae* I 32, tłum. S. Hammer: Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2005, 30: „Albowiem do siedemdziesięciu lat stanowią granicę życia ludzkiego, tych zaś siedemdziesiąt lat daje dwadzieścia pięć tysięcy i dwieście dni”.

<sup>29</sup> Por. Plato, *Leges* II 664d; VI 785b, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Biblioteka Klasyków Filozofii 61, Warszawa 1960, 71: „Jako trzeci zespół śpiewali mężowie liczący trzydzieści ponad lat trzydzieści aż do sześćdziesięciu. Tym, którzy ten wiek przekroczyli, jako że nie są już zdolni wznosić pienia – pozostawi się snucie opowieści o zacnych obyczajach w oparciu o boże orędzie”; s. 272: „Czas służby wojskowej trwać będzie dla mężczyzny od dwudziestego do sześćdziesiątego roku życia, kobiecie zaś w tym zakresie, w jakim uzna się ją za nadającą się do tego”.

<sup>30</sup> Por. Plutarchus, *An seni respublica gerenda* = *Moralia* 783B-797F, tłum. A. Twardecki, w: Cyцерon – Plutarch, *Katon Starszy o starości – Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką*, Warszawa 1996, 103-157.

<sup>31</sup> Por. Aristoteles, *Rhetorica* II 14, 5, 1390b, tłum. H. Podbielski: Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, Biblioteka Klasyków Filozofii 155, Warszawa 1988, 189: „Nasze ciało osiąga szczytowy rozwój między trzydziestym a trzydziestym piątym rokiem życia, umysł natomiast około czterdziestego dziewiątego roku życia”.

<sup>32</sup> Por. tamże II 13, 1389b-1390a, tłum. Podbielski, s. 186-188; zob. tenże, *Ethica Nicomachaea* II 1, 1121b i VII 3, 6, 1156a-1158a, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, 125 i 288-295; Minois, *Historia starości*, s. 70-72.

Dlatego też człowiek osiągał szczyt swoich możliwości około pięćdziesiątki, a później coraz bardziej niedołężniał. „Jak ciało, tak i rozum bowiem podlega prawom starości” – stwierdza Arystoteles w *Polityce*<sup>33</sup>.

Według Arystotelesa „należało mieć minimum 30 lat, aby wejść w skład rady za czasów Drakona; aby zostać archontem lub skarbnikiem, trzeba było mieć 10-letnie dziecko z prawowitego związku; 40 lat, aby wejść w skład Dziesięciu według konstytucji z 411 roku (za rządów Rady Czterystu); 30 lat, żeby być w *bule*; po restauracji 40 lat dla opiekunów (*sophronistes*) i choregów utrzymujących chór chłopięcy i 30 lat dla sędziów. Tylko rozjemcy publiczni musieli mieć ponad 60 lat, ale mieli oni niezbyt wielkie uprawnienia – byli wybierani drogą losowania i musieli przyjąć swój urząd pod groźbą utraty praw obywatelskich; zajmowali się sprawami powyżej 10 drachm; jeśli orzeczenie rozjemców zostało odrzucone przez którąś ze stron, sprawa powracała przed trybunał. Również tesmoteci, których zadaniem było interpretowanie prawa, musieli mieć ponad 60 lat”<sup>34</sup>.

W *Corpus Hippocraticum* wymieniane jest bardzo popularne w starożytności pismo *De hebdomadibus*<sup>35</sup>, które również wywarło duży wpływ na utrwalenie się tygodniowej (7-etapowej) koncepcji trwania życia ludzkiego, choć autorstwo Hipokratesa z Kos (460-367) jest mocno kwestionowane: M.L. West<sup>36</sup> datuje je na IV, a J. Mansfeld<sup>37</sup> na I wiek przed Chrystusem.

Dalsze kwalifikacje życia człowieka na 7 etapów można znaleźć u matematyka Klaudiusza Ptolemeusza (ok. 100-168), który dzielił życie ludzkie na siedem okresów w odniesieniu do siedmiu planet. Dostrzegał bowiem pewne podobieństwa między planetami i latami życia człowieka: wiek i usposobienie człowieka były według niego zgodne z charakterem planety rządzącej w danym okresie ludzkiego życia. Etapy zaś życia rozpoczynały się kolejno od następujących lat, od 4, 14, 22, 41, 56 i 68 roku życia. Przedostatni etap to lata pomiędzy 57 a 68 rokiem życia, wyróżniające się wpływem dwóch planet Jowisza i Saturna. Matematyk rozróżniał więc dwa okresy starości: starość (*senectus*) będąca pod wpływem Jowisza i rozpoczynająca się w 56 roku życia, była pozytywnym okresem, charakteryzującym się mądrością i dojrzałością, natomiast druga faza starości (*senium*), rozpoczynająca się w wieku 68

<sup>33</sup> Arystoteles, *Politica* II 6, 17, 1271a, tłum. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Polityka*, Biblioteka Klasyków Filozofii 74, Warszawa 1964, 78.

<sup>34</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 75-76.

<sup>35</sup> Por. W.H. Roscher, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn 1913 (repr. New York 1967); tenże, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Leipzig 1911.

<sup>36</sup> Por. M.L. West, *The cosmology of Hippocrates „De hebdomadibus”*, „Classical Quarterly” 21 (1971) 365-388. Opinię tę podziela T. Parkin, *Old age in the Roman World*, Baltimore – London 2003, 17, n. 7.

<sup>37</sup> Por. J. Mansfeld, *The pseudo-hippocratic tractatus Περὶ ἑβδομάδων*, Assen 1971; Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 32, n. 16.

lat, była zdominowana przez melancholię, a będąc pod wpływem Saturna charakteryzowała się osłabieniem sił fizycznych i umysłowych<sup>38</sup>.

**2. Świat rzymski.** Rzymianie, podobnie jak Grecy, wiele mówili o starych ludziach, lecz rzadko w pochlebnych słowach. Jeśli zaś mówili o nich wiele, to dlatego, że musieli stawić czoło problemowi starości we wszystkich jego aspektach: demograficznym, politycznym, społecznym, psychologicznym i medycznym. Postawy, jakie przyjmowali wobec niej poszczególni pisarze, odzwierciedlają różnorodne aspekty rzeczywistości. Udział starców w społeczeństwie cesarstwa rzymskiego był z pewnością znacznie większy niż w świecie greckim. Stwierdzenie to odnosi się jednak przede wszystkim do późnego cesarstwa, dane bowiem dotyczące wcześniejszych okresów są zbyt skąpe: u Etrusków sto trzynaście inskrypcji z Tarquinii i Volterry, pochodzących z okresu między 200 a 50 rokiem przed Chrystusem, wskazuje, że wiek człowieka w chwili zgonu wynosił średnio 40,88 lat z niewielką przewagą mężczyzn – 41,09 lat, wobec 40,37 lat dla kobiet<sup>39</sup>.

„Demograficzne znaczenie starców w cesarstwie rzymskim, było dość istotne, do czego mocno zapewne przyczyniała się postawa warstwy rządzącej. Świat rzymski, a zwłaszcza Italia, był prawdopodobnie dotknięty, co najmniej od II wieku procesem starzenia się ludności, porównywalnym z tym, jaki – choć w zupełnie innych warunkach – ma miejsce we współczesnej Europie. Jest więc zrozumiałe, że starcy musieli odgrywać znaczącą rolę, przynajmniej w wypowiedziach i w umysłowości ówczesnych ludzi”<sup>40</sup>.

Osoby w podeszłym wieku korzystały z autorytetu i prestiżu nie tylko w życiu publicznym, ale także i w prywatnym. „Prawo rzymskie nadawało wyjątkową władzę starcom w osobie ojca rodziny (*pater familias*). Była to zasadnicza cecha charakteryzująca rzymskie społeczeństwo”<sup>41</sup>. Olbrzymie uprawnienia głowy rodziny tłumaczą szczególnie uprzywilejowaną rolę starców w społeczeństwie<sup>42</sup>. Ważną sprawą w świecie rzymskim był *mos maiorum*, stanowiący podstawę mentalności Rzymian i określający co dobre, a co nie<sup>43</sup>. Rzymska republika ufała podeszłemu wiekowi. W obliczu zagrożenia Rzymianie nie wahali się przed nadaniem wielkich uprawnień ludziom w sędziwym wieku, a kariery niektórych polityków zadziwiają długotrwałością.

W świecie rzymskim, *senectus* rozpoczynała się w 46 i 60 roku życia.

<sup>38</sup> Por. C. Ptolomaeus, *Apotelesmatica* (= *Tetrabiblos*) IV 10, ed. F. Boll – E. Boer, Leipzig 1940; zob. K. Cokayne, *Experiencing old age in ancient Rome*, London 2003, 64.

<sup>39</sup> Por. J. Heurgon, *Życie codzienne Etrusków*, tłum. Z. Cierniakowa, Warszawa 1966, 33.

<sup>40</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 94.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. M.S. Haynes, *The supposedly Golden Age for the aged in ancient Rome*, „The Gerontologist” 3 (1963) f. 2, s. 34.

<sup>43</sup> Por. Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 35.

Warron (116-27), jak informuje gramatyk Censorinus (III wiek)<sup>44</sup>, wyróżnił pięć etapów życia po piętnaście lat każdy. Pierwszy okres zwany *pueritia* trwał od urodzenia do piętnastu lat, drugi, *adulescentia* od 16 do 30 lat, trzeci *inventus* od 30 do 45, czwarty *senectus* 46 do 60, piąty *senium* od 60 aż do śmierci. W 46 roku życia rozpoczynała się *senectus*<sup>45</sup> – starość, a w 60 *senium*<sup>46</sup> – późna starość połączona z niedołęstwem i niemocą starczą.

Do tej terminologii odwoływał się później także Izydor z Sewilli (560-636), który dzielił życie ludzkie na sześć etapów<sup>47</sup>. Starość dla niego rozpoczynała się w 70 roku życia i podzielona była na dwa okresy: *senectus* i *senium*. Okres *senium* charakteryzował się słabością i nieudolnością. *Senectus* okres rozciągający się pomiędzy 50 a 70 rokiem życia, został nazwany przez Izydora wiekiem powagi i przejścia między młodością a starością: „aetas senioris, id est gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem”<sup>48</sup>.

Podział życia człowieka dokonany przez Warrona (116-27), był odzwierciedleniem rzymskiego systemu militarnego, w którym obywatele będących w służbie wojskowej dzielono na *iuniores* do 45 roku życia i *seniores* od 46 do 60 roku życia. Według tej klasyfikacji wiek 46 lat był znakiem przejścia od młodości do starości, podczas gdy rok 60 był granicą pierwszego etapu starości. Te dwie graniczne cyfry 46 i 60 lat wspomina także najstarszy traktat o starości, który do nas dotarł – *Cato Maior de senectute* Cyserona (106-43)<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Por. Censorinus, *De die natali* 14, 1-2, ed. F. Hultsch, Lipsiae 1867, 24-25: „Quid de gradibus aetatis humanae sensum sit dicam. Varro quinque gradus aetatis aequabiliter putat esse divisos, unum quemque scilicet praeter extremum in annos XV. itaque primo gradu usque annum XV pueros dictos, quod sint puri, id est inpubes. secundo ad tricensimum annum adulescentes, ab alescendo sic nominatos. in tertio gradu qui erant usque quinque et quadraginta annos, iuvenis appellatos eo quod rem publicam in re militari possent iuvare. in quarto autem adusque sexagesimum annum seniores vocitatos, quod tunc primum senescere corpus inciperet. inde usque finem vitae unius cuiusque quantum gradum factum, in quo qui essent, senes appellatos, quod ea aetate corpus iam sernio laboraret”.

<sup>45</sup> Por. verbum *Senectus*, w: *Słownik lacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 5, Warszawa 1999, 105.

<sup>46</sup> Por. verbum *Senium*, tamże, s. 107

<sup>47</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* XI 2, 1-8, PL 82, 415-416: „Gradus aetatis sex sunt: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas atque senectus, 2. Prima aetas infantia est pueri nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis. 3. Secunda aetas pueritia, id est pura et necdum ad generandum apta, tendens usque ad quartumdecimum annum. 4. Tertia adolescentia ad gignendum adulta, quae porrigitur usque ad viginti octo annos. 5. Quarta iuventus firmissima aetatum omnium, finiens in quinquagesimo anno. 6. Quinta aetas senioris, id est gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem; nondum senectus sed iam nondum iuventus, quia senioris aetas est, quam Graeci πρεσβύτην vocant. Nam senex apud Graecos non presbyter, sed γέρων dicitur. Quae aetas a quinquagesimo anno incipiens septuagesimo terminatur. 7. Sexta aetas senectus, quae nullo annorum tempore finitur; sed post quinque illas aetates quantumcumque vitae est, senectuti deputatur. 8. Senium autem pars est ultima senectutis, dicta quod sit terminus sextae aetatis. In his igitur sex spatiis philosophi vitam discipulerunt humanam, in quibus mutatur et currit et ad mortis terminum pervenit. Pergamus ergo breviter per praedictos gradus aetatum, etymologias eorum in homine demonstrantes”.

<sup>48</sup> Tamże XI 2, 6, PL 82, 415C.

<sup>49</sup> Por. Cicero, *Cato Maior de senectute*, tłum. A. Twardecki, w: Cyseron – Plutarch, *Katon*

Censorinus w swojej klasyfikacji, określił, jak wspominaliśmy, poszczególne etapy życia mężczyzny: *puer* to chłopiec do 15 roku życia, *adulescens* do 30 roku życia, *iunior* do 45 roku życia, *senior* do 60 roku życia i *senex* od 60 roku życia do śmierci. Klasyfikacja Censorinusa jest szczególnie ważna i z tego względu, że umieszcza obok innych starożytnych podziałów etapów życia<sup>50</sup>, systematyzację Tuliusza Serwiusza (król Rzymu w latach 578-543), który dokonując po raz pierwszy w Rzymie podziału ludzkiego życia, odpowiednio również określił poszczególne jego etapy: *puer* to czas od urodzenia do 17 roku życia młodzieńca, *iunior* do 46 roku życia i *senior* to czas od 46 roku życia aż do śmierci. W 17 roku życia młodzieniec wraz z ubraniem *toga praetexta* rozpoczynał służbę wojskową<sup>51</sup>.

Dionizy z Halikarnasu (ok. 60-7) przy opisywaniu reformy Tuliusza różnił wśród żołnierzy tych, którzy mieli do 45 lat i tych, którzy przekroczyli ten wiek<sup>52</sup>. Według tego podziału czterdziesty szósty rok oznaczał przejście przez *maturitas* do *senectus*. Takie samo stanowisko reprezentowali później Cyceon, Horacy, Liwiusz i Aulus Gellius<sup>53</sup>.

Wiek 60 lat był czasem odpowiednim, aby wejść w skład Senatu. Różne etymologie wiążą słowo „senat” z wiekiem. Teodor Mommsen wyprowadzając wyraz *senator* od *senex* utrzymywał, że momentem wejścia w skład senatu mógłby być wiek 60 lat<sup>54</sup>. Jednak od Liwiusza wiemy, że w senacie można było

---

*Starszy o starości – Czy stary człowiek powinien się zajmować się polityką*, Warszawa 1996, 21-102; P. Venini, *La vecchiaia nel «De senectute» di Cicerone*, „Ateneum” 38 (1960) 98-117.

<sup>50</sup> Por. Censorinus, *De die natali* 14, 3-6, ed. Hultsch, s. 25: „Hippocrates medicus in septem gradus aetates distribuit. Finem primae putavit esse septimum annum, secundae quartum decimum, tertiae duodeticensimum, quartae tricensimum quintum, quintae duo et quadragensimum, sextae quinquagensimum sextum, septimae novissimum annum vitae humanae. Solon autem decem partes fecit, et Hippocratis gradum tertium et sextum et septimum singulos bifariam divisit, ut una quaeque aetas annos haberet septenos. Staseas peripateticus ad has Solonis decem hebdomadas addidit duas, et spatium plenae vitae quattuor et octoginta annorum esse dixit; quem terminum si quis praeterit, facere idem quod stadiodromoe ac quadrigae faciunt, cum extra finem procurrunt. Etruscis quoque libris fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus describi Varro commemorat. quae duo ad decies septenos annos posse fatalia deprecando rebus divinis proferre, ab anno autem LXX nec postulari debere nec posse ab deis impetrari. ceterum post annos LXXXIII a mente sua homines abire, neque his fieri prodigia”.

<sup>51</sup> Por. E. Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens in römischen Altertum*, „Rheinisches Museum” 116 (1973) 171-173; Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 33, n. 25.

<sup>52</sup> Por. Livius, *Ab urbe condita* XXII 57, 9; XXV 5, 8; XXVII 11, 15; XLIII 14, 6; Cicero, *Cato Maior* 60; zob. Néraudau, *La jeunesse dans la littérature*, s. 299-310; Parkin, *Old age in the Roman World*, s. 94-95; Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 34.

<sup>53</sup> Por. Cicero, *Cato Maior* 60; Horatius, *Saturae* I 34; Livius, *Ab urbe condita* XXII 11, 9; Gellius, *Noctes Atticae* X 28, u których człowiek jest *puer* do 17 roku, *iunior* od 17 do 46 roku, a *senior*, gdy ma ponad 46 lat. O roku 46 jako początku starości w świecie rzymskim zob. R.D. Grasby, *The age, ancestry and career of Gordian I*, „Classical Quarterly” 25 (1975) 123-130, spec. 124: „in the Republic: a nian was senex over the age of 46”.

<sup>54</sup> Por. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, I, Berlin 1903, 74-79.



rozróżniać 3 grupy członków: *maiores natu*, *consulares* i *magna pars senatus*<sup>55</sup>. Jest prawdopodobne, że pierwsza grupa mogła obejmować najstarszych. Liwiusz jednak nie podaje konkretnego wieku, który by decydował o przynależności do tej grupy. Dlatego też nie można jednoznacznie potwierdzić tezy, że mając 60 lat można było wejść w skład senatu. Tę granicę wiekową należy zatem obniżyć. Tim Parkin, analizując związek senatu z wiekiem, zwraca uwagę, że Rzymianie traktowali senatorów jako dojrzałych i starszych mężczyzn a nie jako starych<sup>56</sup>. Z wiekiem jednak były związane pewne obowiązki. *Lex Villia Annalis*, rzymska ustawa wydana w 180 r. przed Chrystusem ustalała kolejność sprawowania urzędów w Rzymie: dostęp do tych urzędów uzależniony był od wieku, choć i od tej zasady zdarzały się nierzadko wyjątki<sup>57</sup>.

W mentalności rzymskiej ideał *senex* odznaczał się cnotami: *auctoritas* i *gravitas*, posiadał mądrość i był otaczany szacunkiem ze strony młodzieży. Starcy zaś, którzy nie realizowali tego ideału i zachowaniem upodabniali się do młodych, byli przedmiotem szyderstw i pogardy. Można to zauważyć w satyrze i komedii Plauta, które wystawiały na pośmiewisko starców, mijających się z ideałem *senex*<sup>58</sup>.

Ojcowie Kościoła na ogół nie idą za jakimś jednym modelem podziału okresów życia ludzkiego, ale zależnie od okoliczności stosują różne, stosowane przez wcześniejszą tradycję, jakkolwiek zdaje się u nich przeważać warroński model 5 etapów życia. Tak np. u św. Hieronima można spotkać podział na trzy okresy życia: *infans* – *perfecti* – *virī aetas* – *senex*<sup>59</sup>; na cztery okresy życia: *parvulus* – *iūvenis* – *vir perfectae aetatis* – *senectus*<sup>60</sup>, lub: *infantulus* – *iūvenilis aetas* – *perfecta aetas* – *senescere*<sup>61</sup>, lub *infans* – *puer* – *iūvenis* – *senectus*<sup>62</sup>; na pięć okresów życia: *infans* – *puer* – *iūvenis* – *robusta aetas*

<sup>55</sup> Por. Livius, *Ab urbe condita* XXXI 47, 7 - 49, 1.

<sup>56</sup> Por. Parkin, *Old age in the Roman World*, s. 104.

<sup>57</sup> Por. Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 35.

<sup>58</sup> Por. Plautus, *Menaechmi* 767-772, tłum. G. Przychodzki: T. Maccius Plautus, *Bracia*, w: tegoż, *Komedie*, t. 1, Kraków 1931, 427: „Tak jak wiek mój mi pozwala i jak rzecz wymaga, / Idę, śpieszę – lecz nie taję, że mi to nie łatwo. / Żwawość znikła, starość gniece, i ciężkie już ciało, / Sił już brak; o, wiek nie dobry, niedobry to towar! / Bo przynosi, gdy przychodzi, moc rzeczy najgorszych; / Gdybym chciał wyliczać wszystko, za długobym gadał!”.

<sup>59</sup> Por. *Contra Joannem Hierosolymitanum* 32, PL 23, 384A: „miraris si de infantibus et senibus in perfecti viri aetatem resurrectio fiat”.

<sup>60</sup> Por. *Epistula* 140, 9, PL 22, 1173: „Ita omnis species hominum verna in parvulis, floret in iuvenibus, viget in perfectae aetatis viris”.

<sup>61</sup> Por. *Tractatus in Psalmum* 101, 4, CCL 78, 178: „Verbi gratia, infantulus fui, et dum nescio, veni in iuvenilem aetatem, et iterum in perfectam aetatem, et dum nescio, senui: et defecerunt sicut fumus dies mei”.

<sup>62</sup> Por. *In Isaiam* XI 40, PL 24, 402G: „Qui dudum infans, subito puer; qui puer, repente iuvenis; et usque ad senectutem per spatia mutatur incerta; et ante se senem intelligit, quam iuvenem non esse se miretur”.



– *senex*<sup>63</sup>, lub: *infantia* – *pueritia* – *adulescentia* – *iuventus* – *perfectus vir*<sup>64</sup>; a nawet na siedem okresów życia: *infantulus* – *puer* – *adulescentulus* – *iuvenis* – *vir* – *media aetas* – *senex*<sup>65</sup>.

Można na koniec stwierdzić, że w świecie grecko-rzymskim nie było jednoznacznych informacji na temat początku starości. Posiadamy różne klasyfikacje etapów życia, które współistniały ze sobą. Nie było jednak jednego konkretnego roku życia, wskazującego na początek starości, która miała się rozpoczynać ogólnie w okresie między 46 a 60 rokiem życia. Te lata nie wskazują na konkretny rok, w którym człowiek stawał się *senex*. W odniesieniu do współczesności, wiek 46 lat, wydaje się być przedwczesnym momentem rozpoczęcia okresu starości, ale musimy wziąć pod uwagę różne okoliczności życia. W starożytnym świecie, żywotność była znacznie krótsza z wielu powodów, stąd też nie powinno być zaskoczeniem, że 46 rok życia traktowano jako początek starości, czego w żaden sposób nie można odnosić do naszej rzeczywistości.

#### WHEN DID THE OLD AGE BEGIN IN ANCIENT TIMES?

##### (Summary)

When does man begin to be old: when he is sixty, sixty-five and perhaps seventy? Nothing is more uncertain than the beginning of the old age. Is man's age the matter of his heart, brain, mood, or chronological time? In the ancient world, there was no clear understanding regarding the beginning of the old age. We have different classifications of the stages of human life, but there was no specified year, which would mark the old age. It was a year between 46 and 60 years of age. Today the age of 46 is not the beginning of the old age. In the ancient world, life was much shorter, so it is not surprising that 46 years old was regarded as the beginning of old age.

There were two trends in ancient Greece and Rome. One represented by Plato and Cicero: older people are wise, experienced, worthy of reverence and respect. The second trend represented by Aristotle: older people are quarrelsome, greedy, cowardly.

The life of old people was different. The rich lived very well, but in general the old age in ancient times was a difficult time.

<sup>63</sup> Por. *Epistula* 60, 19, PL 22, 602A: „Sentisne, obsecro te, quando infans, quando puer, quando iuvenis, quando robustae aetatis, quando senex factus sis”.

<sup>64</sup> Por. *In Galatas* 2, 4, PL 26, 381D-382A: „Ut cum peperit illum, lacte enutriet, et per infantiam, pueritiam, adulescentiam, iuventutem ad perfectum virum usque perducat. Cum ergo singuli, ut diximus, gradus, iuxta porrectus suos habeant beatitudinem”.

<sup>65</sup> Por. *Tractatus in Psalmum* 143, 4, CCL 78, 315: „Fui infantulus, fui puer, fui adulescentulus, fui iuvenis, fui vir hoc est aetatis perfectae, fui mediae. Dum nescio, senex sum. Senectuti mors subrepat”; zob. Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 36-42 (Le fasi di età di Girolamo), spec. n. 39.



Ks. Stanisław LONGOSZ  
(Lublin, KUL)

## MEDYCZNA TROSKA O LUDZI STARYCH W STAROŻYTNYM GRECKO-RZYMSKIM ŚWIECIE

Przy omawianiu różnorodnej tematyki starości i zapobiegania lub leczenia jej dolegliwości, warto dla całości problemu także przypomnieć, choćby ogólnie, co na ten temat wiedzieli, mówili i stosowali ówcześni medycy; jak oni traktowali ten okres życia ludzkiego oraz jakie podsuwali rady i środki, by leczyć lub ulżyć jego słabościom. W wystąpieniu tym zatem scharakteryzujemy najpierw tę problematykę w okresie przedchrześcijańskim, w oparciu głównie o pisma tzw. *Corpus Hippocraticum*, w drugiej zaś części wykorzystamy w oparciu o twórczość medyków okresu patrystycznego (głównie Galena); ich bowiem poglądy wpływały niewątpliwie również wielokrotnie na wypowiedzi Ojców Kościoła.

### I. KURACJA LUDZI STARYCH W OKRESIE PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIM

Już na wstępie trzeba zaznaczyć, że medycyna starożytna, nie znająca prawie żadnej specjalizacji, nie wypracowała i nie pozostawiła po sobie specjalnych medycznych traktatów o starości – Περὶ γῆρας; mówiła o niej i leczeniu jej dolegliwości tylko przy omawianiu lub leczeniu innych chorób<sup>1</sup>. Starości bowiem nie traktowano jako jakiejś nieuleczalnej choroby, ale jako nieuchronny naturalny okres każdej istoty żywej (ζῶον), która pod koniec swego życia z natury odczuwa pewne dolegliwości. Nie znamy więc specjalnych traktatów o starości, bo ich najprawdopodobniej nie było, choć nie można wykluczyć, że mówiono o niej praktycznie lub teoretycznie przy omawianiu innych chorób czy m.in. długości życia, jak np. w zaginionym, ale wspominanym jeszcze

---

<sup>1</sup> Por. Ch. Gnllka, *Greisenalter*, RACH XII, Stuttgart 1985, 995-1094, spec. 1030-1032 (Medizin); G. Magdelaine, *Vieillesse et médecine chez les médecins grecs d'Hippocrate à Galien*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, ed. B. Bakhouche, Montpellier 2003, 61-82; G. Pisi, *La medicina greca antica*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 447-486; I. Mazzini, *La geriatria di epoca Romana*, w: tamże, t. 2: *Roma*, Bologna 1995, 339-363; inne zob. niżej S. Longosz, *Starość w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 31 (2011) t. 56, .

przez Klemensa Aleksandryjskiego traktacie *Περὶ μικροβιοτίας*, autorstwa lekarza M. Artoriusza Asklepiadesa, przyjaciela cesarza Oktawiana Augusta<sup>2</sup>. Tak więc gerontologia, zajmująca się badaniem przyczyn i sposobów leczenia, jak i geriatria interesująca się leczeniem chorób i dolegliwości wieku starczego, są pojęciami i dyscyplinami nowymi, powstałymi dopiero na początku XX wieku<sup>3</sup>. Starości, jak wspominaliśmy, nie traktowano jako choroby, ale jako naturalny okres życia człowieka, również jako problem antropologiczny, stąd też zajmowali się nią od początku także filozofowie, pisząc zachowane w pewnej części do dziś traktaty *Περὶ γήρως* – *De senectute*, ukazujące nie tylko jej słabości i dolegliwości, ale często konsolacyjnie jej walory – mądrość, roztropność i doświadczenie, które równoważyły jej braki i słabości; w ten sposób filozof był również lekarzem i terapeutą starości<sup>4</sup>.

To właśnie u presokratyków powstała słynna teoria o cieple i wilgoci, przyjmowana później powszechnie w mniej lub więcej zmodyfikowanej formie przez filozofów przyrody i medyków starożytnych, głosząca, że każda istota żywa (ζῶον) otrzymuje przy swym narodzeniu pewną porcję ciepła i wilgoci, które z biegiem życia powoli się wyczerpują, tak iż pod koniec staje

<sup>2</sup> Por. Gnika, *Greisenalter*, RACH XII 1030-1031; M. Wellmann, *Artorius* 4, RE II/2 1461; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 23, 1, Sch 108, 54: „Pewien Artoriusz w swoim traktacie „O długowieczności” (*Περὶ μικροβιοτίας*)...”

<sup>3</sup> Por. J. Freeman, *The history of geriatrics*, „Annales Med. Hist.” 10 (1938) 324-335; J. Steudel, *Zur Geschichte der Lehre von den Greisenkrankheiten*, „Sud. Arch. Gesch. Med. Nat. Wiss.” 35 (1942) 1-27; A. Ruiz Moreno, *Notas para la historia de las enfermedades de la vejez*, „Humana Studia” 6 (1954) 105-111; S. Rosa Burstein, *The historical background of gerontology*, „Geriatrics” 10 (1955) 189-193; też, *The foundation of geriatrics*, „Geriatrics” 12 (1957) 494-499; M.D. Grmek, *On ageing and old age. Problems and historic aspects of gerontology and geriatrics*, Den Haag 1958; H. Orth, *Διάτατα γεροντών. Die Geriatrie der griechischen Antike*, „Centauros” 8 (1963) 19-47; P. Lüth, *Geschichte der Geriatrie*, Stuttgart 1965; F. Boulière, *Storia della medicina, della farmacia e della veterinaria*, VI, Bergamo 1982, 83-109; S. Byl, *La gérontologie de Galien*, „History and Philosophy of the Life Sciences” 10 (1988) 73-92.

<sup>4</sup> Do najbardziej znanych tego rodzaju traktatów, będących równocześnie swego rodzaju filozoficznymi konsolacjami, należy *Cato Maior de senectute* Cycserona, który niejako ustalił ich strukturę ukazującą najpierw cienie starości (*vituperatio senectutis*), a potem jej blaski (*laudatio senectutis*). Autorami zaś, którzy takie traktaty pisali, lub znaczną ich część poświęcili starości, należą: Pitagoras z Samos (VI w.), Demokryt z Abdera (460-370), Platon (427-347) – *Politeia* I 328c-360d, Arystoteles (384-322), Teofrast z Erezu (372-287), Demetriusz z Faleronu (350-283), Aryston z Chios, Warron (116-27), Muzoniusz Rufus (czasy Nerona) – *Τὸ ἀριστον γήρως ἐφόδιον*, Faworinus z Arles (85-150) – *Περὶ γήρως*, Junko (II w.) – *Περὶ γήρως*, Seneka (5-65) – *Listy* (12, 26, 30, 58, 77), Diogenes z Onidy (II w.) i Plutarch z Cheronei (50-125). Również żyjący w V wieku Jan Stobajos gromadząc w swojej antologii wypowiedzi na temat starości (*Joannis Stobaei Florilegium*, ed. Meineke, IV, Leipzig 1857, 68-94), podzielił je na dwie części: pochwałę starości – *ἐπαινος γήρως* (Eurypides, Menander, Aleksidos z Demetrium, Sofokles, Ajschylos, Antifanes, Faworinus z Arles, Plutarch, Demokryt, Platon, Aischines, Junkos, Pitagoras) i cienie starości – *ψόγος γήρως* (Mimnermos, Eurypides, Menander, Theognidos, Ferekrates, Antifanes, Filemon, Aleksidos, Sofron, Mimnermos, Apollodor, Demokryt, Faworinus z Arles, Junkos, Platon i Muzoniusz Rufus).

się ona zimna i wysuszona, a ich wyczerpanie oznacza dla niej śmierć; ich obecność jest warunkiem zapewniającym narodziny i wzrost istot żywych, a brak choćby jednego z tych elementów, prowadzi do upadku biologicznego<sup>5</sup>. Echa tej właśnie teorii spotykamy w zachowanych fragmentarycznie pismach presokratyków greckich<sup>6</sup>.

Tak więc dla Talesa (VII/VI w.) „pokarmem wszystkich rzeczy jest wilgoć” (11,A 12), a „ciepło żyje dzięki wilgoci” (A 13)<sup>7</sup>. Dla Anaksymandra (610-540) „wszystkie byty żyjące wywodzą się z wilgoci, która ulatnia się ze słońca” (12,A 11, 6)<sup>8</sup>. Hippon z Samos (V w.), który traktował wodę jako principium i jako duszę” (38,A 10), twierdził, że „starzy się wysuszają” (A 11)<sup>9</sup>. Dla Parmenidesa z Elei (VI/V w.) „starość powstaje ze zmniejszania się ciepła” (28,A 46a). Dla Empedoklesa z Akragas (490-430) ciepło ma związek ze wzrastaniem (31,A 77), a oziębianie ze snem i śmiercią (A 85). Podobnie ciepło miało szczególnie związek z rodzeniem nowego życia dla Filolaosa z Krotony (44,A 27), dla pitagorejczyków<sup>10</sup>, dla Diogenesa z Apolonii (64,A 28 i A 24) i Demokryta (68,A 117 i B 5)<sup>11</sup>, a wcześniej dla Heraklita (VI/V w.) „dla dusz to przyjemność lub śmierć stać się wilgotnymi” (B 77a), a „dusza sucha jest najmądrzejsza i najlepsza” (B 118)<sup>12</sup>.

Teorię o cieple, i wilgoci przejął również niemal w całości i uczynił podstawą swego systemu leczenia twórca medycyny Hipokrates z Kos (460-367) i dzielący jego metodologię późniejsi uczniowie-hipokratycy (od 2. poł. V do końca IV w. prz. Chr.), których pisma (w liczbie ok. 56) pod imieniem mistrza tworzą tzw. *Corpus Hippocraticum*<sup>13</sup>. Nie ma wśród nich niestety, żad-

<sup>5</sup> Por. G.E.R. Lloyd, *The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy*, „Journal of Hellenic Studies” 84 (1964) 92-106; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 447-481.

<sup>6</sup> Por. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 451.

<sup>7</sup> Por. H. Diels, *Die Fragmente der Sokratiker*, Berlin 1912, 9, 2; Aristoteles, *Metaphysica* I 3, 983 b 17, tłum. W. Heinrich: *Zarys historii filozofii*, I/1, Poznań 1925, 18: „Tales mówi, że początkiem wszystkiego jest woda... widział on, że pokarm wszystkich istot jest wilgotny i że samo ciepło powstaje z wilgoci i nią żyje, a to, z czego wszystko powstaje, jest jego początkiem..., a także fakt, że zarodki wszystkich istot mają wilgotną naturę, woda zaś jest u wszystkich rzeczy wilgotnych początkiem tej natury”.

<sup>8</sup> Por. Hippolytus, *Refutatio* I 6, 1-7, Diels 13, 4-3, tłum. Heinrich, s. 20: „Anaksymander Milezyjczyk uważał... że istoty żyjące powstają z wilgoci wyparowanej przez słońce”.

<sup>9</sup> Por. Simplicius, *In Aristotelis physicomum libros commentaria* 23, 71, Diels 9, 14, tłum. Heinrich, s. 18-19: „Tales syn Eksamyasta i Hippon mówią, że początkiem wszystkiego jest woda, naprowadzeni na to obserwacją zjawisk, albowiem to, co ciepłe, żyje wilgocią, a co umarłe, wysycha, zarodki zaś wszystkiego są mokre, a wszelki pokarm soczysty”.

<sup>10</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vita philosophorum* VIII 28, tłum. W. Olszewski: *Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, 483.

<sup>11</sup> Por. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 451.

<sup>12</sup> Por. tłum. Heinrich, s. 37; zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty, nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, 216 i 320.

<sup>13</sup> Por. ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. I-IX, Paris 1839 (ristamp. Amsterdam

nej medycznej monografii o starości, choć nie brakuje w nich wielu uwag na jej temat, które niewątpliwie tworzą załączki przyszłej geriatrici. Starość opisywana jest w nich często już nie tylko w terminologii antropologicznej, ale również biologicznej i terapeutycznej<sup>14</sup>. Rozpoczynała się ona w nich ogólnie ok. 60. roku życia, choć zwolennicy szeroko rozpowszechnionej teorii hebdomadycznej, poświadczanej już przez Solona, a utrwalonej w przypisywanym Hipokratesowi traktacie Περί ἑβδομάδων, dzielącej życie człowieka na 10 okresów po 7 lat, precyzowali, że zajmuje ona dwa ostatnie: wiek πρεσβύτης (lata 49-56) i wiek γέρων (lata od 56 roku)<sup>15</sup>. Główną tezę hipokratyków była teoria antropologiczna o cieple wrodzonym (ἔμφυτον θερμόν) jako istotnym faktorem życia każdej istoty żywej (ζῶον), napędowym elementem w procesie morfogenetycznym z siedzibą w sercu. Ciepło i zimno, wilgotność i suchość, mieszając się z sobą określały też zdrowie i chorobę każdej istoty żywej, będąc również odpowiedzialne za jej urodzenie, wzrost i proces starzenia się. To ostatnie było w konsekwencji naturalnym procesem oziębiania się i wysuszania organizmu. Według Hipokratesa każda istota żywa w dniu swych narodzin otrzymuje największą porcję ciepła i wilgoci, a w ostatnim ma ich już najmniej, ponieważ na początku mają miejsce największe metaboliczne procesy wzrastania, które przy końcu wygasają<sup>16</sup>. W związku z tym ludzie starzy, w przeciwieństwie do jeszcze rosnących, mają już mało wrodzonego ciepła i wilgoci, w konsekwencji czego potrzebują już mniej pokarmu, a w wypadku choroby mają też już mniej gwałtowną gorączkę<sup>17</sup>; łatwiej też znoszą głód, w przeciwieństwie do młodych<sup>18</sup>, bo przy jedzeniu należy też uwzględnić wiek<sup>19</sup>. Przy tej okazji hipokratycy przypominają, co organizmowi żywemu,

---

1973); tu posługuję się nowszym wydaniem: ed. W.H.S. Jones: Hippocrates, *Works*, vol. I-IV, Cambridge Mass. – London 1957-1959, Loeb. Pod imieniem Hipokratesa ujęte są tu też pisma hipokratyków.

<sup>14</sup> Por. S. Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, w: *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque Internationale Hippocratique* (Lausanne, 21-26 IX 1981), ed. F. Lasserre – P. Mudry, Genève 1983, 85-95; A. Debru, *Médecin et malade dans la Collection Hippocratique: interrogatoire ou dialogue?*, w: *Médecine antique*, ed. P. Demont, Amiens 1991, 35-50; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 452-469.

<sup>15</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 144, 4-6; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 456; Gnlika, *Greisenalter*, s. 997-998.

<sup>16</sup> Por. Hippocrates, *De natura hominis* 7 i 12.

<sup>17</sup> Por. Hippocrates, *Aphorismi* I 14, ed. Jones IV 104, tłum. H. Łuczkiewicz, Warszawa 1864, 16: „Kto rośnie, ten ma największy zapas ciepła wrodzonego, najwięcej zatem potrzebuje pokarmu... Starzec przeciwnie, posiada mało ciepła, z którego też powodu mało potrzebuje pokarmu, a zbytek umarza go. Dla tej też przyczyny gorączka u starca nie jest gwałtowna, albowiem chłodnym jest jego ciało”.

<sup>18</sup> Por. tamże I 13, ed. Jones IV 104, Łuczkiewicz, s. 16: „Głód najłatwiej znoszą starcy, a po nich osoby średniego wieku; ; trudniej zniesie go młodzieniec, najtrudniej zaś dziecko”.

<sup>19</sup> Por. tamże I 15, ed. Jones IV 104-110, Łuczkiewicz, s. 17: „Kiedy bowiem posiadamy najwięcej ciepła wrodzonego, najwięcej tym samym potrzebujemy pokarmów. Okres wieku i atleci wskazują na to prawidłowo”.



zwłaszcza choremu, daje ciepło – ułatwia gojenie się ran i znoszenie bólu, zmiękcza skórę, uśmierza dreszcze, skurcze i ociężałość głowy, a w ogóle „ciepło sprzyja i sprawia przesilenie choroby, gdy przeciwnie – zimno raz i przynosi zgubę”<sup>20</sup>.

Wspominaliśmy wyżej, że od ilości i układu ciepła i wilgoci w organizmie zależało według hipokratyków jego zdrowie lub choroba. Obok tego przyjmowali, że źródłem powstawania chorób było też wadliwe połączenie się czterech istniejących w organizmie cieczy – krwi, śluzu oraz czarnej i żółtej żółci (*sanguis, mucus, atra et flava bilis*), wywoływane przez wpływy zewnętrzne (powietrze, bagna, klimat, pory roku) lub wewnętrzne (najczęściej dietetyczne) czy endemiczne (których siłami przyrody nie można wytłumaczyć). U nich też spotykamy najstarszy, przypisywany Hipokratesowi, katalog chorób i dolegliwości wieku starczego:

„Starcy ulegają dusznościom, katarom, nieżytom oskrzeli, trudnościami w oddawaniu moczu, cierpieniom stawów, chorobom nerek, zawrotom głowy, apopleksjom, cherlactwu, ogólnej świerzbiance ciała, bezsenności, śluzotokom oczu, nosa i jelit, osłabieniu wzroku, chorobom zaćmy i osłabieniu słuchu”<sup>21</sup>.

Zauważają też przy tym, że „choroby nerek i pęcherza moczowego trudno się leczą u starców”<sup>22</sup>, a występująca u nich czkawka, po nieuzasadnionym oczyszczeniu jest niezbyt dobrze rokującym objawem<sup>23</sup>, że kto w młodości nie miał kłopotów ze stolcem, będzie je miał w starości, i na odwrót<sup>24</sup>, wyróżniając zaś w przebiegu choroby trzy stadia – okres surowizny (*ἀπεφία – cruditas*), okres wrzenia (*πέφικς – coctio*) i okres przesilenia (*κρίσις*) ostrzegają, że chrypka i nieżyt nosowy u ludzi starszych nie osiągają drugiego okresu<sup>25</sup>, gdy natomiast pojawi się nagły ból ucha z przeciągłą i silną gorączką, co w następstwie wywołuje często w uchu ropienie, to u osób młodszych powoduje on szybki

<sup>20</sup> Por. tamże V 22, ed. Jones IV 162, Łuczkiwicz, s. 54.

<sup>21</sup> Tamże III 31, ed. Jones IV 132-134: „Τοῖσι δὲ πρεσβύτησι, δύσπνοιαι, κατάρροαι Βηχῶδες, στραγγουρίαι, δυσουρίαι, ἄρθρων πόνοι, νεφρίτιδες, ἱλιγγοί, ἀποπληξίαι, κοιλίης καὶ ὀφθαλμῶν καὶ ῥινῶν ὑγρότητες, ἀμβλυωπία, γλαυκώσιες, βαρυηκοΐαι”; Łuczkiwicz s. 35; zob. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 465-466, nn. 79-80.

<sup>22</sup> Hippocrates, *Aphorismi* VI 6, ed. Jones IV 180: „τὰ νεφριτικὰ καὶ τὰ κατὰ τὴν κύστιν”, Łuczkiwicz, s. 66.

<sup>23</sup> Por. tamże VII 40, ed. Jones IV 202, Łuczkiwicz, s. 80: „Czkawka występująca u starców, którzy przebyli czyszczenie stolcowe, nie jest dobrym znakiem”.

<sup>24</sup> Por. tamże II 20, ed. Jones IV 112, Łuczkiwicz, s. 21: „Kto w młodości miewa stolce wolne, ten w miarę starości będzie miał twarde; kto przeciwnie w młodości doświadcza zatwardzenia, ten w miarę starości ulegnie rozvolnieniom stolca”; tamże II 53, ed. Jones IV 120, Łuczkiwicz, s. 27: „Kto miewa stolce wolne, ma się w młodym wieku lepiej, niż ów, co ma zaparte; wszelako gorzej się ma na starość, albowiem z wiekiem stolce najczęściej stają się zaparte”.

<sup>25</sup> Por. tamże II 40, ed. Jones IV 118, Łuczkiwicz, s. 25: „Chrypka i nieżyt nosowy u zgrzybiałych starców nie osiąga okresu wrzenia”; zob. L. Bourgey, *Observation et experience chez les medecins de la Collection Hippocratique*, Paris 1953, 238.

zgon, u starszych zaś opóźnia go, tym bardziej, że nierzadko jest on powrotem choroby<sup>26</sup>. Informują przy tym, że osoby starsze chorują rzadziej, ale dłużej, nawet do końca życia<sup>27</sup>. Najzdrowszą dla nich porą roku jest lato i początek jesieni<sup>28</sup>, na wiosnę bowiem, zwłaszcza suchą i przy północnych wiatrach, wnet ulegają śmiertelnym nieżydom<sup>29</sup>, w zimie zaś narażone są na ciągłe gorączki wywoływane przez zaziębienia i częste zaparcia<sup>30</sup>; na ich zdrowie wpływa też okolica: tak na przykład w północnej zimnej Scytii wiele osób po 50. roku życia ulega często częściowemu porażeniu<sup>31</sup>. Zwracali też uwagę na fizyczną sylwetkę osób starszych: wysoka i smukła budowa ciała na starość bywa niewygodna i szkodliwsza od niskiej<sup>32</sup>; starzy też, choć niekiedy są słabi, jako doświadczeni i nawykli do pracy, łatwiej i lepiej ją wykonują niż młodzi i silni<sup>33</sup>.

Oto kilkanaście rozrzuconych i niespójnych uwag Hipokratesa i jego bezpośrednich uczniów – hipokratyków na temat starości, jej objawów oraz rokowań i leczenia jej dolegliwości. Opierając się na wcześniejszej teorii wrodzonego ciepła i wilgoci uważali, że jej leczenie polega przede wszystkim na ich regulowaniu w organizmie człowieka<sup>34</sup>.

Do upowszechnienia poglądów hipokratyków przyczynił się później w dużej mierze Arystoteles (384-322), który prezentując w swych pismach biologiczno-fizjologiczną stronę człowieka nie tylko w pełni podzielał i filozoficznie pod-

<sup>26</sup> Por. Hippocrates, *Prognostica* III 15-15, ed. Jones II 12, Łuczkiewicz, s. 122: „Nagły ból ucha z przeciągłą i silną gorączką, jest niebezpieczny: grozi on bowiem majaczeniem i śmiercią chorego... choroba ta u młodszych osób sprowadza zgon już siódmego dnia, a nawet wcześniej, u starszych zaś daleko później, gdyż u tych ani gorączka ani majaczenie nie objawiają się zaraz, dla której to przyczyny szybciej wywiązuje się w uchu ropienie. Osoby podeszłego wieku umierają też po większej części wskutek występujących powrotów choroby, gdy tymczasem młodszy giną wcześniej, zanim wystąpi ropienie w uchu”.

<sup>27</sup> Por. Hippocrates, *Aphorismi* II 39, ed. Jones IV 118, Łuczkiewicz, s. 25: „Starzy chorują na ogół mniej niż młodzi; gdy jednak ulegną chorobie, nie pozbywają się jej zazwyczaj aż do końca życia”; tenże, *De morbis* I 22, ed. Jones I 178-180.

<sup>28</sup> Por. Hippocrates, *Aphorismi* III 18, ed. Jones IV 128, Łuczkiewicz, s. 32: „co do pór roku... młodzieży najlepiej służy wiosna i początek lata, starcom – lato i początek jesieni”.

<sup>29</sup> Por. tamże III 12, ed. Jones IV 124, Łuczkiewicz s. 31: „Kiedy po łagodnej zimie nastąpi sucha przy północnych wiatrach wiosna... starcy w krótkim czasie ulegają zabójczym nieżydom”.

<sup>30</sup> Por. Hippocrates, *De aere, aquis et locis* 7, ed. Jones I 84, tłum. H. Łuczkiewicz: *Dwie księgi Hipokratesa: O powietrzu, wodach i okolicach i O lecniectwie pierwotnym*, Warszawa 1890, 23: „W zimie... starsi zapadają na gorączki palające z powodu zapartych stolców”.

<sup>31</sup> Por. tamże 3, ed. Jones I 76, Łuczkiewicz, s. 14: „Po pięćdziesiątym roku życia ulegają tamtejsi mieszkańcy częściowemu porażeniu w następstwie spływającej z głowy cieczy, gdy głowa nagle od słońca rozgrzana lub silnie oziębiona zostanie”.

<sup>32</sup> Por. Hippocrates, *Aphorismi* II 54, ed. Jones IV 120, Łuczkiewicz, s. 27: „Wysmukła budowa ciała czyni człowieka w młodości swobodnym i nieszpetynym; na starość zaś staje się niewygodną i szkodliwszą od niskiej”.

<sup>33</sup> Por. tamże II 49, ed. Jones IV 120, Łuczkiewicz, s. 26: „Kto nawykł do pewnej pracy, skutecznie ją łatwiej, chociaż jest stary i słaby, aniżeli młody i silny, gdy do niej nie był przyzwyczajony”.

<sup>34</sup> Por. Hippocrates, *De prisca medicina* 13-16, 18, 22, 24, ed. Jones I 34-63, Łuczkiewicz, s. 100-129.

budował teorię o wrodzonym cieple i wilgoci, uważając, że starość zasadza się przede wszystkim na wyziębieniu i wysuszeniu żywego organizmu, ale nawet napisał związane z tym tematem dwa małe traktaty: *O młodości i starości* (Περὶ νεότητος καὶ γήρως) oraz *O długości i krótkości życia* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος)<sup>35</sup>. Przyjmując zaś teorię o cieple wrodzonym (σύμφυτον), które nazywał też „cieplem naturalnym” (φυσικὸν) z siedzibą w sercu, otrzymywanym wraz z naturą<sup>36</sup>, które nie tylko ogrzewa organizm, ale również zapewnia mu wzrost i trawienie oraz jest nieodzownym gwarantem życia, a jego całkowite wyczerpanie lub zniszczenie oznacza zawsze śmierć, przyczyną zaś zmniejszania się ciepła wrodzonego jest ciągle wyczerpywanie się elementu wilgotnego, którym się żywi ciepło<sup>37</sup>. Od ilości i jakości tego ciepła i wilgoci w organizmie zależy również długość życia: dlatego też należy się starać, by ta wilgoć w nim nie wysychała, była w nim nie tylko obfita, ale także ciepła. Stagiryta zaznaczał ponadto, że osobniki płci męskiej szybciej się starzeją, jeśli oddają się ciężkiej pracy, która wysusza, lub jeśli są zbyt lubieżne, bo się wysuszają przez wydalenie nasienia; one też żyją dłużej, niż płeć żeńska, bo są od niej istotami gorętszymi<sup>38</sup>. Podobnie embrion żeński, dopóki jest w łonie matki,

<sup>35</sup> Por. Aristoteles, *De iuventute et senectute* 467b-470b, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, BKF 95, Warszawa 1971, 114-123; *De longitudine et brevitae vitae* 464b-467b, tamże, s. 102-111; wiele na ten temat pisał również w traktacie *De generatione animalium* 715a-789b, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, BKF 130, Warszawa 1979.

<sup>36</sup> Por. Aristoteles, *De generatione animalium* 737a 6-7; *De partibus animalium* 650a 14.

<sup>37</sup> Por. Aristoteles, *De iuventute et senectute* 4-6, 469b, Siwek, s. 120-121: „Wszystkie części zwierząt [= istot żywych = ζῶα] i całe ich ciało posiadają z natury ciepło wrodzone. Dlatego, dopóki żyją, są z całą oczywistością ciepłe; lecz jako zmarłe i pozbawione życia, mają własności wręcz przeciwne. Przeto w zwierzętach posiadających krew zasada tego ciepła musi się koniecznie znajdować w sercu, a u zwierząt pozbawionych krwi w organie analogicznym. Chociaż bowiem wszystkie [części ciała] za pomocą ciepła wrodzonego przyrządzają i trawią pokarm, najważniejszą rolę odgrywa w tym względzie [organ] główny – serce. Dlatego chociażby inne części oziębły, życie trwa nadal; lecz gdy ta część [wyziębnie], zwierzę bezwzględnie ginie; ponieważ do tego miejsca jest przywiązana zasada ciepła dla wszystkich [innych części] i zasada duszy, która poniekąd płonie w tych częściach, tj. w sercu zwierząt krwistych i w organie analogicznym zwierząt bezkrwistych. Stąd też życie i zachowanie tego ciepła z konieczności istnieją równocześnie; a to, co zwiemy śmiercią, jest zniszczeniem tego ciepła... Wyczerpaniem zwiemy zniszczenie [ognia], pochodzące od niego samego; wygaśnięciem zaś zniszczenie [ognia] mające swe źródło w przeciwieństwach. Pierwsze pochodzi od starości, drugie zaś od przemocy. Lecz w rzeczywistości jedno i drugie jest skutkiem tej samej przyczyny. Gdy mianowicie brakuje pożywienia i ciepło nie jest więcej w stanie go wchłaniać, ogień ginie. Z chwilą bowiem, gdy [element] przeciwny zatrzymuje trawienie, nie pozwala ogniu się żywić... Każde jestestwo żywe posiada duszę. Lecz ona, jak mówiliśmy, nie istnieje bez ciepła wrodzonego”.

<sup>38</sup> Por. Aristoteles, *De longitudine et brevitae vitae* 5, 466a-b, tłum. P. Siwek, s. 107-108: „Musimy dobrze zrozumieć, że zwierzę jest z natury swej wilgotne i ciepłe, i że życie nosi te same cechy; przeciwnie, starość jest sucha i zimna podobnie jak trup; jasno to widać [z doświadczenia]. Lecz na materię ciał w takich jestestwach składają się elementy ciepły i zimny, suchy i wilgotny. Z konieczności zatem jestestwa, które się starzeją, wysychają. Dlatego należy [się starać], by element wilgotny nie wysychał szybko [...] . Z drugiej strony element wilgotny nie powinien być w małej

rozwija się wolniej niż męski, gdy jednak znajdzie się poza nim, szybciej dojrzewa i starzeje się, bo jest słabszy<sup>39</sup>. A w ogóle „istoty żywe zbyt tłuste szybko się starzeją; mają bowiem niewielki zapas krwi, bo ta zużywa się na tworzenie tłuszczu, przez co zmierzają do swojej zguby”<sup>40</sup>.

Oprócz powyższych uwag na temat starości, związanych głównie z teorią o wrodzonym cieple i wilgoci, Arystoteles wymienia też szereg jej dolegliwości, jak: osłabienie zdolności seksualnych, a nawet fizjologiczna aspermia<sup>41</sup>, osłabienie wzroku spowodowane stwardnieniem i pomarszczeniem się rogówki<sup>42</sup>, ciemniejsze zabarwienie skóry spowodowane wysychaniem krwi u osób

ilości [w zwierzętach]; bo co jest w małej ilości, łatwo wysycha [...]. Jestestwa większe posiadają więcej elementu wilgotnego. Jednak nie dla tej jedynie przyczyny żyją one dłużej. Dwie przyczyny na to się składają: ilość i jakość; konsekwentnie element wilgotny musi być nie tylko obfity, lecz także ciepły, by nie marznął łatwo i wysychał. Dla tej to właśnie przyczyny człowiek dłużej żyje niż niektóre [zwierzęta] większe [od niego]. Zwierzęta bowiem, których element wilgotny jest mniej obfity, dłużej jednak żyją, jeżeli jego jakość przewyższa proporcjonalnie brak ze strony jego ilości [...]. Toteż [zwierzęta] lubieżne i te, które obfitują w nasiona, szybko się starzeją. W rzeczy samej nasienie jest produktem wydzielniczym, a gdy odchodzi [od organizmu] wysusza go [...]. To samo należy powiedzieć o tych osobnikach płci męskiej, którzy oddają się ciężkiej pracy – dzięki niej prędzej się starzeją; praca bowiem wysusza, a starość jest właśnie suchą. Jednak można powiedzieć, że z natury i z ogólnej reguły płeć męska żyje dłużej niż płeć żeńska, a to dlatego, że osobnik płci męskiej jest zwierzęciem gorętszym od osobnika płci żeńskiej”.

<sup>39</sup> Por. Arystoteles, *De generatione animalium* IV 6, 775a, Siwek, s. 199-200: „Embriony żeńskie nie rozwijają się w matkach w taki sam sposób jak embriony męskie. Bo w łonie matki embrionowi żeńskiemu potrzeba dłuższego czasu niż embrionowi męskiemu do tego, by się rozwinął. Lecz gdy wyjdzie już na światło dzienne, wszystko następuje w nim szybciej: dojrzewanie płciowe, wiek dojrzalszy i starość, bo kobiety są z natury słabsze i zimniejsze. Toteż należy uważać kobiecość za rodzaj naturalnej deformacji. Dopóki embrion żeński jest wewnątrz matki, różnicowanie jego części dokonuje się wolno z powodu jego zimna (bo rozwój jest rodzajem gotowania, którego dokonuje ciepło; jeśli rzecz jest cieplejsza, jej gotowanie odbywa się łatwiej). Przeciwnie zaś, gdy <embrion kobiecy> znajdzie się poza matką, zbliża się szybko do kresu swojego rozwoju i do starości, ponieważ jest słaby”.

<sup>40</sup> Arystoteles, *De partibus animalium* 5, 651b, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O częściach zwierząt*, BKF 124, Warszawa 1977, 44.

<sup>41</sup> Por. Arystoteles, *De generatione animalium* I 18, 725b, Siwek, s. 40: „Dodajmy mimochodem, że nasienia nie ma we wczesnej młodości, w starości i w okresie choroby; w tym ostatnim przypadku nie ma go z powodu osłabienia organizmu; w starości dlatego, że organizm nie jest w stanie przegotować dostatecznej ilości pokarmu; w młodości wreszcie z powodu procesu rośnięcia, bo cały zapas pokarmu jest od razu zużyty”.

<sup>42</sup> Por. Arystoteles, *Problemata* XXXI 14, 958b i 25, 959b, tłum. L. Regner: Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, BKF 136, Warszawa 1980, 336 i 339: „Suchość powoduje stwardnienie całej skóry, także żrenicy. Dlatego również starcy nie mają wzroku bystrego. U starych bowiem rogówka jest stwardniała i pomarszczona, wobec czego wzrok jest przyćmiony [...]. Krótkowidz i starzec obaj są dotknięci pewnym osłabieniem wzroku [...], albowiem człowiek stary nie jest władny ujrzeć jakiś przedmiot”; Arystoteles, *De anima* I 4, 408b, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O duszy*, BKF 96, Warszawa 1972, 23-24: „Gdyby starzec otrzymał dobre oko, widziałby również dobrze jak młodzieniec. Z czego wynika, że starość pochodzi nie od jakiejś ułomności duszy, lecz podmiotu, w którym ona przebywa”.

starszych<sup>43</sup>, starczy marazm, melancholia i zniechęcenie do życia<sup>44</sup>, twardość i ziemistość włosów, które szczególnie bujnie rosną w chorobie i starości<sup>45</sup>, siwizna włosów, która jednak nie pochodzi tym razem z wysychania wilgoci w organizmie, ale z braku jej gotowania się oraz gnicia<sup>46</sup>, zagęszczenie brwi<sup>47</sup>, a także łysina (φυλακρότης), spowodowana niedostatecznością ciepłej wilgoci w głowie<sup>48</sup>, która jednak, zdaniem Arystotelesa, „nie osiąga człowieka zanim zaczął oddawać się czynnościom płciowym. Stąd też ani dziecko, ani kobieta, ani eunuch nigdy nie łysieje”<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Por. Arystoteles, *Problemata* XXXVIII 8, 967b, Regner, s. 368: „Ludzie starzejący się przyjmują ciemniejsze zabarwienie skóry [...]. Starość i psucie się są czymś jednym. Skoro krew, która wysycha, robi się ciemniejsza, przeto starsi słusznie powinni mieć zabarwienie skóry ciemniejsze”.

<sup>44</sup> Por. Arystoteles, *Problemata* XXX 1, 955a, Regner, s. 322-323: „Starość bowiem jest beznadziejna, młodość natomiast pełna nadziei [...] młodzi jednak wieszają się częściej niż starcy. Starość bowiem osłabia gorąco, przy czym u nich jest to zjawisko naturalne i gorąco zanika samo przez się. Wielu zaś tych, u których gorąco wygasło nagle, sami zadają sobie śmierć [...]. Chłopcy również są w nastroju radośniejszym, starcy natomiast są bardziej zniechęceni, tamci bowiem są gorący, ci zaś chłodni: starość bowiem jest pewnym ochłodzeniem”.

<sup>45</sup> Por. Arystoteles, *De generatione animalium* 16, 745a, Siwek, s. 103: „Włosy w szczególności rosną w czasie chorób lub wtedy, gdy organizmy się starzeją i podupadają. A to dlatego, że w starości i chorobach mniej pożywienia się zużywa”; tamże V 4, 782b-785b, Siwek, s. 224-225: „Zwierzęta, które zawierają wielką ilość wilgoci, mają włosy proste, bo w ich włosach przesuwa się wilgoć nieprzerwanym strumieniem, a nie kropła za kropłą [...]. W miarę bowiem jak ciepło jest wypierane, wilgoć się ulatnia, a włosy wraz ze skórą stają się ziemiste i twarde [...] włosy twardnieją w miarę, jak w latach postępują ci, którzy je mają [...]. Z wiekiem bowiem skóra twardnieje i grubieje wskutek jej wysychania, a starość, jak wskazuje na to etymologia tego słowa, jest czymś ziemistym przez to, że straciła ciepło, a z nią wilgoć”.

<sup>46</sup> Por. Arystoteles, *Historia animalium* III 11, 518a, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *Zoologia*, BKF 145, Warszawa 1982, 99: „Włosy zmieniają kolor w miarę, jak osobniki się starzeją: u człowieka bieleją [...] choć w bardzo wielu wypadkach siwizny włosy stają się białe. Fakt ten jasno wskazuje, że biały kolor włosów nie pochodzi od wyschnięcia – przeciwnie niż niektórzy utrzymują – bo nic nie zaczyna rosnąć, gdy jest w stanie suchym”; *De generatione animalium* V 4-5, 784b, Siwek, s. 228 i 231: „U wszystkich ludzi, których włosy mają z natury mało ciepła, a wilgoć, która wchodzi, jest zbyt obfita, ciepło własne nie jest w stanie dokonać gotowania i włosy zaczynają gnić pod wpływem ciepła obecnego w otoczeniu. Wszelkie gnicie pochodzi od ciepła, lecz nie od ciepła wrodzonego [...]. Siwizna jest wynikiem szczególnego rodzaju gnicia, a nie jak niektórzy sądzą, procesem wysuszenia [...]. Siwizna nie jest formą wysuszenia, a włos nie bieleje w taki sam sposób, w jaki usycha trawa”.

<sup>47</sup> Por. Arystoteles, *Historia animalium* III 11, 518a, Siwek, s. 100: „W miarę, jak się niektórzy starzeją, ich brwi stają się tak gęste, że trzeba je obcinać. Pochodzi to stąd, że brwi znajdują się w miejscu, w którym schodzą się kości; otóż w starości te kości się rozsuwają i przepuszczają więcej wilgoci”.

<sup>48</sup> Por. Arystoteles, *De generatione animalium* V 3, 783b, Siwek, s. 225-226: „Łysina występuje u ludzi wyraźniej niż u jakichkolwiek innych zwierząt. Lecz i ona jest zjawiskiem ogólnym [...]. Przyczyną tego zjawiska jest niedostateczność wilgoci ciepłej, a własność tę posiada w najwyższym stopniu wilgoć tłusta [...]. Nikt nie zaczyna łysieć, nim nie zazna stosunków płciowych. Wtedy także więcej łysieją ci, którzy są z natury do tego skłonniejsi [...]. Kobiety nie łysieją, bo ich natura zbliża się do natury dzieci [...]. Także eunuch nie łysieje, bo zmienił się w kobietę”.

<sup>49</sup> Arystoteles, *Historia animalium* III 11, 518a, Siwek, s. 99-100.



Celowo przedstawiliśmy szerzej poglądy Arystotelesa z konkretnymi jego wypowiedziami na temat starości, bo zawiera się w nich wiele medycznych skądinąd nieznanych myśli współczesnych mu hipokratyków, a osoba wielkiego filozofa przyczyniła się do ich upowszechnienia i oddziaływania. Poglądy te podzielali powszechnie, a nierzadko je w oparciu o własną praktykę poszerzali, również późniejsi przedchrześcijańscy hipokratycy, bazując nadal na starej teorii o wrodzonym cieple i wilgoci w organizmie oraz na metodzie mistrza przyjmującej za podstawę leczenia obserwację objawów dolegliwości, a później ich interpretację i wyciąganie terapeutycznych wniosków<sup>50</sup>. W odniesieniu do starości dostrzegali coraz więcej odmiennych jej przejawów i dolegliwości u płci – żeńskiej i męskiej. Najpierw za swym mistrzem przyjmowali, że kobiety stare są bardziej wysuszone niż młode, bo mają też mniej krwi<sup>51</sup>. Podstawowym przejawem ich starości jest zanik zdolności rozrodczych wyrażający się m.in. w zaniku miesiączki, zwiotczeniu piersi i narządów rodnych, częstym owrzodzeniu macicy i w ogóle dysfunkcji łona<sup>52</sup>. Starzeją się szybciej niż mężczyźni z powodu słabości swego ciała i sposobu życia, a teoretyczne uzasadnienie tego procesu odnajdywano w pojęciu starości jako wyziębianiu i wysuszaniu organizmu. One też z natury są zimniejsze od mężczyzn, co zauważał również Arystoteles, stosują mniej rozgrzewającą dietę, a tracą też wiele ciepła przez menstruację<sup>53</sup>. Również jednak i mężczyźni mają swoje starcze dolegliwości, m.in. urogenitalne związane z oziębianiem się organizmu, jak brak erekcji czy aspermia fizjologiczna<sup>54</sup>, czy też kłopoty z oddawaniem moczu, związane z niewydolnością nerek<sup>55</sup>. Wśród innych dolegliwości dotyczących już obu płci, wymienianych w pismach *Corpus Hippocraticum*, były różnego rodzaju

<sup>50</sup> Por. W.D. Smith, *The genuine Hippocrates and his theory of therapy*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*. *Atti del IX<sup>o</sup> Colloquio Internazionale Hippocratico* (Pisa, 25-29 IX 1996), ed. I. Garofalo, Firenze 1999, 107-118; J. Barański, *Hipokratesa koncepcje sztuki leczenia*, „*Nauki Humanistyczne*” 6 (2001) 97-102.

<sup>51</sup> Por. Hippocrates, *De mulierum affectibus* II 111, ed. Littré VIII 238: „Stare kobiety są bardziej suche i uboższe w krew”; *De natura muliebri* 1, Littré VII 312; *Aphorismi* II 53, ed. Littré IV 484; P. Manuli, *Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ipocratici dell'antica ginecologia greca*, w: *Hippocratica*, ed. M.D. Grmek, Paris 1980, 393-408; też, *Donne mascoline, femmine sterili, virgini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, w: *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, ed. S. Campese – P. Manuli – G. Sissa, Torino 1983, 149-192; H. King, *Hippocrates' woman: reading the female body in ancient Greece*, London 1998; V.P. Comiti, *Variations de la thérapeutique en fonction du sexe du patient dans la Collection Hippocratique*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*, s. 125-137.

<sup>52</sup> Por. Hippocrates, *De mulierum affectibus* I 63; II 110; II 127; II 137; *De natura muliebri* 3; G. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 463-464.

<sup>53</sup> Por. Hippocrates, *De septimestri partu* 9; *De alimento* I 33; *Prorrhethicon* II 41; *De diaeta* I 25, 1.

<sup>54</sup> Por. Hippocrates, *Prorrhethicon* II 41; *De diaeta* I 25, 1.

<sup>55</sup> Por. Hippocrates, *Coa praesapia* 578, Littré V 718; Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 89 i 93.



starcze atrofie mięśniowe<sup>56</sup> i reumatyzmy<sup>57</sup> wynikające z wyzębienia się i wysuszenia organizmu, częsta i nieuleczalna w starości podagra<sup>58</sup>, różnego rodzaju wrzody i zwyrodnienia<sup>59</sup>, biegunki<sup>60</sup>, nieodłączne od starości epilepsje<sup>61</sup>, czy bóle lub zawroty głowy<sup>62</sup>.

Na zmniejszenie powyższych dolegliwości wieku starczego również późniejsi przedchrześcijańscy hipokratycy proponowali odpowiednią terapię, która skupiała się głównie na dwóch dziedzinach – odpowiedniej diecie alimentarnej oraz ćwiczeniach fizycznych, obejmujących różnego rodzaju masaże. Nic też dziwnego, że spod pióra ówczesnych hipokratyków wyszło szereg poradników dotyczących zdrowej diety, a i samemu Hipokratesowi przypisano ich kilka<sup>63</sup>. Zalecały one ogólnie, by ludzie starsi (πρεσβύτεροι) odpowiednio się odżywiali, stosując raczej dietę suchą, która by ich rozgrzewała i przeciwdziałała wyzębieniu organizmu oraz przywracała w nim równowagę<sup>64</sup>. Starano się też w nich wypracować pojęcie tzw. „potrzeby żywnościowej”, odpowiadającej danemu wiekowi: „Odpowiednią porcją żywności dla osób starszych jest taka, która by utrzymywała ich przy życiu”<sup>65</sup>, a pokarm dla nich winien być tak przygotowany, by nie wywoływał u nich zaburzeń trawiennych<sup>66</sup>. Drugim zasadniczym terapeutycznym środkiem na starość, zalecanym przez hipokratyków, łagodzącym jej dolegliwości oraz zapewniającym względnie sprawne i spokojne życie, były, jak wspominaliśmy, ruch i różnego rodzaju ćwiczenia fizyczne, bo tylko one i aktywne używanie poszczególnych części ciała, mogą zapewnić, nawet w starości, należytą sprawność<sup>67</sup>. Obok tych, już wówczas, niektóre pisma

<sup>56</sup> Por. Hippocrates, *Prorrhethicon* II 39; II 40-41, Littré 68-70.

<sup>57</sup> Por. tamże II 7, Littré IX 26; Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 94; tenże, *Rheumatism and gout in the Corpus Hippocraticum*, AC 57 (1988) 89-102.

<sup>58</sup> Por. Hippocrates, *Prorrhethicon* II 7.

<sup>59</sup> Por. tamże 11, Littré IX 30.

<sup>60</sup> Por. tamże 23, Littré IX 52.

<sup>61</sup> Por. tamże 9, Littré IX 28; *De morbo sacro*, Littré VI 352-396; Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 90.

<sup>62</sup> Por. Hippocrates, *Prorrhethicon* 30, Littré IX 62; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 466.

<sup>63</sup> Por. Hippocrates, *De diaeta acutorum*, ed. Littré II 394-528; *De diaeta in morbis acutis*, ed. Littré II 224-376 lub ed. Jones II 62-125; *Vectarius*, ed. Littré IV 340-394; *De diaeta salubri*, ed. Littré VI 72-86 lub ed. Jones IV 44-59; *De diaeta I-IV*, ed. Littré VI 466-662 lub ed. Jones IV 224-447; *De alimento*, ed. Littré IX 98-120 lub ed. Jones I 333-361.

<sup>64</sup> Por. Hippocrates, *De diaeta I* 2; I 32, 4; Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 89-90; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 459, n. 52-53 i s. 467.

<sup>65</sup> Por. Hippocrates, *De alimento* 34, ed. Littré IX 110 lub ed. Jones I 354.

<sup>66</sup> Tamże 41, ed. Littré IX 112 lub ed. Jones I 356.

<sup>67</sup> Por. Hippocrates, *De articulis* 58, ed. Littré IV 249 lub ed. Jones III 334: „Wszystkie części ciała, które są po to, by je używać, jeżeli są wykorzystywane odpowiednio i przez ćwiczenia utrzymywane w aktywności, do której każda z nich jest przeznaczona, wtedy trzymają się zdrowo oraz rozwijają się i starzeją dobrze; jeśli natomiast nie są używane i pozostają w spoczynku, stają się chorowite, nie rozwijają się i szybko się starzeją”.

hipokratyków proponowały również pewne środki kosmetyczne, niwelujące, zwłaszcza u kobiet, szpetne defekty starości, jak zmarszczki<sup>68</sup> czy łysinę<sup>69</sup>.

Spośród wielu ówczesnych hipokratyków, których pisma zaginęły lub przypisano je Hipokratesowi, wypada tu wymienić przynajmniej trzech najwybitniejszych, którzy zajmowali się starością, choć ich pisma zachowały się tylko fragmentarycznie, cytowane przez innych. Należy do nich m.in. żyjący w IV wieku prz. Chr. Diokles z Karystos, jeden z najsławniejszych lekarzy starożytności, nazywany drugim lub młodszym Hipokratesem<sup>70</sup>, który pierwszy zebrał pisma swego imiennika, a później był często cytowany przez Oribazjusza, Galena, Soranusa Makrobiusza. Był zwolennikiem teorii dziesięciu 7-letnich okresów życia ludzkiego, uważając rok 70. za jego kres, a rok 60., według Soranosa, za najdalszą granicę obecności miesiączki u kobiet, czyli początek ich starości<sup>71</sup>. Ciekawe są też jego zalecenia dietetyczne dla osób starszych, zawarte w ocalałym fragmencie jego pisma *O diecie*, cytowanym przez późniejszego Oribazjusza<sup>72</sup>. Podając w nim porządek dnia, dotyczący higieny ciała, diety oraz organizacji pracy i odpoczynku wolnego człowieka, dostosowany do wieku, tak żeby zachował on zdrowie w każdym czasie, osobom starszym zalecał po zbudzeniu się rano umiarkowaną aktywność fizyczną: przed ćwiczeniami fizycznymi doradzał lekkie namaszczenie oliwą nasłonecznionych miejsc ciała oraz wizytę w łaźni; praktyka automasażu winna, jego zdaniem, zastąpić właściwą wyczerpującą przedpołudniową gimnastykę fizyczną. Po śniadaniu i sjeście doradzał dalsze lekkie masaże, namaszczenie oliwą i delikatne obmywanie ciepłą wodą, ale bez moczenia głowy, a zbyt nie obmywanie wodą zastępować raczej masażami połączonymi z nacieraniem oliwą zmieszaną z wodą (w lecie) lub winem (w zimie); doradzał także umiarkowaną aktywność seksualną, dostosowaną do wieku i kondycji fizycznej<sup>73</sup>.

Szereg uwag na temat starości spotykamy również w zachowanych fragmentach pism medycznych nieco młodszego od Dioklesa niejakiego Proksa-

<sup>68</sup> Por. Hippocrates, *De morbis mulierum* II 188, ed. Littré VIII 368.

<sup>69</sup> Por. tamże II 189, ed. Littré VIII 370.

<sup>70</sup> Por. Vindicianus, c. 2: „Diocles, sectator Hippocratis, quem Athenienses iuniorem Hippocraten vocaverunt”; Plinius, *Historia naturalis* XXVI 10: „qui secundus aetate famaue exstitit”; M. Wellmann, *Diokles von Karystos*, RE V/1, 802-812; L. Edelstein – W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, AJPh 61 (1940) 483-489 = *Ancient Medicine*, Baltimore 1967, 145-152; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 477-478, spec. n. 133.

<sup>71</sup> Por. Soranus, *Gynaecia* I 4, 20 (= fragm. 171 Wellmann), tłum. J. Lachs: *Ginekologia Soranusa z Efezu*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 28 (1901) 38: „Diokles utrzymuje, że miesiączka trwa aż do sześćdziesiątego roku, że jest najsamprzód skąpa, następnie doszedłszy do szczytu pozostaje jakiś czas w tym samym nasileniu, po czym znowu się zmniejsza, aż wreszcie całkiem zanika”; zob. D.W. Amundsen – C.J. Diers, *The age of menopause in Classical Greece and Rome*, „Human Biology” 42 (1970) 79-86, spec. 82.

<sup>72</sup> Por. Oribasius III 168nn (fragm. 141 Wellmann); zob. *Fragmenta apud Oribasium*, w: *Corpus Medicorum Graecorum* (= CMG), vol. VI 1, 1 i VI 2, 1-2; VI 6, 3.

<sup>73</sup> Por. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 478.

gorasa z Kos (ok. 300 prz. Chr.)<sup>74</sup>, autora kilku traktatów znanych nam tylko z tytułów (Περὶ νούσων, Περὶ θεραπειῶν, Αἰτία πάθη θεραπειῶν, Φυσικά) cytowanych przez Galena, Rufusa, Atenajosa i Oribazjusza, który w swojej terapii, zwłaszcza dietetycznej, podkreślał znaczenie postu oraz leczące oddziaływanie słodkiego wina i ciepłej wody, uwzględniając przy tym również pozbawiony wrodzonego ciepła starczy wiek człowieka; starość wiązał tradycyjnie z wyziębieniem i wyczerpaniem organizmu, czego objawami miały być często występujące w nim niepokonywany apetyt i krzepnięcie krwi w żyłach, występujące zwłaszcza w zimie. Ze względu na pojawiające się w tym wieku częste niebezpieczeństwo zapalenia płuc, ludzie starsi winni być w tym czasie otaczani specjalną opieką, nie należy u nich praktykować upuszczania krwi, często stosować napary z jęczmienia, a w wypadku zbytnej obfitości płynów w żyłach, unikać oczyszczania ich czarnym ciemiernikiem<sup>75</sup>.

Wreszcie dla Herofilosa z Chalcedonu, ucznia Proksagorasa, starość była trzecim stanem każdego organizmu, nie będącym ani zdrowiem, ani chorobą, ale zwykłą naturalnością<sup>76</sup>. W swoich zachowanych również tylko fragmentarycznie pismach medycznych (Περὶ σφυγμῶν, Περὶ ὀφθαλμῶν, Θεραπευτικὴ πραγμαγματεία, Διαιτητικόν) wyznawał, jak poświadcza Sekstus Empiryk<sup>77</sup>, zasadę, że mądrość i sztuka, władza i bogactwo nic nie znaczą, jeśli brakuje zdrowia. Uważany jest za twórcę teorii o pulsie: również ocenę stopnia starości wyprowadzał z jakości pulsu jako znaku diagnostycznego; puls według niego jest różny (ilość, miara, szybkość, siła, rytm) w każdym wieku (dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość) i jest cechą charakterystyczną i rozpoznawczą, z której należy wyprowadzać praktyczne wnioski o stanie zdrowia, zwłaszcza w starości, będącej wyziębieniem organizmu<sup>78</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że medycy okresu przedchrześcijańskiego, głównie hipokratycy, których pisma zachowały się w większości tylko fragmentarycznie, nie posiadali jednoznacznej oceny starości, nie poświęcili jej żadnego specjalnego traktatu medycznego, który leczyłby jej słabości, ale tylko okolicznościowo ukazywali zarówno jej walory, jak i ułomności, wskazując przy tym różnorodną jej terapię, która polegała głównie na diecie alimenternej i ruchu.

<sup>74</sup> Por. F. Steckerl, *The fragments of Proxagoras of Cos and his School*, Leiden 1958; K. Bardong, *Proxagoras von Kos*, RE XXII/2 1104-1110.

<sup>75</sup> Por. Galenus, *De naturalibus facultatibus* II 8, 182 Loeb = fragm. 18, CMG vol. V 2, 1, s. 54; zob. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 478-479.

<sup>76</sup> Por. H. von Staden, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*, Cambridge 1989; Gossen, *Herophilus von Chalkedon*, RE VIII/1 1104-1110.

<sup>77</sup> Por. Sextus Empiricus, *Adversus ethnicos* XI 50: „Ἡρόφιλος ἐν τῷ Διαιτητικῷ”.

<sup>78</sup> Pisi, *La medicina greca antica*, s. 479-480.

## II. W OKRESIE Wczesnochrześcijańskim

Bardziej nas zapewne zainteresuje problem, jak wyglądała medyczna troska o ludzi starszych w okresie wczesnochrześcijańskim – dobie Ojców Kościoła (I-VIII wiek). Oni bowiem ucząc o przykazaniu miłości bliźniego i jego praktykowaniu w stosunku do chorych i słabych, musieli z tym problemem stykać się, jak i z literaturą medyczną na temat geriatrii, a może i sami z niej korzystać<sup>79</sup>. Otóż źródła starożytne wymieniają nam wielu medyków, encyklopedystów lub przyrodników znanych często tylko z nazwiska, zarówno w sferze języka greckiego (m.in. Apoloniusz z City lub Pergamonu – I w., Kasjusz -Areteusz z Kappadocji<sup>80</sup> – I w., Dioskorides – I w., Herocjan – I w., Sewer Iatrosofista – I w., Rufus z Efezu<sup>81</sup> – I/II w., Galen – II w., Marcelin – II w., Filumen – II w., Kasjusz – II/III w., Oribazjusz z Pergamonu – IV w., Paulus z Eginu – VI w., Aecjusz – VI w., Palladiusz – VI w., Aleksander z Tralles – VI w., anonimowy autor traktatu *De natura hominis* oraz pisma *De diaeta*), jak i łacińskiego (m.in. Aulus Korneliusz Celsus<sup>82</sup> – I w., Skriboniusz Largus – I w., Pliniusz Starszy – I w., Serenus Sammonik -III/IV w., Windycjan – IV w., anonimowy autor *Medicina Plinii* – IV w., autor *De herba vettonica* Antoni Musa – IV w., Teodor Priscjan – IV w., Marcellus Empiryk – IV/V w., Celiusz Aurelian – V w., Kasjusz Feliks – V w.)<sup>83</sup>, żaden z nich jednak nie napisał specjalnego traktatu medycznego poświęconego

<sup>79</sup> Por. m.in. St. D'Irsay, *Christian medicine and science in the third century*, „Journal of Religion” 10 (1929) 514-544; J. Cuesta, *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946; G.B. Ferngren, *The organisation of the care of the sick in early Christianity*, w: *Actes/Proceedings of the XXX International Congress of the history of Medicine*, ed. H. Schadewaldt – K.H. Leven, Düsseldorf 1988, 192-198; J.C. Iarchet, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient Chrétien des premiers siècles*, Paris 1992; G.B. Ferngren – D.W. Amundsen, *Medicine and Christianity in the Roman Empire. Compatibilities and tensions*, ANRW 37, 3, Berlin – New York 1996, 2957-2980; U. Mattioli, *Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana*, w: *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell' antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale? Atti del Convegno II Internationale* (Troina, 29 X - 1 XI 1997), ed. E. Dal Covolo – I. Giannetto, Troina 1998, 247-278; I. Mazzini, *La letteratura cristiana antica e la medicina*, I: *Saggio di indagine su „Realien” e linguaggio medici nella letteratura cristiana*, „Les Etudes Classiques” 70 (2002) 353-372 (Literatura); 71 (2003) 241-261; T. Heyne, *Were second-century Christians 'preoccupied' with physical healing and the Asclepian cult?*, *StPatr* 44 (2010) 63-70..

<sup>80</sup> Por. F. Kudlien, *Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien*, Mainz 1963.

<sup>81</sup> Por. A. Sideras, *Rufus von Ephesos und sein Werk*, ANRW 37.2, New York – Berlin 1994, 1076-1253.

<sup>82</sup> Por. K. Morawski, *Literatura rzymska. Od Augusta do czasów Hadriana*, Kraków 1919, 62-65; M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, 63 (Aulus Korneliusz Celsus).

<sup>83</sup> Por. I. Mazzini, *Per un lessico del latino medico-antico: consuntivo, problemi e prospettive*, w: *Atti del I. Seminario di Studi Lessici Tecnici Greci e Latini*, ed. P. Radici Colace – K. Caccamo Caltabiano, Messina 1991, 243-255; I. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: *Roma*, Bologna 1995, 340.

starości, a obszerniejsze wypowiedzi na temat jej objawów czy terapii spotykamy tylko u kilku w ich pismach medycznych o innej problematyce; należą zaś do nich: Celsus, Areteusz, Oribazjusz, Celiusz Aurelianus, Aecjusz, Paulus z Eginy, anonimowy autor *De natura hominis*, a przede wszystkim Galen z Pergamonu (129-199), filozof i przyboczny lekarz cesarzy Marka Aureliusza, Lucjusza Wersusa i Kommodusa, gorący zwolennik tradycji Hipokratesa<sup>84</sup>; ten ostatni czynił to głównie w trzech swoich traktatach: *De sanitate tuenda* (O strzeżeniu zdrowia)<sup>85</sup>, *De marcore* (O marazmie)<sup>86</sup> i *De temperamentis* (O temperamentach)<sup>87</sup>, które też będą zasadniczym źródłem dalszej analizy.

Są to pierwsze starożytne traktaty specjalne, poświęcone przynajmniej w części starości i jej terapii, jakie do nas dotarły, zwłaszcza V księga *De sanitate tuenda* i *De marcore*. Również po Galenie nie spotykamy takowych, poza specjalnymi nieraz mniej lub więcej obszernymi rozdziałami w encyklopediach medycznych Oribazjusza, Aecjusza, czy Paulusa z Eginy, które jednak nie zawierają w zasadzie nic nowego w porównaniu z Galenem, ale są streszczeniami jego wypowiedzi, lub niekiedy dosłownymi z nich wyciągami, jak np. w przypadku Paulusa z Eginy, autora obszernego *Epitomae medicae libri septem*<sup>88</sup>, chociaż problem diety u ludzi starszych był przed Galenem medycznie, oprócz niektórych hipokratyków, poruszany przez takich autorów, jak na przykład Artoriusz Asklepiades (I w. prz. Chr.)<sup>89</sup>, Rufus z Efezu<sup>90</sup>, czy też nazywany przez Galena filozofem uczeń Archigenesa Filip z Cezarei<sup>91</sup>.

Tak więc Galenowa V księga traktatu *De sanitate tuenda* i *De marcore* są jedynymi znanymi nam dotąd specjalistycznymi starożytnymi monografiami, poświęconymi starości i jej terapii. Pierwsza z nich traktuje najpierw ogólnie o naturze starości oraz o nieuniknionym przechodzeniu organizmu do stanu

<sup>84</sup> Por. S. Byl, *La gerontologie de Galien*, w: *History and philosophy of the life sciences*, Napoli 1988, 73-94; W. Klinger, *Galena pismo „Jak lekarz doskonały jest zarazem filozofem”*, Poznań 1938; R.E. Siegel, *Galen's system of Physiology and medicine*, Basel – New York 1970; A. Bednarczyk, *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.

<sup>85</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda libri VI*, ed. C.G. Kühn: *Claudi Galeni opera omnia*, vol. I-VI, Leipzig 1821-1833 (repr. Hildesheim 1964-1965) lub ed. K. Koch: *Galen de sanitate tuenda libri I-VI* (= CMG, vol. V 4, 2, Leipzig 1923), 3-198.

<sup>86</sup> Por. Galenus, *De marcore*, ed. Kühn: *Claudi Galeni opera omnia*, vol. VII, Leipzig 1821 (repr. Hildesheim 1964), 666-704.

<sup>87</sup> Por. Galenus, *De temperamentis libri III*, ed. G. Helmreich: *Galen de temperamentis*, Leipzig 1904, Teubner (repr. Stuttgart 1969), 1-115.

<sup>88</sup> Por. Paulus Aegineta, *Epitomae medicae libri septem*, ed. J.L. Heiberg, CMG, vol. IX/1, 3-388 i IX/2, 5-411.

<sup>89</sup> Por. Asclepiades, *Praecepta salubria*, w: *Fragmenta apud Galenum*, ed. G. Helmreich, vol. I, 340-341.

<sup>90</sup> Por. J. Ilberg, *Rufus von Ephesos. Ein griechischer Arzt in traianischer Zeit*, „Abhandlungen der Sächsi. Akad. Wiss. Phil. Hist. Klasse” 41 (1930) 48.

<sup>91</sup> Por. C. Theophrastus, *Galen on Marasmus*, „J. Hist. Med.” 26 (1971) 369-390; Philippus, *Fragmentum apud Galenum*, CMG, vol. IX/2, 317.



oziębienia się i wysuszania, o nieodzownym zmniejszaniu i indywidualizowaniu diety, o zdrowym życiu w młodości i starości, opisując w detalach dietę człowieka starego – masaże, ćwiczenia oraz żywienie, przy którym podaje konkretne wskazówki odnośnie spożywania wina, chleba, mleka czy owoców, by całość zakończyć ogólnym podsumowaniem<sup>92</sup>. W drugim zaś traktacie Περὶ μαρασμοῦ (terminu tego użył po raz pierwszy właśnie Galen nawiązując do użytego przez Arystotelesa terminu μάρανσις na oznaczenie procesu starzenia się)<sup>93</sup> najpierw jest mowa o etiologii i fizjopatologii starości (cieple wrodzonym i wysuszeniu organizmu) oraz jej nieuchronności w przeciwieństwie do marazmu pochodzącego z przyczyn nienaturalnych (np. z gorączki lub złego żywienia się); marazm starości prowadzi, jego zdaniem, do wysuszania serca czy żołądka i dlatego jest nieuleczalny. Galen w tych traktatach czuje po raz pierwszy potrzebę istnienia dyscypliny medycznej, która w sposób praktyczny i teoretyczny zajmowałaby się starością – stanem nieuchronnym między zdrowiem a chorobą<sup>94</sup>. Według Galena, ten lekarz będzie dobrym geriatrą (ἀγαθὸς ἰατρὸς γερόντων), „kto ma naukową znajomość (ὁ γινούς... ἐπιστημονικῶς) stanu starego człowieka, jego wysuszenia i wyziębienia, a także, który poznał, jakie są bezpośrednie przyczyny nawilżania i kaloryczności”<sup>95</sup>.

Na wstępie tu jednak trzeba zaznaczyć, że ogół medycznych poglądów okresu wczesnochrześcijańskiego na temat starości i jej terapii była kontynuacją wcześniejszej tradycji hipokratejskiej, często ją tylko poszerzano lub uzupełniano, a rzadko zmieniano lub odrzucano. Nadal przyjmowano jako niezaprzeczną *opinio communis*, że człowiek stary jest zimny, odrzucano natomiast przekonanie niektórych hipokratyków<sup>96</sup>, że jest on również bardzo wilgotny, bo oprócz tego, że ma wrodzony „fluid vitalny” w postaci limfy, jest często wówczas przepełniony różnego rodzaju wydzielinami (np. katarem, śluzem, ropą, flegmą). Tak i Galen zwalczał przekonanie, że jest on w jakikolwiek sposób wilgotny ucząc, że każdy człowiek stary jest zawsze suchy<sup>97</sup>. Od-

<sup>92</sup> Por. Wörle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart 1990, 212-248, spec. 235-238; J. Moszyński, *Galenus: De victu attenuante*, „Archiwum Historii Medycyny” 45 (1982) 61-75.

<sup>93</sup> Por. H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966, 1080; Aristoteles, *De iuventute* 469b 22; *Respublica* 474b 20; *Meteorologica* 361b 21, 372b 19.

<sup>94</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* V 4, ed. Kühn VI 530: „Mówić te lub inne rzeczy jest bardzo łatwo, ale zając się konkretnie ratowaniem zdrowia ludzi starych jest bardzo trudne, tak jak zajmowanie się zdrowiem rekonwalescentów. Tę drugą część sztuki lekarskiej młodszy lekarze nazywają ἀναληπτικόν, a tę, która troszczy się o zdrowie ludzi starych γηροκομικόν. Te dwa stany [starego i rekonwalescenta] nie są pełnym zdrowiem, ale w jakiś sposób stanami pośrednimi między zdrowiem a chorobą”; tamże V 9 i VI 2, Kühn VI 357 i 389; *De marcore* 5, Kühn VII 682.

<sup>95</sup> *De sanitate tuenda* V 10, Kühn VI 358; podobnie Aetius, *Iatricorum liber* IV 3, CMG VIII/1 359.

<sup>96</sup> Tak przyjmowały niektóre, zwłaszcza anonimowe, traktaty, np. *De morbis* I, *De natura hominis*, *De salubri diaeta*; por. S. Byl, *La gerontologie de Galien*, s. 88-90; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 460-461; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 342; J. Jouanna, *Sur les traces d'Hippocrate de Cos*, w: *Médecine antique*, ed. P. Demont, Amiens 1991, 7-34.

<sup>97</sup> Por. Galenus, *De temperamentis* II 1, Kühn I 580-582: „Dlatego niektórzy słynni lekarze



różnia przy tym wilgotność zewnętrzną i akcydentalną od wilgotności organicznej twierdząc, że każdy człowiek stary jest wysuszony i wyziebiony, którym to poglądem wywarł zdecydowany wpływ na późniejszych medyków<sup>98</sup>, którzy odtąd przestali na ogół przyjmować wilgotność starego człowieka. On również sprecyzował samą dynamikę procesu wyziebiania i wysuszenia się człowieka z wiekiem<sup>99</sup>. Medycy okresu patrystycznego znali również i przyjmowali wcześniejsze podziały życia ludzkiego na następujące po sobie okresy (co często przejmowali od nich i Ojcowie Kościoła w swoich pismach lub homiliach), zwłaszcza czwórkowy na podobieństwo czterech płynów w organizmie lub czterech pór roku, ale także siódmkowy, w zależności od potrzeb<sup>100</sup>. Podobnie również, jak wcześniejsi hipokratycy, traktowali starość jako stan jakościowy, a nie ilościowy: nie liczba lat czyni człowieka starym, ale pewne związane z wiekiem cechy psychiczno-fizyczne<sup>101</sup>. Tak również m.in. czynił Galen, który wyróżniał w starości trzy okresy, nie tyle w oparciu o liczbę lat, ile w oparciu o rodzaj i aktywność życia, jakie osoba podeszła wiekiem jest w stanie prowadzić: starzy-zieloni to ci, którzy zdolni są jeszcze prowadzić działalność polityczną; starcy to ci, których zadowala częsta kąpiel, jedzenie

mówili o wilgotnej starości? Może byli myleni przez obfitość wydzielin? Oczywiście ludzi starych łączy się, ich nos jest pełen śluzu, w ustach nadmiar śliny, często także kaszlą i plują śluzem kataru dowodząc, że ich płuca pełne są takiej wydzieliny; także ich brzuch jest wypełniony flegmą, a każdy z ich członków zdaje się być wilgotny; żaden jednak z tych objawów nie sprzeciwia się temu, że ciało ludzi starych jest suche. Zauważasz bowiem faktycznie, że ich nerwy, tętnice, żyły, błony i skóra ich organów są o wiele bardziej suche niż wcześniej, tylko że flegmatyczna i omszała wilgoć pokrywa je wewnątrz i zewnątrz. Każdy ich organ jest bardziej suchy niż w okresie poprzednim, ponieważ nie jest dokarmiany, a także z powodu braku ciepła... Człowiek stary jest więc wilgotny nie przez swoje organy, ale przez swoje wydzieliny, a jest suchy nie z braku swoich wydzielin, ale organów, ponieważ to one są tymi, których naturalne funkcje określają życie starego człowieka, i z powodu tych właśnie organów człowiek stary jest suchy, tak jak w okresie dzieciństwa był wilgotny; starość w zasadzie jest wiekiem suchym; zob. też Galenus, *In Hippocratis opus de salubri victus ratione commentarius* 7, Kühn XV 185-190; *De sanitate tuenda* V 8, Kühn VI 349; *De marcore* 3, Kühn VII 672; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 348.

<sup>98</sup> Później suchości starego człowieka dowodzili podobnie m.in. Ps-Galenus, *Definitiones medicae* 4; Oribasius, *Collectiones medicae* XXI 3; Aetius, *Iatricorum liber* V 93; IX 34.

<sup>99</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* I 2, Kühn VI 4; V 9, Kühn VI 356.

<sup>100</sup> Por. Marcellinus, *De pulsibus* 352-354, ed. H. Schöne, Basel 1907: „Niekórtzy dzielą [życie ludzkie] na cztery okresy: dziecko, młodzieniec, człowiek w kwiecie wieku i starzec [παῖδα, μεράκιον, ἀκμάζοντα, γέροντα], ja jednak chcąc być dokładniejszym i skuteczniejszym na polu dydaktycznym, nie na cztery, ale na siedem okresów dzielę ludzkie życie i puls, jak to czynił Hipokrates w *De septimanis*...: niemowlę, dziecko, młodzieniec, człowiek w kwiecie wieku, stary, starzec i czcigodny” [νήπιον καὶ παῖδα καὶ μεράκιον καὶ ἀκμάζοντα καὶ γέροντα καὶ πρεσβύτην καὶ γηραιόν]; zob. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 343.

<sup>101</sup> Por. G. Pisi, *La medicina greca antica*, s. 453; S. Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 86; zob. *Księgę Mądrości* (II w. prz. Chr.) 4, 8: „Starość czcigodna jest, nie mierzy się jej liczbą lat”.

i spokojny sen; starcy zgrzybiali to ci, którzy nie znoszą częstej kąpieli<sup>102</sup>; gdzie indziej zaś dodawał, że nie jest możliwe określanie tych okresów tylko w oparciu o liczbę lat<sup>103</sup>. Podobnie na trzy okresy, ale w oparciu o puls, dzielił starość rówieśnik Galena – Marcellin (γέροντα καὶ πρεσβύτην καὶ γηραιόν)<sup>104</sup>. Zdarzało się jednak, że i w tym okresie (podobnie jak i w okresie przedchrześcijańskim) określano starość liczbą lat, czyli ilościowo: tak m.in. czynił Aecjusz, który kobiety przekraczające 50 lat nazywał πρεσβύτιδης (ze względu na menopauzę)<sup>105</sup>, tak anonimowy autor traktatu *De natura hominis*, który ludzi po 50-tym roku nazywał γέρων<sup>106</sup>, czy Windycjan, dla którego starość zaczynała się już od 42 roku życia<sup>107</sup>.

Medycy okresu wczesnochrześcijańskiego dostrzegają także i opisują już więcej, niż wcześniejsi hipokratycy, negatywnych symptomów i ułomności wieku starczego, zarówno fizycznych, jak i psychicznych. Obok tych wymienionych sumarycznie przez Hipokratesa<sup>108</sup>, które sami teraz często komentują i poszerzają<sup>109</sup>, mówią o starczych chorobach układu oddechowego i moczowego<sup>110</sup>, o chorobach oczu, uszu oraz różnego rodzaju cherlactwach i spa-

<sup>102</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* V 12, Kühn VI 379-380: „Ludzie pierwszej części [starości] nazywani są starymi zielonymi (ώμογερόντων), ponieważ mogą jeszcze prowadzić działalność polityczną; druga jej część to ta, o której się mówi: «kiedy się wykapali i najedli, śpią spokojnie». Ta nie przystoi trzeciej części [starości], w której, jak powiedziałem, znajdował się gramatyk Telefos, który mył się tylko dwa lub trzy razy na miesiąc; ci, którzy znajdują się w tym okresie, nie cierpią częstej kąpieli. Ten, który osiągnął ten okres, nazywany jest zgrzybiałym starcem (πέμπλον)».

<sup>103</sup> Por. tamże VI 2, Kühn VI 387.

<sup>104</sup> Por. wyżej n. 99.

<sup>105</sup> Por. Aetius, *Iatricorum liber* XVI 50, ed. S. Zervos: *Gynaekologie des Aetios*, Leipzig 1901; J. Lachs, *Ginekologia Galena*, Kraków 1902; D. Nickel, *Untersuchungen zur Embryologie Galens*, Berlin 1989.

<sup>106</sup> Por. *De natura hominis* I 6, ed. J.L. Ideler: *Physici et medici Graeci minores*, vol. 1, Berlin 1841, repr. Amsterdam 1963, 303-304.

<sup>107</sup> Por. Vindicianus, *Epistula ad Pentadium*; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 343 i 350.

<sup>108</sup> Por. wyżej n. 21; zob też Byl, *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, s. 93-95; Pisi, *La medicina greca antica*, s. 463-464.

<sup>109</sup> Por. Celsus, *De medicina* II 1, 22-23, ed. W.G. Specer, vol. 1, Cambridge – London 1960 Loeb, 96: „In senectute spiritus et urinae difficultas, gravedo, articulorum et renum dolores, nervorum resolutiones, malus corporis habitus (καχεξίαν Graeci appellant), nocturnae vigiliae, vitia longiora aurium, oculorum, etiam narium, praecipueque soluta alvus, et quae secuntur hanc, tormina vel levitas intestinorum ceteraque ventris fusi mala. Praeter haec graciles tabes, deiectiones, destillationes, item viscerum et laterum dolores fatigant. Obesi plerumque acutis morbis et difficultate spirandi strangulantur, subitoque saepe moriuntur; quod in corpore tenuiore vix evenit”; Galenus, *In Hippocratis aphorismos* III 31 *commentarii*, Kühn XVIIIB 648-651; *De placitis Hippocratis et Platonis* 8, 6, Kühn V 696.

<sup>110</sup> Por. Celsus, *De medicina* VII 26, 1, ed. Spencer vol. III 424: „Res vero interdum cogit emoliri manu urinam, cum illa non redditur, aut quia senectute iter eius conlapsum est, aut quia calculus vel concretum aliquid ex sanguine intus se opposuit; at mediocris quoque inflammatio saepe eam reddi naturaliter prohibet: idque non in viris tantummodo sed in feminis quoque interdum necessarium est”.

zmach tężcowych<sup>111</sup>, o kłopotach trawiennych i ruchowych oraz ich zależności od pór roku, zwłaszcza od zimy<sup>112</sup>, o konkretnych starczych defektach fizycznych, jak sucha i pomarszczona skóra<sup>113</sup>, pomarszczona rogówka w oczach<sup>114</sup>, osłabiony puls<sup>115</sup>, impotencja<sup>116</sup>, siwizna<sup>117</sup>, wypadanie zębów i włosów oraz łysina<sup>118</sup>, czy drżenie członków<sup>119</sup>. Lekarze tego okresu mówią też już często i konkretnie o starczych defektach sfery psychicznej, uważanych za naturalną konsekwencję starczego wyziębienia i wysuszenia, jak upór<sup>120</sup>, utrata pamięci<sup>121</sup>, otepienie zmysłów<sup>122</sup>, czy starcza demencja<sup>123</sup>. Oni też próbowali wskazać przyczyny tych starczych ułomności oraz odpowiednią ich terapię, głównie o charakterze ocieplającym i nawilżającym, przeciwstawną wyziębianiu i wysuszeniu starego organizmu, zawierającą w sobie zarówno odpowiednio kaloryczną dietę alimentarną, jak i odpowiednie ćwiczenia fizyczne

<sup>111</sup> Areteusz (*De curatione diuturnorum morborum* I 5, 3-4) zauważa, że u osób starszych występują częste i różnego rodzaju niebezpieczne konwulsje i spazmy tężcowe: „Starzy częściej niż inni na nie cierpią i umierają, a powodem tego jest wyziębienie i suchość starości oraz natura śmierci. Jeśliby bowiem zimno połączyło się ze suchością, owe konwulsje byłyby nieszkodliwe i mniej niebezpieczne”.

<sup>112</sup> Por. Celsus, *De medicina* II 1, 17, ed. Spencer I 94: „Quod ad aetates vero pertinet, pueri proximique his vere optime valent, et aestate prima tutissimi sunt, senes aestate et autumnus prima parte, iuvenes hieme quique inter iuventam senectutemque sunt. Inimicitior senibus hiems, aestas adulescentibus est”; tenże, II 7, 9, Spencer I 120; Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum* II 5; Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* III 13, 1; Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 2.

<sup>113</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* I 2, Kühn VI 4; XI 508; Plinius, *Naturalis historia* IX 109; Oribasius, *Collectiones medicae* 54.

<sup>114</sup> Por. Galenus, *De usu partium* 10, 5, Kühn III 783; Aetius, *Iatricorum* VII 49.

<sup>115</sup> Por. Marcellinus, *De pulsibus* 349 (ed. H. Schöne); Rufus Ephesius, *Synopsis de pulsibus* 4; Galenus, *De pulsibus*, Kühn VIII 453-492; Ps-Galenus, *Definitiones medicae* 221, Kühn XIX 409.

<sup>116</sup> Por. Galenus, *De semine* II 5, Kühn IV 578.

<sup>117</sup> Por. *Medicina Plinii* I 5, 5; Serenus Sammonicus, *Liber medicinalis* 43.

<sup>118</sup> Por. Celsus, *De medicina* VI 1, Spencer II 178: „caput quibusdam aetate nudetur, succurri nullo modo potest”; Theodorus Priscianus, *Physica* I 3, 7; Plinius, *Historia naturalis* VII 176; Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum* I 6, 4; Aetius, *Iatricorum* VIII 21, 14.

<sup>119</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* I 2, Kühn VI 4; Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* III 21; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 355.

<sup>120</sup> Por. Caelius Aurelianus, *Chronicon* III 8, 9.

<sup>121</sup> Por. Plinius, *Historia naturalis* XXV 9: mowa o Antoniuszu Kastorze, który mimo osiągnięcia 100 lat życia, nie utracił pamięci ani wigoru fizycznego; Aetius, *Iatricorum* VI 23.

<sup>122</sup> Por. Plinius, *Historia naturalis* VII 176; Galenus, *In Hippocratis libros epidemiarum commentarii* VI-XVIIIB.

<sup>123</sup> Por. Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum* II 1, 6 i 3, 6; Galenus, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 5, Kühn IV 786-787: „Obłąkanie nie ma nic wspólnego z demencją (λήρησις), plagą starości, która się charakteryzuje otepieniem zmysłów, spowolnieniem możliwości intelektualnych lub umysłu, będących konsekwencją wyziębienia [...]. Nie należy jej mieszać z obłędem (majaczeniem), które jest złem starości” (ή λήρησις, γήραος ή ξυμφορή) [...]. Dlatego wielu z tych, którzy osiągnęli granice starości, bredzi, skoro wykazano, że okres starości był suchy. My twierdzimy, że przyczyną tego nie jest ich wysuszenie, ale ich wyziębienie, ponieważ zimno uszkadza wszystkie funkcje duszy”; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 352-353.

(masaże, spacery, gimnastykę), a niekiedy i kurację estetyczną i intelektualną<sup>124</sup>. Wszystkie te dane i pouczenia są, w porównaniu z okresem przedchrześcijańskim, już ściślej określone, często zdefiniowane i usystematyzowane, sponurujące wcześniejsze badania anatomiczne poprzez sekcję ciała ludzkiego lub jego długą obserwację, a także pewne formy farmakologii; wszystko to stwarza fundamenty nowej dyscypliny medycznej – geriatрії, a także nowej specjalności terapeutycznej – geriatry<sup>125</sup>, które Innocenzo Mazzini nazywa „nowością epoki rzymskiej” („novità di epoca romana”)<sup>126</sup>. Trzeba tu też dodać, że Galen, który, jak wspominaliśmy, rozpatrywał problem starości zarówno teoretycznie jak i praktycznie, oraz wywarł decydujący wpływ na poglądy późniejszych medyków, nie uważał jej za chorobę, choćby nawet zgodną z naturą, jak wcześniej utrzymywał również wielce wpływowy Arystoteles<sup>127</sup>, ale twierdził, że jeśli jest ona fenomenem naturalnym, to nie może być w ogóle nazywana chorobą, a to, jak zauważa I. Mazzini, przynajmniej z dwóch racji: ponieważ choroba jest stanem pozanaturalnym („praeternaturale”), natomiast starość nie sprawia bólu ani nie przeszkadza różnym częściom ciała wypełniać swoich funkcji, jak to powoduje prawdziwa choroba<sup>128</sup>.

„Zdrowie jest stanem zgodnym z naturą (διάθεσιν κατὰ φύσιν), który sprzyja działaniu, choroba przeciwnie, jest stanem pozanaturalnym (παρὰ φύσιν), który jej szkodzi”<sup>129</sup>.

Na wszystkie wymienione wyżej słabości ludzi starych medycy okresu patrystycznego proponowali odpowiednią terapię, wyrażającą się zwłaszcza

<sup>124</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* V 3-5, Kühn VI 319-339; *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* I 8, Kühn XI 395; Oribasius, *Synopsis ad Eustathium* V 18; Aethius, *Iatricorum* II 91; Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* I 23.

<sup>125</sup> Por. F. Kudlien, *Medicina helenistica y helenistico-romana (300 a.C. – 100 d.C.)*, w: *Historia universal de la medicina*, ed. P. Lain Entralgo, II, Barcelona 1972, 153-199; tenże, *Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus. Seine Stellung in Staat und Gesellschaft*, Wiesbaden 1979; B.E. Richardson, *Old age among the ancient Greek*, Baltimore 1955, 231-236; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 344-345 i 351-355.

<sup>126</sup> Por. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 344-345, 351-353.

<sup>127</sup> Por. Arystoteles, *De generatione animalium* V 4, 784b, tłum. P. Siwek, s. 229-230: „Toteż słusznie można by nazwać chorobę «starością nabytą», a starość «chorobą naturalną». W każdym razie niektóre choroby wywołują te same skutki, co starość”; Był, *La gérontologie dans le Corpus Hippocratique*, s. 75.

<sup>128</sup> Por. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 351.

<sup>129</sup> Galenus, *De sanitate tuenda* I 5, Kühn VI 20; tamże VI 2, Kühn VI 387-388: „U wszystkich, którzy osiągnęli wiek największego wigoru, potem tracą swe siły, ci [starzy] jednak nie tracą zdrowia, chociaż jest ono gorsze niż wcześniej; mają je nie tylko na początku starości, ale także podczas niej, która dla niektórych wydaje się być naturalną chorobą (νόσημα φυσικόν). Zważywszy jednak, że nie są oni dręczeni przez jakieś specjalne bóle, ani nie stracili sił niezbędnych do pełnienia akcji witalnych, ani nie stali się całkowicie bezsilni, powinni się czuć zdrowi, oczywiście takim zdrowiem, jakie jest właściwe starości [...]. Pełne zdrowie bez uszczerbku zasadza się w tym, co dotyczy wypełniania wszystkich funkcji (życiowych), tymczasem zdrowie człowieka starego ma już pewne braki”.

w dostosowanej diecie, głównie alimentarnej, odpowiednie ćwiczenia ruchowe, a także pewne ingerencje chirurgiczno-farmakologiczne, a nawet estetyczne; również i w tej dziedzinie najobszerniej i najkonkretniej wypowiadał się Galen. Zalecenia te są już w tym okresie bardziej usystematyzowane i uporządkowane, uwzględniające szerzej nie tylko fizjologię starzejącego się człowieka, ale i etiologię samego procesu starzenia się.

### III. TERAPIA LUDZI STARYCH

Wielu lekarzy okresu patrystycznego proponowało różne sposoby opieki nad ludźmi starymi oraz konkretne środki niwelujące defekty i słabości ich wieku starczego, ale chyba najszerzej uczynił to, jak wspominaliśmy, żyjący w II wieku przyboczny lekarz cesarski Galen z Pergamonu, co opisał przede wszystkim w takich swoich dziełach, jak: *De sanitate tuenda*, *De mercore*, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* oraz *De naturalibus facultatibus*.

**1. Propozycja Galena.** Ze wszystkich medycznych propozycji terapii ludzi starych w okresie patrystycznym najpełniejszą i najwszechstronniejszą wydaje się być Galena. I on, jak znakomita większość medyków tego okresu, wiązał starość z utratą wrodzonego ciepła i wysuszeniem organizmu<sup>130</sup>, i podawał wskazówki, jak temu nieuchronnemu zjawisku zapobiegać, spowalniać je lub niwelować jego skutki. W programie jego terapii oprócz diety alimentarnej, dotyczącej różnych pokarmów i napojów, figurują również kąpiele, masaże, należyty sen, ćwiczenia i spacer, a nawet umiarkowane uprawianie seksu, by na końcu przypomnieć wzorce praktykujących te zalecenia.

**a. Dieta pokarmowa.** Galen osobom starszym niektóre pokarmy zaleca, inne odradza, podobnie jak i używanie napojów, zwłaszcza wina, proponując zawsze w tym wszystkim umiar i indywidualne ich dostosowanie do stanu zdrowia każdego, a nawet pory roku:

„Stan zdrowia ciała tych, którzy są w pełni sił, nie zmienia się nawet z powodu jakiejś mocnej przyczyny, u ludzi starych jednak nawet najmniejsza przyczyna jest okazją do zmiany. Dotyczy to zarówno jakości, jak i ilości pokarmu, nawet jeśli by przekroczyli tylko niewielkie jego granice, mogą doznać niemałych trudności [...] dlatego też jest rzeczą bezpieczniejszą, ludziom starym, którzy są słabi, podawać pokarm w małej ilości i trzy razy dziennie”<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Por. A. Bednarczyk, *System filozoficzno-lekarski Galena (130-200): pojęcie ciepła przyrodzonego i pneumy życiowej*, „Analecta” 2 (1993) z. 1, 53-111, lub w tegoż: *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, 115-199; J. Scarborough, *Roman medicine to Galen*, ANRW II 37.1, Berlin – New York 1996, 1-48.

<sup>131</sup> Galenus, *De sanitate tuenda* V 4, Kühn VI 331-332; J. Moszyński: Galenus, *De victu attenuante*, „Archiwum Historii Medycyny” 45 (1982) 61-75; M. Amerise, *Girolamo e la senectus*,



„Ludzie starzy nie powinni jeść w nadmiarze pokarmów mącznych, serów, jajek na twardo, potraw z muszli, cebuli, soczewicy i mięsa wieprzowego, powinni uważać na potrawy z węgorzy, ostryg i tych zwierząt, których mięso jest trudno strawne; z tej samej przyczyny szkodliwe są potrawy ze zwierząt zamkniętych w skorupach, chrząstkowatych, tuńczyków i wielorybów, a spośród mięs – mięso z jelenia, kozy i wołu [...]. Nie jest natomiast szkodliwe dla ludzi starych mięso z jagnięcia czy ptaków, które żyją daleko od bagien, rzek i stawów. Wszystkie mięsa wymagające solenia są lepsze od zimnych. W każdym wypadku należy unikać przede wszystkim tych pokarmów, które wywołują niestrawność [...]. Jeśli, chodzi o chleb, to ludzie starsi winni unikać takich, które nie są solone, wypieków drożdżowych, nadmiernie wypieczonych i w ogóle mącznych oraz potraw z nimi związanych. [...] Jeśli chodzi o ciastka mączne z masłem, to nie należy dodawać do nich za wiele miodu, bo nie ma od nich nic szkodliwszego dla ludzi, a tym bardziej ludzi starych”<sup>132</sup>.

Z napojów Galen zalecał ludziom starym picie m.in. wina, jako lekarstwa na ich wysuszenie i wyziębienie. To co nas przy tym uderza, to wielka ilość różnych proponowanych przez niego win, które należy dobierać do wieku oraz okolicy, a nawet pory roku, uwzględniając również ich gęstość i kolor:

„O ile wino jest całkowicie zakazane dzieciom, o tyle jest ono wielce pożyteczne dla ludzi starych; w szczególności wina z natury rozgrzewające, jak u Greków Ariusio i Lesbico oraz to nazywane Misio, ale nie Misia, które jest z Istrii. Z win zaś włoskich zalecane jest Falerno i Sorrentino”<sup>133</sup> [...]. Ludzie starsi powinni pić wina umiarkowanie stare. W każdej zaś okolicy, każdy winien dobierać wino dla siebie najodpowiedniejsze, bacząc oczywiście przy jego dobieraniu na wiek człowieka starego, które jest najlżejsze, ze względu na gęstość i kolor [...]. Najcieplejsze ze względu na kolor jest żółte, a mniej ciepłe – białe. Pierwszą wielką korzyścią płynącą z wina dla ludzi starych jest to, że rozgrzewa wszystkie ich części. Wśród win, te które są białe i żółte oraz które są gęste, one rodzą krew i dokarmiają ciało. Dlatego też te wina są pożyteczne dla starych w czasie, kiedy nie mają wilgotności w żyłach i potrzebują większego dokarmienia [...]. W tym wieku zachodzi też wielka potrzeba win moczopędnych”<sup>134</sup>.

**b. Dieta życiowa.** Obok diety alimentarnej Galen proponuje ludziom starym także inne zajęcia terapeutyczne związane z ruchem, mające na celu oży-

Roma 2008, 91-100 (Le norme dietetiche e igieniche); V.E. Grimm, *From feasting to fasting, the evolution of a sin. Attitudes to food in Late Antiquity*, London – New York 1996.

<sup>132</sup> Galenus, *De sanitate tuenda* V 6, Kühn VI 339-340; podobnie por. tenże, *De naturalibus facultatibus* II 8, Kühn II 123; *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* I 8, Kühn XI 395; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 357.

<sup>133</sup> Por. także Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis* I 8, Kühn XI 395.

<sup>134</sup> Galenus, *De sanitate tuenda* V 5, Kühn VI 334-339; por. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 358; W. Turek, *I fondamenti biblici e classici dei consigli di Clemente Alessandrino sull'uso del vino. Alcune osservazioni su „Pedagogo” II 2*, w: *Cultura e promozione umana*, s. 279-290.



wienie i wzmocnienie ich organizmu, a należą do nich gimnastyka, kąpiele, masaże i spacery, uprawianie seksu, a także podglądanie i naśladowanie sposobu życia długowiecznych starców. Jeśli chodzi o kąpiele, to:

„Ponieważ starość jest zimna i sucha, jej leczenie dokonuje się przez to wszystko, co nawilża i rozgrzewa; takimi zaś są gorące kąpiele w miłej wodzie”<sup>135</sup>.

Ludziom starym zaleca także pewne ćwiczenia fizyczne, ale tylko niektóre, jak spacery, masaże, czy inne ruchy, a wszystko to z umiarem i stopniowaniem oraz dostosowaniem do stanu zdrowia poszczególnych osób:

„Ludzie starzy, podobnie jak i młodzi, potrzebują ćwiczeń swego ciała, bo inaczej ich wrodzone ciepło narażone jest na spadek [...]. Ich ciepło winno być odnawiane, a jest ono tracone przez ruchy zbyt gwałtowne [...]. Masaż stymulując ich siły witalne i rozgrzewając ich w sposób umiarkowany, ułatwia im trawienie, a przyjmowany pokarm lepiej jest przyswajany [...] i dlatego dla ludzi starych nie ma nic lepszego niż poranna gimnastyka; nacieranie olejem, a bezpośrednio potem spacer i ruch bez zmęczenia, mając zawsze na względzie siły starego człowieka [...]. Rodzaje ćwiczeń dla ludzi starych, które z nich są pożyteczne a które mogą szkodzić, należy dostosowywać do dyspozycji ich ciała i do ułomności, które im dolegają [...]. Takich zaś ćwiczeń, które wykonują profesjonaliści, ludzie starzy nie mogą nawet próbować wykonywać, jak gry na flecie, trąbie, czy cytrze; nie mogą również wykonywać ćwiczeń praktykowanych podczas zawodów w palestrze, jeśli nie są do nich przyzwyczajeni”<sup>136</sup>.

Galen nie pominął też tak ważnej sfery dla człowieka starożytnego, jak uprawianie seksu przez ludzi w podeszłym wieku, odradzając jego praktykowanie starcom o suchym temperamencie, bo wyziębia on i wysusza ich organizmy:

„Aktywność seksualna jest szkodliwa dla tych wszystkich, którzy mają suchy temperament, a szczególnie dla tych, którzy obok tego, że są susi, są także zimni”<sup>137</sup>.

Pamiętając zaś o starej wychowawczej zasadzie, że „*verba docent, exempla trahunt*”, Galen obok konkretnych zaleceń słownych, wskazywał również na pewne przykłady długo żyjących ludzi, których dietę i sposób życia warto naśladować. Takimi ulubionymi postaciami byli dla niego lekarz Antioch i gramatyk Telefor, który mimo osiągnięcia 80 lat życia, nadal byli bardzo sprawni i aktywni, przez co ich sposób życia może być godny naśladowania; oto przedstawiona przez niego sylwetka Antiocha medyka:

„Najbezpieczniej jest podawać staremu słabemu człowiekowi po niewielkiej ilości pokarmu trzy razy dziennie; tak też żywił się lekarz Antioch osiągnąwszy 80. rok życia. Każdego dnia chodził na rynek, na miejsce, gdzie się zbierali oby-

<sup>135</sup> Tamże V 3, Kühn VI 319.

<sup>136</sup> Tamże, Kühn VI 319-326; Mazzini, *La geriatria in epoca romana*, s. 356-357.

<sup>137</sup> Tamże VI 4, Kühn VI 402.

watele; przemierzał też wtedy długie ulice, aby odwiedzać chorych. Aby dojść ze swego domu na rynek, przemierzał prawie trzy stadia. Tak chodząc zawsze pieszo odwiedzał starych chorych, a jeśli musiał iść dalej, pozwalał się przenosić w lektyce lub na wozie. W domu miał pokój, który podczas zimy był ogrzewany kominkiem, a podczas lata nawet bez palenia ogniska miał odpowiednią temperaturę. W tym to przede wszystkim pokoju w zimie i w lecie masowano mu ciało. Na rynku około godziny trzeciej, lub nawet później około czwartej, jadał chleb z attyckim miodem, lepiej upieczony, rzadko niedopieczony. Potem spędzał czas częściowo na rozmowach, a częściowo na czytaniu aż do godziny siódmej; później masowano go w łaźniach publicznych, gdzie też wykonywał ćwiczenia odpowiednie dla ludzi starych [...]. Potem się kąpał i jadł umiarkowanie: najpierw spożywał takie pokarmy, które ułatwiały opróżnienie, potem jadł więcej ryb spod skał podwodnych lub pochodzących z głębokiego morza. Później przy kolacji powstrzymywał się od jedzenia nowych ryb, nie spożywał pokarmów mocno nasączonych i trudnostrawnych, a brał albo kaszę orkiszową z miodowym winem, albo ugotowanego kurczaka z chudym rosołem. Antioch troszcząc się w ten sposób o siebie posiadał do ostatniego dnia swego życia pełną wrażliwość zmysłów oraz wszystkie członki sprawne bez zastrzeżeń<sup>138</sup>.

Oto idealny, godny naśladowania, program dnia starego wolnego człowieka, proponowany przez Galena. Podobny godny naśladowania przykład wzorowego starca ukazał Galen na osobie gramatyka Telefosa<sup>139</sup>. Program diety dla osób starszych, zaprezentowany przez Galena w V księdze traktatu *De sanitate tuenda*, był potem mniej lub więcej dokładnie powtarzany przez późniejszych medyków – Oribazjusza, Aecjusza, czy Pawła z Eginy, choć ten ostatni nie wspomina o kąpielach, inni zaś redukują drastycznie ilość spożywanych pokarmów i napojów<sup>140</sup>.

**2. Propozycja Celsusa.** O wiele skromniejszy program diety dla starego człowieka zaproponował wcześniej żyjący za cesarza Tyberiusza w Rzymie encyklopedysta Aulus Korneliusz Celsus, autor obszernej w VIII księgach encyklopedii medycznej pt. *De medicina*, której pierwszą księgę poświęcił właśnie diecie, a drugą pospolitym środkom dietetycznym, w tym również osobom starszym<sup>141</sup>. Nowością jego programu terapeutycznego dla starców, w porównaniu do Hipokratesa, jest zalecanie obok innych środków, częstej

<sup>138</sup> Tamże V 4, Kühn VI 332, Mazzini, *La geriatria in epoca romana*, s. 358-359.

<sup>139</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* V 5, Kühn VI 333-334.

<sup>140</sup> Por. I. Mazzini, *Alimentazione e salute secondo i medici del mondo antico: teoria e realtà*, w: *Homo edens: regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo. Atti del convegno*, ed. O. Longo – P. Scarpi, Verona 1989, 257-264; Mazzini, *La geriatria in epoca romana*, s. 360.

<sup>141</sup> O Celsusie por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, 63; S. Contino, *Aulo Cornelio Celso. Vita e opera*, Palermo 1980; T.H. Howel, *Celsus on old age*, „Age and Ageing” 15 (1986) 378-579; Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 359; Ph. Mudry, *L'orientation du „De medicina” de Celse*, ANRW II 37.1, Berlin – New York 1996, 800-818; tenże, *Le „De medicina” de Celse. Rapport bibliographique*, tamże, s. 787-799.

kąpieli w łaźniach (podobnie czynił później Galen), której poświęca wiele miejsca. Przy stosowaniu tych środków, w tym również przy diecie alimentarnej, zalecał zawsze umiar, stopniowanie, uwzględnianie wieku, pór roku, stanu zdrowia i temperamentu starca; zalecał też nierzadko środki chirurgiczne, których stosowanie dokładnie opisywał:

„Jeśli chodzi o wiek, to najłatwiej znoszą post osoby średniego wieku, mniej młodzi, a najmniej dzieci i wyczerpani starcy. Im ktoś gorzej znosi post, tym częściej powinien jeść, a najbardziej ten, kto jeszcze rośnie. Gorąca kąpiel odpowiednia jest dla dzieci i ludzi starych. Małym dzieciom należy podawać wino bardziej rozcieńczone, osobom zaś starszym raczej czyste, w żadnym zaś z tych wieków nie należy podawać tego, co wywołuje wzdęcia [...]. Którzy w młodości mieli rozwolnienia, w starości cierpią często zatwardzenia, którzy zaś w młodości mieli zatwardzenia, często w starości cierpią rozwolnienia. Lepiej jest, żeby opróżnienia u młodych były bardziej rozwolnione, a w starości bardziej zatwardzone [...]. Należy także uwzględniać pory roku”<sup>142</sup>.

**3. Terapia chirurgiczno-farmaceutyczna.** Starożytność знаła też pewne działania chirurgiczne i farmakologiczne, mające na celu usuwanie lub przynajmniej zmniejszanie defektów i słabości wieku starczego. Znane są śmiało i odważne praktyki medyków aleksandryjskich, jak usuwanie kamieni z pęcherza moczowego, usuwanie katarakty, operacje przepukliny, czy usuwanie różnych torbieli z wnętrza brzucha, a nawet pewne operacje laryngologiczne<sup>143</sup>. Działania te w okresie patrystycznym jeszcze poszerzono i wyspecjalizowano, czego echa spotykamy w źródłach tego czasu.

<sup>142</sup> Celsus, *De medicina* I 3, 32-36, ed. W.G. Spencer, I, Cambridge Mass. – London 1960, 64-66: „Quod ad aetates vero pertinet, inedia[m] facillime sustinent mediae aetates, minus iuvenes, minime pueri et senectute confecti. Quo minus fert facile quisque, eo saepius debet cibum adsumere, maximeque eo eget, qui increscit. Calida lavatio et pueris et senibus apta est. Vinum dilutius pueris, senibus meracius: neutri aetati, quae inflationes movent. Iuvenum minus quae adsumarit et quomodo curentur, interest. Quibus iuvenibus fluxit alvus, plerumque in senectute contrahitur: quibus in adulescentia fuit adstricta, saepe in senectute solvitur. Melior est autem in iuvene fusior, in sene adstrictior. Tempus quoque anni considerare oportet. Hieme plus esse convenit, minus sed meracius bibere; multo pane uti, carne potius elixa, modice holeribus; semel die cibum capere, nisi si nimis venter adstrictus est. Si prandet aliquis, utilius est exiguum aliquid, et ipsum siccum sine carne, sine potione sumere. Eo tempore anni calidis omnibus potius utendum est vel calorem moventibus. Venus tum non aequè pernicioza est. At vere paulum cibo demendum, adiciendum potioni, sed dilutius tamen bibendum est; magis carne utendum, magis holeribus; transeundum paulatim ad assa ab elixis. Venus eo tempore anni tutissima est. Aestate vero et potione et cibo saepius corpus eget; ideo prandere quoque commodum est. Ei tempori aptissima sunt et caro et holus, potio quam dilutissima, ut et sitim tollat nec corpus incendat; frigida lavatio, caro assa, frigidi cibi vel qui refrigerent”.

<sup>143</sup> Por. M. Michler, *Das Spezialisierungsproblem und die antike Chirurgie*, Stuttgart – Wien 1969; D. Rüster, *Alte Chirurgie. Legende und Wirklichkeit*, Köln 1986, 76-79; I. Mazzini, *La chirurgia celsiana nella storia della chirurgia greco-romana*, w: Celse, ed. Ph. Mudry – G. Sabbah, Saint Etienne 1994, 155-166.

a. Działania chirurgiczne. Także w geriatrii podejmowane były w tym czasie często pewne inicjatywy chirurgiczne, które miały na celu usuwanie dolegliwych, rażących czy oszpecających defektów starości. Znane było m.in. skomplikowane, choć przez Celsusa w pełnej starości odradzane, usuwanie katarakty z oczu, której operację, jej przebieg i późniejszą terapię, dokładnie sam opisuje<sup>144</sup>, znane były również, choć przez tego autora także odradzane w podeszłym wieku, operacje kształtujące obwisłe wargi<sup>145</sup>, usuwanie przepukliny pępkowej<sup>146</sup>, popularne w starożytności upuszczanie krwi, które Celsus dopuszczał tylko u ludzi starszych fizycznie mocnych<sup>147</sup>, czy też usuwanie kamieni z pęcherza moczowego<sup>148</sup>. Tenże Celsus zaleca również chirurgiczne usuwanie różnego rodzaju zwisających czy sterczących narośli starczych, jak o tym świadczy następująca jego wypowiedź:

„Jeśli wynikiem starości jest jakaś narośl (έκτροπιον), należy ją w całości usunąć cienkim żelazem, zarówno to co zwisa lub wystaje na zewnątrz, a potem miejsce to posmarować miodem; począwszy zaś od czwartego dnia nagrzewać ciepłą parą wodną i smarować maściami zablizniającymi”<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> Por. Celsus, *De medicina* VII 7, 14BC, Spencer III 348-350: „Neque idonea curationi senilis aetas est, quae sine eo vitio tamen aciem hebetem habet: at ne puerilis quidem, sed inter haec media. Oculus quoque curationi neque exiguus neque concavus satis oportunus est. Atque ipsius suffusionis quaedam maturitas est: expectandum igitur est, donec iam non fluere sed duritie quadam concrevisse videatur. Ante curationem autem modico uti cibo, bibere aquam triduo debet, pridie ab omnibus abstinere. Post haec in adorso collocandus est, loco lucido, lumine adverso, sic ut contra medicus paulo altius; a posteriore parte caput eius, qui curabitur, minister contineat, ut immobile id praestet: nam levi motu eripi acies in perpetuum potest. Quin etiam ipse oculus, qui curabitur, immobilior faciendus est, super alterum lana inposita [deligata]: curari vero sinister oculus dextra manu, dexter sinistra debet”; L. Limmer – G.K. Krieglstein, *Augenheilkunde im Rom der frühen Kaiserzeit: A.C. Celsus, De medicina*, „Revue d’Histoire des Sciences et de leurs Applications” 47 (1994) 300-302.

<sup>145</sup> Por. tamże VII 9, 2, Spencer III 362.

<sup>146</sup> Por. tamże VII 14, 7, Spencer III 380-382: „Post haec umbilicum adtrahere, et qua nota atramenti est, lino vehementer adstringere; deinde partem superiorem aut medicamentis aut ferro adurere, donec emoriatur, atque ut cetera usta ulcus nutrire. Idque non solum ubi intestinum vel omentum vel utrumque est, sed etiam ubiumor est, optime proficit. Sed ante quaedam visenda sunt, ne quod ex vinculo periculum sit. Nam curationi neque infans neque aut robustus annis aut senex aptus est, sed [...] a septimo fere anno ad quartum decimum”.

<sup>147</sup> Por. tamże II 10, 1 i 3, Spencer I 154-156; Galenus, *In Hippocratis de victu acutorum morborum commentaria* 17; Aethius, *Iatricorum* V 71; Paulus, *Epitomae medicae* II 17; V 71.

<sup>148</sup> Por. Paulus, *Epitomae medicae* VI 60.

<sup>149</sup> Celsus, *De medicina* VII 7, 10, Spencer III 342-344: „Ut superioris autem palpebrae vitium est, quo parum descendit ideoque oculum non contegit, sic inferioris, quo parum susum attollitur, sed pendet et hiat, neque potest cum superiore committi. Atque id quoque evenit interdum ex simili vitio curationis, interdum etiam senectute: ectropion Graeci nominant. Si ex mala curatione est, eadem ratio medicinae est, quae supra posita est; plagae tantum cornua ad maxillas, non ad oculum convertenda sunt: si ex senectute est, tenui ferramento id totum extrinsecus adurendum est, deinde mello inungendum: a quarto die vapore aquae calidae fovendum, inungendumque medicamentis ad cicatricem perducentibus”; Mazzini, *La geriatria in epoca romana*, s. 360.

b. Kuracja farmakologiczna. Dolegliwości ludzi starych starano się od zarania starożytności leczyć także środkami farmakologicznymi, specjalnymi lekami, głównie ziołowymi lub naturalnymi, choć biorąc pod uwagę ich osłabienie i stosowaną przez nich starczą dietę oraz sposób życia<sup>150</sup>, nie było ich jeszcze za wiele, jakkolwiek i te, w porównaniu z poprzednią epoką, stanowiły już niemało nowości. Tak np. Celsus wspomina o pewnych plastrach z gotowanej mieszaniny bieli cynkowej, cieleńcego łożu, wosku i oleju, szczególnie skutecznych na rany ludzi starych<sup>151</sup>, Aecjusz zaleca środki pobudzające (ἐντάρτικα)<sup>152</sup>, a w trudnych sytuacjach trawiennych, podobnie jak i Galen, środki rozswalniające i przeczyszczające<sup>153</sup>, przy znużeniu zaś środki pokrzepiające i usuwające zmęczenie (ἄκοπα)<sup>154</sup>.

**4. Terapia estetyczna.** Starożytni ludzie podeszłego wieku stosowali również nierzadko pewne zabiegi medyczne, które miały usuwać lub przynajmniej zmniejszać niektóre defekty starości ze względów estetycznych; do tego rodzaju zewnętrznych defektów, które oszpecały ich ciało, należały m.in. siwe włosy, łysina, bezzębność, osłabienie wzorku i słuchu, różnego rodzaju narosty oraz zmarszczki. Chęć ich usunięcia, lub przynajmniej ukrycia, świadczą z jednej strony o pragnieniu uczestnictwa tych osób jeszcze w publicznym życiu kulturalno-społecznym, w którym chciały się one jak najokazalej prezentować, z drugiej zaś stanowią pewną nowość w sztuce medycznej. Tego rodzaju terapię estetyczną poświadczają m.in. dwa świadectwa z IV wieku – *Liber medicinalis* Serenusa Samonika oraz przypisywana mylnie Pliniuszowi Starszemu *Medicina Plinii*. Oto ich brzmienie, dotyczące głównie ukrycia siwizny:

„Kto się wstydzi swych lat i jest niezadowolony ze swej czcigodnej starości, pragnie ukryć swe siwe włosy, upodabniając je do czarnych oszukańczą farbą; może do tego użyć albo startego cypru w occie, albo liści lentyszka albo gorzkich owoców czarnego bzu; także dżdżownice z ziemi, zmiażdżone i zmieszane z oliwą czynią włosy młodymi i przywracają im dawny blask”<sup>155</sup>.

<sup>150</sup> Por. Galenus, *De sanitate tuenda* V 9; Oribasius, *Synopsis ad Eustathium* V 18; Aetius, *Iatricorum* III 23; Paulus, *Epitomae medicinae* I 23.

<sup>151</sup> Por. Celsus, *De medicina* V 19, 23, Spencer II 42: „Sunt etiam alba lenia (*leuca* Graeci vocant) fere non gravibus vulneribus accommodata, praecipueque senilibus. Quale est quod habet: cerussae P. \* XXXII; sebi vitulini curati et cerae, singulorum P. \* XLVIII; olei heminas tres; ex quibus ea cerussa coquitur; F. Martinez Saura, *La farmacoterapia en Celso y Escríbonio Largo*, „Espacio, tiempo y forma. Madrid” 8 (1995) 439-474 (starożytna lista leków pochodzenia roślinnego, mineralnego i zwierzęcego); też, *La terapeutica extrafarmacologica en A. Cornelio Celso: antecedentes*, „Hispania Antiqua” 20 (1996) 297-324 (zapoczątkowana przez Celsusa balneoterapia, kauteryzacja, psychoterapia, farmakologia, i różnego rodzaju chirurgiczne operacje).

<sup>152</sup> Por. Aetius, *Iatricorum* XI 35.

<sup>153</sup> Por. tamże IV 30; Galenus, *De sanitate tuenda* V 9.

<sup>154</sup> Por. Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* VII 16, ed. Kühn XIII 1048.

<sup>155</sup> Serenus Sammonicus, *Liber medicinalis* 43-59.

„Tym, którzy się wstydzą swej starości doradzam: jeśli chcą farbować swoje siwe włosy, mając nadzieję, że w ten sposób odejmą sobie lat, niech używają popiołu z robaków ziemi w oleju, którym niech namaszczać sobie głowę”<sup>156</sup>.

Wiele innych analogicznych recept na usunięcie siwizny dostarczają nam również inni medycy tego okresu, jak Galen z Pergamonu<sup>157</sup>, Teodor Pryscjan<sup>158</sup>, Marcellus Empiryk<sup>159</sup>, czy Aleksander z Tralles<sup>160</sup>. Podobnych wyjaśnień o łysinie, że jest ona nieodwracalną cechą starości, dostarczają nam Celsus<sup>161</sup> i Pryscjan<sup>162</sup>. Także na zmarszczki, których usunięciem lub ukryciem zainteresowane były przede wszystkim kobiety, pewne medykamenty proponował już nie tylko Hipokrates<sup>163</sup> a za czasów Cesarstwa m.in. Orybazjusz<sup>164</sup>.

Choć medycy starożytni świadomi byli, że starości nie można uniknąć ani z niej się wyleczyć, to głównie na prośby podeszłych wiekiem pacjentów starali się ją przez podawane leki lub nawet chirurgiczne zabiegi nieco opóźnić lub jej dolegliwości osłabić, podobnie jak i związane z nią choroby, jak starcze osłabienie wzroku (*caligo oculorum*), na które próbowali znaleźć lekarstwo<sup>165</sup>, lub majaczenia (λῆραις)<sup>166</sup>, czy marazm (depresja, zgorzknienie); na zajmowanie się nimi wpływały również coraz mocniejsze chrześcijaństwo i względy humanitarne:

„Jak ze starości nie można nikogo wyleczyć, tak i z głębokiego marazmu, powinno się jednak świadczyć humanitarną pomoc i nie zostawiać nikogo bez wsparcia”<sup>167</sup>.

<sup>156</sup> *Medicina Plinii* I 5, 5; zob. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 361.

<sup>157</sup> Por. Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* I 3, Kühn XII 443.

<sup>158</sup> Por. Theodorus Priscianus, *Physica* I 2.

<sup>159</sup> Por. Marcellus Empiricus, *De medicamentis* VII 1-16.

<sup>160</sup> Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* I 3.

<sup>161</sup> Por. Celsus, *De medicina* VI 1, Spencer II 178: „In hoc igitur capillis fluentibus maxime quidem saepe radendo succurritur. Adicit autem vim quandam ad continendum ladanum cum oleo mixtum. Nunc de iis capillis loquor, qui post morbum fere fluunt: nam quominus caput quibusdam aetate nudetur, succurri nullo modo potest”.

<sup>162</sup> Por. Theodorus Priscianus, *Physica* I 3, 1.

<sup>163</sup> Por. Hippocrates, *De mulierum affectibus* II 188, ed. Littré VIII 369.

<sup>164</sup> Por. Oribasius, *Synopsis ad Eustathium* V 20.

<sup>165</sup> Por. Celsus, *De medicina* VI 6, 32-34, Spencer II 220: „Caligare vero oculi nonnumquam ex lippitudine, nonnumquam etiam sine hac propter senectutem inbecillitatemve aliam consuerunt. Si ex reliquis lippitudinis id vitium est, adiuuat collyrium, quod Asclepios nominatur, adiuvat id, quod ex croci magmate fit. Proprie etiam ad id componitur, quod dia crocu vocant. Habet piperis P. \* I; croci Cilici, papaveris lacrimae, cerussae, singulorum P. \* II psorici, cummis, singulorum P. \* IIII. At si ex senectute aliave inbecillitate id est, recte inungi potest et melle quam optumo et cypro et oleo vetere. Commodissimum tamen est balsami partem unam et olei veteris aut cypri partes duas, mellis quam acerrimi partes tres miscere”.

<sup>166</sup> Por. Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum* III 6, 2.

<sup>167</sup> Por. Alexander Trallianus, *De febribus*, ed. T. Puschmann (*Alexander von Tralles*, Bd. I, Wien 1878, ristamp. Amsterdam 1963), s. 369; zob. Mazzini, *La geriatria di epoca romana*, s. 362.



Na zakończenie powyższych uwag na temat starożytnej troski medycznej o ludzi starych, zwłaszcza w okresie patrystycznym, wypada postawić pytanie, jak do tego problemu odnosili się chrześcijanie? Czy chrześcijańscy medycy, powodowani choćby przykazaniem miłości bliźniego, zajmowali się specjalnie ludźmi starymi? Czy zakładali dla nich, zwłaszcza dla ubogich i chorych, jakieś stałe domy starców z zapewnioną, choćby ogólną, opieką medyczną? Otóż świadectwa wczesnochrześcijańskie na ten temat są bardzo skąpe, a jeśli jakieś są, to pochodzą z późniejszego okresu. Żadne z nich nie poświadcza wprost teoretycznej lub praktycznej działalności lekarza wczesnochrześcijańskiego, choć zapewne tacy byli, jak na przykład męczennicy Kosma i Damian<sup>168</sup>, a jeśli Ojcowie Kościoła przypadkowo o tym wspominają lub posługują się terminologią medyczną (Atenagoras, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, Euzebiusz z Cezarei, Nemezjusz z Emezy, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nyssy, Ambroży z Mediolanu, Prudencjusz, Hilary z Poitiers, Hieronim, Augustyn)<sup>169</sup>, to najczęściej mówią o Chrystusie jako Lekarzu<sup>170</sup>; powodem tego było być może i to, że zawód ten nie cieszył się w starożytności dobrą opinią, a w oczach chrześcijan kojarzył się nierzadko z religią pogańską (Asklepios, asklepiejony) i magią<sup>171</sup>. Co do diety, sposobów pielęgnowania zdrowia i leczenia codziennych dolegliwości, w tym również wynikających ze starości, przestrzegali zapewne tradycyjnych zaleceń hipokratyków i późniejszych medyków (głównie Galena), o ile nie były one sprzeczne z moralnością chrześcijańską<sup>172</sup>. Jeżeli zaś chodzi o instytucje domów starców, to podobnie jak szpitale będące pomysłem

<sup>168</sup> Por. E. Rupprecht, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula*, Berlin 1935; F. Caraffa – M.L. Casanova, *Cosma e Damiano*, BS IV 223-237.

<sup>169</sup> Por. Mazzini, *La letteratura cristiana antica e la medicina*, s. 353-372, spec. 355 i 369-372; G.B. Ferngren – D.W. Amundsen, *Medicine and Christianity in Roman Empire*, ANRW 37. 3, Berlin – New York 1996, 2957-2980; V. Dawe, *The attitude of Ancient Church toward sickness and healing*, Boston 1955; M. Perrin, *Un exemple de l'utilisation de la médecine chez les penseurs chrétiens: Tertullien et l'embryologie*, w: *Médecine antique*, ed. P. Demont, Amiens 1991, 91-117; zob. wyżej n. 77; Heyne T., *Were second-century Christians 'preoccupied' with physical healing and the Asclepian cult?*, StPatr 44 (2010) 63-70.

<sup>170</sup> Por. np. V. Lombino, *Medico Cristo*, NDPAC II 3168-3181; G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, RivAC 48 (1972) 115-141.

<sup>171</sup> Por. L. Edelstein, *Greek Medicine in its relation to religion and magic*, „Bulletin of the Institute of the History of Medicine” 5 (1937) z. 3, 201-246; S. Felici, *Medicina religiosa, medicina magica, medicina scientifica nella civiltà classica Greca e Latina*, w: *Cultura e promozione umana*, s. 75-94; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Pericle*, Roma 1967; G.G. Porro, *Asclepio. Saggio mitologico sulla medicina religiosa dei Greci*, Milano 1911.

<sup>172</sup> Por. M. Pujiula, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandrien und sein „Paidagogos”*, Berlin – New York 2008, spec. 168-315 (m.in. Diätetik, Ernährung, Bad und Körperpflege, Kosmetik, Haarpflege, Gefahr der Verweiblichung, Balnea mixta); H. Schadewaldt, *Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenväter*, w: „Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie” 26 (1965) 115-130.

i dziełem chrześcijan<sup>173</sup>, pojawiły się później; poświadczają je źródła dopiero od początku V wieku na Wschodzie.

Jednym z najstarszych dokumentów poświadczających istnienie instytucjonalnych domów starców, jest inskrypcja na listwie kamiennej (1.50 x 0,42 m), umieszczona w murze przy obecnej Bramie Heroda (*Bab-ez-Zahireh*) w Jerozolimie, pochodząca z jakiegoś wcześniejszego starożytnego hospicjum, która informuje nas o istnieniu w tym mieście „domu starców dla ubogich kobiet, założonym w imię Matki Bożej przez Jana i Werynę z Bizancjum<sup>174</sup>. Potem Palladiusz w swojej *Historia Lausiaca* opowiada o jednym z braci, który otrzymawszy część majątku po śmierci ojca, „zbudował klasztor, a przybrawszy sobie kilku braci, przyjmował wędrowców, chorych, starców i biedaków, w soboty zaś i w niedziele zastawiał dla nich trzy albo cztery stoły”<sup>175</sup>.

Podobnie na Zachodzie Paulin z Noli († 431) zbudował przy sanktuarium św. Feliksa w Noli piętrowe hospicjum, przeznaczone głównie dla starszych pielgrzymów, z wydzielonymi w nim ławami dla staruszków, staruszek i żebraków<sup>176</sup>. Ponad wiek później papież Pelagiusz II (578-590) „uczynił swój dom przytułkiem dla biednych starców”<sup>177</sup>, a potem również jego następca papież Grzegorz Wielki (590-604) informuje nas o „przytułku dla starców, zbudowanym przez niejakiego Izaura, w którym jednak brak łóżek i pościeli”, dla którego przesyła 15 koców, 30 sukien i 15 łóżek oraz pieniądze na kupno poduszek lub materaców<sup>178</sup>. W tym samym czasie na Wschodzie *Kodeks Justyniana* poświadcza istnienie, obok sierocińców i domów dla ubogich, także instytucjonalnych

<sup>173</sup> Por. Mattioli, *Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana*, s. 245-278 (też bibliografia n. 2); A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU 8/4, Leipzig 1892; H. Frings, *Medizin und Arzt in den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn 1959; T.S. Miller, *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore – London 1985, 1997<sup>2</sup>. O stosunku do chorego pacjenta zob. A. Schadewaldt, *Arzt und Patient in antiker und frühchristlicher Sicht*, „Medizinische Klinik” 59 (1964) 146-152; G. Harig – J. Kollesch, *Arzt, Kranker und Krankenpflege in der griechisch-römischen Antike und bizantinischen Mittelalter*, „Helikon” 13-14 (1973-1974) 252-292. Bibliografia do r. 1997 zob. „Lettre d'informations” 1996, nr 26-28; 1997, nr 29.

<sup>174</sup> Por. Germer-Durand, *Épigraphie chrétienne de Jerusalem*, „Revue Biblique” 1 (1892) 583, nr 45, Leclercq 2759: „Γεροκομίον γυναικῶν / ταπεινῶν συνσταθὲν διὰ τῆς / Ἀγίας τῆς Θεοτόκου, ὑπὸ Ἱωάννου / καὶ βερίνης Βυζάντιων”; S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, ss. 301, 306, 311, 313, 317.

<sup>175</sup> Palladius, *Historia Lausiaca* 14, 3, ed. G.J.M. Bartelink, s. 60, tłum. S. Kalinkowski, ŻM 12, Kraków – Tyniec 1996, 104.

<sup>176</sup> Por. Paulinus Nolanus, *Carmina* XX 114-116, CSEL 30, 147: „Dispositi trino per longa sedilia coetu / Obstrepere senes, inopum miserabile vulgus / Et socio canae residentes agmine matres”.

<sup>177</sup> Por. *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, vol. I, Paris 1955, 309: „Hic domum suam fecit ptochium pauperum senum”.

<sup>178</sup> Por. Gregorius Magnus, *Epistolae* XI 2, CCL 140A, 860: „Filio nostro Simplicio renuntiante cognovimus lectos vel lectisternia in hierochomio, quod a quodam illic Isauro constructum est, deesse”, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz, *Listy*, IV, Warszawa 1955, 37.

domów starców (*gerontocomia*) z rozciągniętą nad nimi opieką państwową<sup>179</sup>, a także istnienie ich specjalnego przełożonego – gerontokoma<sup>180</sup>. Potem świadectwa o ich istnieniu są już coraz liczniejsze: jeszcze w VI wieku wspomina o nich biskup Homerytów Gregencjusz, zabraniający ich mieszkańcom żebrania w miejscach publicznych<sup>181</sup>, Cyryl ze Scytopolis<sup>182</sup>, biskup Leoncjusz z Neapolis na Cyprze<sup>183</sup>, czy Maksym Wyznawca († 662) informujący, w jednym ze swych listów, że prefekt Jerzy (Georgius) zbudował wiele szpitali i domów dla starców – gerontokomiów<sup>184</sup>. Tak więc geriatria, zajmująca się zorganizowaną opieką nad ludźmi starymi oraz leczeniem ich dolegliwości, jest zjawiskiem późniejszym, a u jej podstaw znalazło się chrześcijaństwo ze swoim przykazaniem miłości bliźniego, które najpierw stworzyło ksenodochia i szpitale, potem sierocińce i przytulki dla ubogich, a później także instytucjonalne domy starców – gerontokomia. Załączki tych ostatnich, podobnie jak i geriatrii jako dyscypliny medycznej, spotykamy już w starożytności chrześcijańskiej, dalszy jej rozwój w średniowieczu, a rozkwit w XX wieku.

## MEDICAL CARE OF OLD PEOPLE IN THE GRECO-ROMAN WORLD

### (Summary)

The article talks about the medical care for older people in ancient Greco-Roman world. The Presocratic theory about warm and moisture was generally admitted in Antiquity. They confected that the human body receives the most portion of warm and moisture with birthday human being and lost this in the course of life. After all, as the elderly is cold and dry. The Treatment of disease rested on prevention of Dehydration and Hypothermia by appropriate diet. The article is consisting of three chapters: The first chapter reminds essential theory about warm and moisture, and presented the types of medicine especially from Hippocrates school. The Hippocratic myth has been popularized by Aristotle. The followers of Hippocrates have detected diseases and afflictions of old age. Their therapy was restricted to apply alimentary diet. The second chapter appears

<sup>179</sup> Por. *Codex Justinianus* I 2, 22: „Sancimus res ad venerabiles ecclesias vel xenones vel monasteria vel ptochotrophia vel brephotrophia vel orphanotrophia vel gerontocomia vel si quid aliud tale consortium descendentes ex qualicumque curiali liberalitate sive inter vivos sive mortis causa sive in ultimis voluntatibus habita lucrativorum inscriptionibus liberas immunesque esse”.

<sup>180</sup> Por. *Novellae Justinianae* VII 12: „oconomus autem, qui tale aliquid egerit aut abbas aut xenodochus aut nosocomus aut ptochotrophus aut orphanotrophus aut gerontocomus de suo ei, qui dedit, salvabit ex hoc damnum”.

<sup>181</sup> Por. Gregentius Tapharensis, *Leges Homeritarum* 55, PG 86, 580B, 609B: „Wszystkim ubogim z sierocińców i domów starców (γηροκομεία) zakazujemy, by nikt z nich na rynku, w kościołach lub innym jakimś publicznym miejscu nie prosił o chleb”.

<sup>182</sup> Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Euthymii* 35, ed. E. Schwartz, TU 49/2, Berlin 1939, 53, 6.

<sup>183</sup> Por. Leontius Neapolitanus, *Vita Joannis Eleemosynarii* 45, ed. H. Gelzer, s. 93, 20.

<sup>184</sup> Por. Maximus Confessor, *Epistolae* 44, PG 91, 648A: „Dziełem zaś prefekta Jerzego są wzniezione szpitale i domy starców” (γηροκομεία).

analogous therapy, which had been presented in the patristic period, moved by Galen and his followers. Their therapy included not only alimentary diet, but also massages, gymnastics, walks, baths, moistening and rubbing a diseased part with soil, pharmaceutical, aesthetic or surgical therapy. The third chapter deals with two proposals of old people therapy – Galen's (diet, exercises, program of old man life and emulation the way of life long-lived people) and Celsius's (adjustment of diet to the age and season) then surgical, pharmaceutical and aesthetic therapies, which were applying for the meantime. The article concludes that Ancient Christians, in addition to this issue, created the germs of old people's homes (Gerontocomia).

Ks. Antoni TRONINA  
(Lublin, KUL)

## BIBLIA O LUDZIACH STARSZYCH

Liczba osób starszych, przynajmniej w cywilizacji zachodniej, ciągle wzrasta. Jednocześnie rosną problemy związane ze zmianą struktury społeczeństwa, które tak dalece dzisiaj odbiega od wzorców biblijnych. Współczesna cywilizacja techniczna tak bardzo zafascynowana jest ideą postępu w sferze produkcji i w przemyśle, że nie dostrzega już potrzeby respektowania wartości przekazanych przez dawne pokolenia. Niegdyś uosobieniem mądrości narodu byli starcy, którym dzisiejsze prawodawstwo coraz częściej oferuje „dobrodziejstwo łagodnej śmierci” – eutanazji. Coraz częściej też wyrwy się ludziom boleśnie dotkniętym przez los żalosna skarga-oskarżenie: „Nie udało się Panu Bogu starość...”.

Spójrzmy więc w świetle Objawienia biblijnego na problem starości, tak jak sam Bóg zechciał nam go przedstawić<sup>1</sup>. Czytając Pismo Święte, zauważamy przede wszystkim, że ocena wieku sędziwego zmienia się zależnie od punktu wyjścia. Po ludzku jest to próg śmierci, w świetle wiary natomiast starość może być drogą oczyszczenia ku wiecznemu szczęściu. Omówienie niniejsze będzie z konieczności bardzo syntetyczne: wyjdziemy od najbardziej charakterystycznych tekstów Biblii Hebrajskiej (1), przechodząc następnie do ksiąg deuterokanonicznych (2), aby na koniec naszkicować problematykę starości w Nowym Testamencie (3)<sup>2</sup>.

**1. Udręki podeszłego wieku.** Stary Testament wyróżnia ogólnie trzy fazy życia ludzkiego: dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały (Pwt 32, 25; Ps 148, 12; Ez 9, 6). Człowiek dojrzały (*zaqen*) odznacza się obfitym zarostem brody (*zeqen*). Czasem wyróżnia się w tej grupie wiekowej ludzi w podeszłym wieku

<sup>1</sup> *Bibliografia biblistyki polskiej 1945-1999*, t. 1, Poznań 2002, 881, zebrana przez P. Ostańskiego, notuje zaledwie kilka (9) opracowań tematu starości w Biblii; ostatnio jednak sytuacja znacznie się poprawiła, co poświadcza obszerna jego rozprawa: *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne* (Poznań 2007, ss. 907), jak i kolejny tom jego bibliografii (t. 3-4, lata 2000-2009, Poznań 2010, 860-861).

<sup>2</sup> Podobny układ materiału biblijnego proponuje praca zbiorowa: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità* ed. U. Mattioli, vol. III: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007; w trzech kolejnych opracowaniach: D. Garrone, *La vecchiaia nella Bibbia ebraica*, s. 17-49; A. Cacciari, *La vecchiaia nella Bibbia greca*, s. 51-78; C. Mazzucco, *La vecchiaia nel Nuovo Testamento*, s. 143-206.

(Jr 6, 11: *mele' jamim*), oraz starców pokrytych siwizną (Hi 41, 24: *šebah*). Załącznik do Księgi Kapłańskiej (27, 1-8) zawiera pouczającą taksację wartości roboczej poszczególnych kategorii wiekowych: chłopiec do piątego roku życia był wyceniany na pięć sykli, młodzieniec w wieku 5-20 lat wart był 20 sykli, człowiek dojrzały pomiędzy 20 a 60 rokiem życia miał wartość 50 sykli, wreszcie starzec powyżej 60 roku był wyceniany na 15 sykli<sup>3</sup>. Utrata sprawności fizycznej była też przyczyną wykluczania ze służby w Namiocie Spotkania lewitów po ukończeniu pięćdziesięciu lat życia (Lb 8, 25-26).

Biblia Hebrajska nie idealizuje bynajmniej starości, ale przedstawia jej cienie z wielkim realizmem. Niektóre teksty Starego Testamentu wydają się być nawet naznaczone pesymizmem. Siwe włosy starca są nie tylko „koroną chwały” (Prz 16, 31), ale i zgryzoty. Są znakiem „przekwitania” w każdym wymiarze, stopniowej utraty władz zmysłowych i sił duchowych. Dla zrozumienia gorzkich refleksji mędrców biblijnych warto najpierw przytoczyć fragment egipskiej mądrości Ptah-hotepa, żyjącego w epoce V dynastii (ok. 2560-2420 przed Chrystusem):

„Nadeszła starość, rozpoczął się wiek podeszły, a wraz z nim i kłopoty. Zjawiła się słabość, która zmusza do leżenia w łóżku przez cały dzień. Słabnie wzrok, uszy przestają słyszeć i siły ustają ze słabości. Milkną usta i nie mogą już mówić; zawodzi pamięć o dniu wczorajszym. Bolą mnie wszystkie kości. To, co było dobre, staje się złe; tracę wszelki smak. Nos i usta nie mogą oddychać; odczuwam ból stojąc czy siedząc. Pod każdym względem starość jest złem dla człowieka!” (5, 1n)<sup>4</sup>.

Chociaż nauka biblijna nie jest aż tak skrajnie pesymistyczna, ukazuje jednak uciążliwość podeszłego wieku jeszcze bardziej realistycznie. Wystarczy tu wspomnieć choćby opisy starości Izaaka (Rdz 27, 1-40), kapłana Helego (1Sm 3, 1-14), króla Dawida (1Krl 1, 1-4) czy Salomona (1Krl 11, 1-43). Realistyczne opisy ksiąg Starego Testamentu świadczą dobitnie, jak osłabnięciu wzroku i słuchu towarzyszy często zgrzybiałość i otępienie władz umysłowych. Tak na przykład Barzillaj z Gileadu, który przez całe życie wiernie służył Dawidowi, również podczas jego tułaczki, gdy ten po stłumieniu buntu wracał tryumfalnie do stolicy, pragnął wynagrodzić wiernego sługę:

„Chodź ze mną, bym mógł cię otoczyć opieką u siebie w Jerozolimie. Barzillaj odpowiedział królowi: Ileż lat zostaje mi jeszcze do życia, abym szedł z królem do Jerozolimy? Liczę obecnie osiemdziesiąt lat. Czy potrafię rozróżnić między tym, co dobre, i tym, co liche? Czy sługa twój potrafi zasmakować w tym co zje lub wypije? Czy potrafi wsłuchiwać się w głos

<sup>3</sup> Wśród kobiet wartość szacunkowa była proporcjonalnie niższa: 3 – 10 – 30 i 10 sykli, por. komentarz A. Tronina, *Księga Kapłańska*, Częstochowa 2006, 397-398.

<sup>4</sup> *Ptah-hotep* 5, 1-2, przekład autora z: J. Lévêque, *Sagesses de l'Égypte ancienne*, Paris 1997, 13.



śpiewaków i śpiewaczek? Po cóż twój sługa ma być jeszcze ciężarem dla pana mego, króla?” (2Sm 19, 34-37)<sup>5</sup>.

Pesymistyczne słowa Barzillaja nie różnią się niczym istotnym od sentencji egipskiego mędrca, wygłoszonej piętnaście stuleci wcześniej. Wypowiada je bowiem szlachetny poganin, stojący dopiero na progu religii objawionej. Echo tych bolesnych obserwacji pojawia się także w psalmach Dawidowych:

„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, 10).

W latach starości, gdy siły opuszczają człowieka i dokuczliwa staje się samotność, tym bardziej zrozumiała jest modlitwa przypisywana Dawidowi:

„W starości i w wieku sędziwym nie opuszczaj mnie Boże!” (Ps 71, 18)<sup>6</sup>.

W tym samym nurcie realistycznych obserwacji życia trzeba umieścić prowokujące rozróżnienie Koheleta pomiędzy „dniami młodości” i „latami niedoli, o których powiesz: Nie mam w nich upodobania” (12, 1). Następujący po tych słowach obraz tłumaczył nierzadko egzegeci jako alegorię starości:

„Gdy trząść się będą stróże domu, i ugiąć się będą silni mężowie, i będą ustawały [kobiety] mielące, bo ich ubędzie, i zaćmią się patrzące w oknach; i zamkną się drzwi na ulicę, podczas gdy łoskot młyna przycichnie i podniesie się do głosu ptaka, i wszystkie śpiewy przymilkną; odczuwać się nawet będzie lęk przed wyżyną i strach na drodze; i drzewo migdałowe zakwitnie (...), bo zdążać będzie człowiek do swego wiecznego domu i kręcić się już będą po ulicy płaczki; zanim się przerwie srebrny sznur i stłucze się czara złota, i dzban się rozbije u źródła, i w studnię kołowrót złamany wpadnie; i wróci się proch do ziemi tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał (12, 3-7)”<sup>7</sup>.

**2. Starość znakiem błogosławieństwa.** Ostatnie słowa mądrego Koheleta wskazują już na drugi, pozytywny aspekt starości. Jest on wyraźny w całej tradycji biblijnej, począwszy od historii patriarchów. Długie życie w bogactwie, zdrowiu, w otoczeniu licznych dzieci i wnuków oraz w powszechnym szacunku - to oznaki Bożego błogosławieństwa<sup>8</sup>. Wystarczy jedna z tych oznak, aby starość stała się radosna, jak w przypadku Hioba (42, 12-17). „Bojaźń Pana

<sup>5</sup> Por. komentarz: J. Łach, *Księgi Samuela. Pismo Święte Starego Testamentu*, IV/1, Poznań 1973, Pallottinum, 462-463.

<sup>6</sup> Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Pismo Święte Starego Testamentu*, VII/2, Poznań 1990, Pallottinum, 324-326.

<sup>7</sup> Por. komentarz do tego tekstu: M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Pismo Święte Starego Testamentu*, VIII/2, Poznań 1980, 189-193.

<sup>8</sup> Pozytywną symbolikę starości przedstawiają L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 941-942.

dni pomnaża” - stwierdza starożytne przysłowie (Prz 10, 27). Długowieczność będzie przywilejem czasów ostatecznych (Iz 65, 20). Jej źródłem jest zachowanie przykazań Bożych:

„Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan Bóg twój da tobie” (Wj 20, 12).

Starość niesie ze sobą bogate doświadczenie życiowe. Mówią o tym szczególnie księgi mądrościowe, które z upodobaniem komentują nakaz szacunku dla rodziców w ich starości. Ten nurt mądrościowy obecny jest zarówno w Biblii Hebrajskiej, jak też w literaturze późniejszej, wtórnie włączonej do kanonu pism natchnionych. Spośród tekstów starożytnych wystarczy tu przytoczyć przestrozę zawartą w Księdze Przysłów:

„Słuchaj ojca, który dał ci życie, i nie gardź matką, kiedy się postarzeje” (Prz 23, 22)<sup>9</sup>.

Pięknym echem tych pouczeń jest mowa starego Tobita, skierowana do syna przed jego pożegnaniem; napomnienie to zaczyna się od rozwinięcia przykazania czci należnej rodzicom:

„Pochowaj mnie pięknie, a czcij matkę swoją i nie porzucaj jej przez wszystkie dni jej życia, czyn to, co dla niej miłe i nie zasmucaj jej ducha żadnym postępkiem. Pamiętaj o niej, chłopcze, ponieważ na wiele niebezpieczeństw była narażona z powodu ciebie w jej łonie; a kiedy umrze, pochowaj ją przy mnie w jednym grobie” (Tb 4, 3-4)<sup>10</sup>.

Troskę o zapewnienie rodzicom godnej starości widać zwłaszcza w dodatkach deuterokanonicznych, przekazanych w Biblii greckiej. Najlepszym przykładem takiej interpretacji Prawa Mojżeszowego jest Księga Syracha, która weszła do kanonu biblijnego jedynie w wersji greckiej. Początek trzeciego rozdziału tej księgi stanowi głęboki komentarz teologiczny do przykazania czci religijnej należnej rodzicom od dorosłych dzieci:

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie” (3, 12-14)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. S. Potocki, *Księga Przysłów. Pismo Święte Starego Testamentu*, VIII/1, Poznań 2008, Pallottinum, 184.

<sup>10</sup> Przekład wg: M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Nowy Komentarz Biblijny*, XII, Częstochowa 2005, Edycja św. Pawła, 79.

<sup>11</sup> Ostatnie zdanie tej sentencji jest szeroko komentowane w dysertacji A. Kondracki, *La „sedaqah” che espia i peccati (Sir 3, 1-4, 10)*, Roma 1996. Spośród wielu tekstów Syracha mówiących o starości zob. Syr 6, 18.34; 8, 6-9; 14, 17-19; 25, 2-6; 42, 8; 46, 9; 47, 14.

Starość w tradycji bliskowschodniej jest niemal równoznaczna z mądrością. W epoce walk machabejskich starzec Eleazar zostawił młodzieży piękny przykład wierności prawom ojczystym. Namawiającym go, aby tylko pozornie wykonał rozkaz królewski, odparł dumnie:

„Udawanie nie przystoi naszemu wiekowi. Wielu młodych byłoby przekonanych, że Eleazar, który ma już dziewięćdziesiąt lat, przyjął pogańskie obyczaje. Oni to przez moje udawanie, i to dla ocalenia małej resztki życia, przeze mnie byliby wprowadzeni w błąd, ja zaś hańbą i wstydem okryłbym swoją starość” (2Mch 6, 24-25).

Nie wszyscy jednak starcy mogą być uważani za mędrców. Historia biblijna pokazuje, że czasem dar mądrości bywa udzielony młodemu, kiedy starzy nie potrafią godnie go używać. Niegdyś hebrajski Psalmista wyznawał z dumą: „Jestem roztrośniejszy od starców, bo zachowuję Twe postanowienia” (Ps 119, 100). Wersja *Septuaginty* jest w tym miejscu jeszcze bardziej wymowna: „Ponad starszych (ὐπὲρ πρεσβυτέρους) mnie pouczyłeś...”<sup>12</sup>

Historia szlachetnej Zuzanny, przekazana w greckim dodatku do Księgi Daniela, zawiera przestrozę przed bezbożnością, która może dotknąć nawet czcigodną instytucję starszyny Izraela (Dn 13). Cytowane tu słowa prorocstwa („Wyszła nieprawość spośród sędziów-starców z Babilonu, którzy tylko uchodzili za kierujących narodem”, w. 5) wydają się nawiązaniem do Księgi Jeremiasza (23, 14 lub 29, 22-23). W tym przypadku młody Daniel uratował honor urzędu. Bojaźń Boża znaczy bowiem więcej, niż długie lata zawodowego doświadczenia<sup>13</sup>.

Stwierdza to wyraźnie ostatnia chronologicznie księga Starego Testamentu. Mądrość Salomona, powstała już u progu Nowego Testamentu, stawia znak równości pomiędzy starością a mądrością:

„Starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat jej się nie mierzy. Sędziwością u ludzi jest mądrość, a miarą starości – życie nieskalane” (Mdr 4, 8-9)<sup>14</sup>.

Można uznać to zdanie za wprowadzenie w chrześcijańską naukę o godności człowieka.

**3. Pełnia objawienia w Chrystusie.** Pośród pism Nowego Testamentu szczególnie zainteresowanie ludźmi starymi widać u ewangelistów Łukasza i Jana oraz w listach pasterskich związanych z imieniem Pawła Apostoła. Zaczniemy od tych ostatnich, w których znajdziemy upomnienia skierowane do ludzi trzeciego wieku:

<sup>12</sup> Przekład wg: A. Tronina, *Psalterz Biblii Greckiej*, Lublin 1996, 216.

<sup>13</sup> Szczegółowy komentarz do Dn 13 por. M. Parchem, *Księga Daniela. Nowy Komentarz Biblijny*, XXVI, Częstochowa 2008, Edycja św. Pawła, 701-729.

<sup>14</sup> Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Pismo Święte Starego Testamentu*, VIII/3, Poznań 1969, Pallottinum, 126; zob. także jego komentarz do Mdr 2, 10; 3, 17; 4, 16.

„Starcy winni być ludźmi trzeźwymi, statecznymi, roztroprnymi, odznaczającymi się zdrową wiarą, miłością, cierpliwością. Podobnie starsze kobiety winny być w zewnętrznym ułożeniu jak najskromniejsze, winny unikać plotek i oszczerstw, nie upijać się winem, a uczyć innych dobrego. Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom – aby nie bluźniono słowu Bożemu” (Tt 2, 2-5).

Kościół pierwotny, jak wynika z tego tekstu, poświęcał wiele troski ludziom starszym, wymagającym szczególnej opieki ze strony społeczności chrześcijańskiej. Odnosi się to w sposób szczególny do kobiet po sześćdziesiątce, nie mających oparcia w rodzinie. Stworzono dla nich odrębną instytucję wdów (*cherai*), aby mogły wspólnie oddawać się modlitwie i działalności charytatywnej na rzecz wspólnoty.

„Do spisu należy wciągać taką wdowę, która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o [takich] dobrych czynach: że dzieci wychowała, że była gościnna, że obmywała nogi świętych, że będącym w ucisku przychodziła z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele” (1Tm 5, 9-10)<sup>15</sup>.

Dawny Izrael i pierwotne chrześcijaństwo nie znały jeszcze pojęcia „active aging”, twórczej starości. Ludzie starsi pełnili jednak w starożytności ważną rolę społeczną, co nadawało sens ich życiu. Do niedawna jeszcze starość była w powszechnej cenie, dzięki doświadczeniom życiowym, jakimi dysponuje: „ojcowie nasi nam opowiadali” (Ps 44, 2). Na progu Nowego Testamentu dwoje starszków, Symeon i Anna, ma szczęście oglądać w Dzieciątku Jezus zbawienie świata: „światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Izraela” (Łk 2, 32). To piękny symbol tradycji biblijnej, która oczekuje z utęsknieniem na pełnię Objawienia<sup>16</sup>. Symbol ten zostaje w Ewangelii św. Łukasza poprzedzony przez ukazanie innej pary, tym razem małżeńskiej, rodziców Jana Chrzciciela (Łk 1, 5-25): ich nienaganne życie i ustawiczna modlitwa znajdują odpowiedź w darze dziecka, które będzie łącznikiem pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem. Elżbieta „poczęła w swej starości syna”, a ten „pójdzie przed Panem przygotować Mu drogi” (Łk 1, 36 i 76).

Historia Męki Pańskiej natomiast ukazuje tragiczną rolę Sanhedrynu, czyli „Rady starszych”. Zbytne zaufanie we własną mądrość nie pozwoliło starszyźnie Izraela rozpoznać Mądrości wcielonej; „gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały” (1 Kor 2, 8). Aby wejść do Królestwa, wszyscy muszą przyjąć postawę małego dziecka (Mk 10, 15). Zarówno „stary Paweł” (Flm 9) jak i młody Tymoteusz (1 Tm 4, 12) pełnią w Kościele ten sam urząd,

<sup>15</sup> Szerzej zob. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pastorskie. Pismo Święte Nowego Testamentu*, IX, Poznań 1979, Pallottinum, 361-362.

<sup>16</sup> Obszerne omówienie tego tekstu por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*, Lublin 2005, 92-99.

wzorowany na instytucji „starszych Izraela”. Zwierzchnicy odpowiedzialni za wspólnoty chrześcijańskie noszą nadal honorowy tytuł „starszych” (πρεσβύτεροι: Dz 11, 30; 14, 23 itd)<sup>17</sup>. Dwudziestu czterech „starców” pojawia się dwunastokrotnie w tekście Apokalipsy (4, 4. 10; 5, 5. 6. 8. 11. 14; 7, 11. 13; 11, 16; 14, 3; 19, 4) dla zaznaczenia łączności pomiędzy wspólnotą Kościoła a dawną instytucją pokoleń Izraela.

W sposób głęboko symboliczny zostało przedstawione napięcie pomiędzy „starym” a „nowym” w czwartej Ewangelii. Na początku tej „duchowej” Ewangelii, jak ją nazywa już Klemens Aleksandryjski<sup>18</sup>, dostojny Nikodem stawia Jezusowi niepokojące pytanie: „Jakże się człowiek może narodzić będąc starcem?” (γέρον ὢν: J 3, 4). Cała narracja ewangeliczna udziela stopniowo odpowiedzi na tę zasadniczą kwestię. Pełną odpowiedź usłyszy dopiero Apostoł Szymon Piotr w ostatniej scenie, rozgrywającej się nad Jeziorem Tyberiadzkim. Zmartwychwstały Chrystus po udzieleniu Piotrowi władzy pasterskiej zwraca się do niego z uroczystym oświadczeniem: „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci: Gdy byłeś młodszy (νεώτερος), opasywałeś się i chodziłeś, gdzie chciałeś. Gdy się zaś zestarzejesz (γηρόσης), wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21, 18).

Końcowa sekwencja tej sceny, ukazująca Piotra w konfrontacji z „umiłowanym uczniem” (J 21, 20-23), wskazuje na nieuchronne napięcie pomiędzy urzędem a charyzmatem w Kościele. Przygotowaniem do tej sceny jest obraz Piotra biegnącego wraz z uczniem umiłowanym do grobu Pańskiego:

„Biegli zaś obydwaj razem. A ten inny uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu. I nachyliwszy się widzi leżące płótna, jednakże nie wszedł. Przychodzi więc i idący za nim Szymon Piotr; i wszedł do grobu i ogląda leżące płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu. Wtedy więc wszedł i ten inny uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył” (J 20, 3-8)<sup>19</sup>.

Z kolei tytuł „starszy” (ὁ πρεσβύτερος), jakiego w swych listach używa Jan Prezbiter (2J 1; 3J 1) należy tłumaczyć nie tyle w sensie godności biskupiej czy kapłańskiej, co raczej w tradycyjnym rozumieniu Starego Testamentu, gdzie oznaczał on szczególny autorytet ludzi starszych. W takim też znaczeniu

<sup>17</sup> Por. M.F. L[acan], *Starość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1973, 906-907.

<sup>18</sup> Tak miał określić ją Klemens Aleksandryjski w dziele *Hypotheseis*, jak wspomina o tym Euzebiusz z Cezarei (HE VII 14, 7).

<sup>19</sup> Przekład obydwu tekstów Janowych wg: S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Nowy Komentarz Biblijny*, IV/2: rozdz. 13-21, Częstochowa 2010, Edycja św. Pawła, 364 i 273. Historię interpretacji tego tekstu por. H. Witczyk, *Rola „umiłowanego ucznia” w odniesieniu do Piotra „wypierającego się” Jezusa*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, red. S. Szymik – H. Ordon, Lublin 2004, 55-97.

używają go Papiasz z Hierapolis<sup>20</sup> i niektórzy Ojcowie Kościoła; jako uczniowie Apostoła Jana, czują się oni głęboko odpowiedzialni za przekaz tradycji zawartej w jego nauczaniu<sup>21</sup>.

\*\*\*

Starość w ujęciu biblijnym trzeba więc rozważać na różnych płaszczyznach: osobistej, rodzinnej i społecznej. Dla osoby ludzkiej starość stanowi końcowy etap życia, które może być pełne trudu i przykrości, ale też pogody wewnętrznej i świadectwa bogatej duchowości. W rodzinie Prawo Boże zapewnia starym rodzicom opiekę i szacunek ze strony młodszego pokolenia. Wreszcie w społeczeństwie ludzie starsi wnoszą osobiste doświadczenie w życie wspólnoty zarówno cywilnej, jak i religijnej.

W miejsce dawnej „gerontokracji” (rządów starszyny) dzisiejsza cywilizacja Zachodu narzuca „gerontofobię”, lęk przed ludźmi starymi. Mit wiecznej młodości w społeczeństwie konsumpcyjnym prowadzi do prawdziwej obsesji, proponując i narzucając „piękną śmierć” (eutanazję) ludziom starym, którym wcześniej odebrano najwspanialsze dary Stwórcy: wiarę, nadzieję i miłość. Biblia pomaga uniknąć fałszywego dylematu: gerontokracja czy gerontofobia. Zamiast koncentrować się na problemie wieku, ukazuje ona, jak bardzo istotny jest problem mądrości, która owocuje prawdą i dobrocią. Wspólnoty chrześcijańskie są w stanie przeciwstawić się współczesnym mitom, okazując prawdziwą solidarność z ludźmi starymi. Pełna prawda o wszystkich aspektach procesu starzenia się uchroni ludzi starych przed naśladowaniem postaw młodzieżowych i zapewni głębszą integrację wewnętrzną i społeczną. Tylko „prawda wyzwala” (J 8, 32). Prawda objawiona w Chrystusie jest w stanie pokonać również nowe formy dyskryminacji<sup>22</sup>.

#### BIBLE ABOUT THE ELDERLY

(Summary)

The author formulates the topic in a synthetical way, elaborating on it in three parts: Hebrew Bible, deuterocanonical books and message of the New Testament. The fake dilemma (gerontocracy or gerontophobia) is overcome in the light of Revelation: Bible pre-

<sup>20</sup> Por. Eusebius, HE III 39, 4-14.

<sup>21</sup> Por. G. Bornkam, art. πρέσβυς κατλ, w: TWNT VI 671-680 (in der christlichen Gemeinden, bei den Apostolischen Vätern und in der Alten Kirche).

<sup>22</sup> Por. A. Bonora, *La vecchiaia*, w: tegoż, *Temi biblici per il nostro tempo*, Assisi 1993, 32-36; zob. też J.G. Harris, *Biblical perspectives on aging: God and the elderly*, Philadelphia 1987; R.P. Knierim, *Age and aging in the Old Testament*, w: *Ministry with the aging*, ed. W.M. Clements, San Francisco 1981, 21-36; S. Sapp, *Full of years: aging and the elderly in the Bible and today*, Nashville 1987; F. Staff, *The Bible speaks on aging*, Nashville 1981.



---

sents the wisdom as a source of truth and goodness, and as a solidarity with the elderly, because only the truth can set people free (J 8, 23). The truth revealed in Christ can also overcome the modern forms of discrimination in the world.



Ks. Mirosław S. WRÓBEL  
(Lublin, KUL)

## ZAGADNIENIE STAROŚCI W LITERATURZE MIĘDZYTESTAMENTALNEJ

Problematyka znaczenia i funkcji osób starszych w pismach literatury międzytestamentalnej w sposób szczególny podejmowana jest w utworach wchodzących w skład apokalipsy żydowskiej oraz w tekstach wspólnoty qumrańskiej<sup>1</sup>. W niniejszym artykule pragniemy wydobyć i poddać analizie niektóre teksty literatury międzytestamentalnej, mówiące o osobach starszych i starości w odniesieniu do szerszego kontekstu pism biblijnych, które mogły stanowić punkt odniesienia dla wielu tekstów pozabiblijnych<sup>2</sup>.

Teksty literatury międzytestamentalnej podkreślają wielki autorytet osób starszych jako nauczycieli mądrości i wychowawców młodego pokolenia. Motyw ten był zapewne zaczerpnięty z tekstów biblijnych, gdzie w najmłodszych pismach kanonicznych osoby starsze są ukazane jako mędrcy i nauczyciele o najwyższych cnotach moralnych. Starość jest w nich przedstawiona jako rzeczywistość, która cieszy się najwyższym autorytetem ze względu na Boże błogosławieństwo. W *Księdze Mądrości* napisanej na przełomie II i I wieku prz. Chr. mowa jest, że miarą starości nie jest liczba przeżytych lat, lecz życie mądre i nieskalane: „Starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat się jej nie mierzy: sędziwością u ludzi jest mądrość, a miarą starości – życie nieskalane” (Mdr 4, 8-9). W *II Księdze Machabejskiej* napisanej w Jerozolimie pomiędzy 130 a 125 rokiem prz. Chr. zostaje przedstawiona postać sędziwego Eleazara, uczonego w Piśmie, który za czasów prześladowań Antiocha IV Epifanesa poniósł męczeńską śmierć w obronie wiary. Tekst opisuje postawę Eleazara jako piękny wzór mądrości i odważnego przeciwstawiania się nawet największym trudnościom dla ludzi młodych oraz dla wszystkich broniących swej religijnej

<sup>1</sup> Por. m.in. J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1-2, New York 1983; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987; J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997; *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999; F. Mébarki – E. Puech, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 2002; *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, cz. 1-2: *Ewangelie apokryficzne*, Kraków 2003-2006; t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001; *Apokalyptik und Qumran*, ed. J. Frey – M. Becker, Paderborn 2007.

<sup>2</sup> Por. C. Martone, *La vecchiaia nel giudaismo intertestamentario*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 79-97.

tożsamości: „On jednak powziął szlachetne postanowienie, godne jego wieku, powagi jego starości, okrytych zasługą siwych włosów i postępowania doskonałego od dzieciństwa, przede wszystkim zaś świętego i od Boga pochodzącego prawodawstwa. Dał im jasną odpowiedź mówiąc, aby go zaraz posłali do Hadesu. «Udawanie bowiem nie przystoi naszemu wiekowi. Wielu młodych byłoby przekonanych, że Eleazar, który już ma dziewięćdziesiąt lat, przyjął pogańskie obyczaje. Oni to przez moje udawanie, i to dla ocalenia małej resztki życia, przeze mnie byliby wprowadzeni w błąd, ja zaś hańbą i wstydem okryłbym swoją starość. Dlatego jeżeli mężnie teraz zakończę życie, okażę się godny swojej starości, młodym zaś pozostawię piękny przykład ochotnej i wspaniałomyślnej śmierci za godne czci i święte Prawa». To powiedziawszy, natychmiast wszedł na miejsce kaźni” (2Mch 6, 23-28). W *Księdze Syrycha*, napisanej w II wieku prz. Chr. również znajdujemy tekst mówiący o roli osób sędziwych jako mędrców i wychowawców dla młodego pokolenia: „Nie odsuwaj od siebie opowiadania starców, albowiem i oni nauczyli się go od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź” (Syr 8, 9).

Teksty literatury międzytestamentalnej powstają w podobnym kontekście kulturowym, czerpiąc często swoje inspiracje z pism uznanych później za kanoniczne. W *Testamencie Dwunastu Patriarchów*, datowanym na II wiek prz. Chr., możemy znaleźć fragmenty opisujące autorytet osób starszych w przekazywaniu wartości moralno-religijnych młodszemu pokoleniu<sup>3</sup>. Patriarchowie przed swoją śmiercią przekazują swym dzieciom najważniejsze pouczenia i wskazania, które są zachętą do porzucenia drogi zła i zwrócenia się ku Bogu i Jego Prawu. Mądrość i autorytet osób starszych przejawia się w pozostawianiu przestrzeni wolności wyboru drogi życiowej dla młodego pokolenia. Tak na przykład w *Testamencie Lewiego* czytamy:

„Oto, dzieci moje, usłyszeliście wszystko. Wybierajcie zatem światłość albo ciemność. Prawo Pana albo uczynki Beliara. I odpowiedzieliśmy ojcu: Będziemy postępować przed Panem według Jego Prawa... W ten sposób zakończył Lewi pouczenia dla swoich synów. Umarł i dołączony został do ojców jego przeżywszy sto trzydzieści siedem lat”<sup>4</sup>.

Neftali u kresu swego życia w wieku 130 lat przekazuje swym dzieciom orędzie mądrości, w którym wzywa do przestrzegania Bożych przykazań i pogłębiania relacji miłości wobec Boga:

„Bądźcie przeto mądrzy i roztropni przed Bogiem znając porządek Jego przykazań oraz prawidła każdego czynu, aby Pan was umiłował. Pozostawiwszy

<sup>3</sup> Por. J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leiden 1970; *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. M. de Jonge, Leiden 1975; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 210-215.

<sup>4</sup> *Testamentum XII patriarcharum. Testamentum Levi* 19, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 55.

wiele takich zleceń, nakazał, aby przenieśli jego kości do Hebronu i pogrzebali obok jego ojców. A synowie jego wykonali wszystko, co polecił im Neftali, ich ojciec”<sup>5</sup>.

Szacunek wobec sędziwego ojca wyraża się w skrupulatnym wypełnieniu wszystkich jego zaleceń.

Autorytet osób starszych widoczny jest też w pismach opisujących życie wspólnoty z Qumran, co potwierdzają także źródła pochodzące spoza wspólnoty. Tak na przykład w dziełach Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza można znaleźć wzmianki o wielkim szacunku dla starszych we wspólnocie esenickich<sup>6</sup>. Józef Flawiusz w *Wojnie Żydowskiej* zauważa, że wielu esenickich osiąga wiek ponad 100 lat, co może być wynikiem prostego i regularnego trybu życia<sup>7</sup>. W komentarzu qumrańskim do Księgi Psalmów (*Peszer do Księgi Psalmów*) można znaleźć wzmiankę, co do osiągnięcia starszego wieku przez Mistrza Sprawiedliwości, który cieszył się we wspólnocie największym prorockim autorytetem:

„Jego drogę wyprostował Bóg dla jego prawdy. Byłem młody i chociaż już zestarzałem się, nie widziałem sprawiedliwego, który byłby opuszczony, ani jego potomstwa proszącego o chleb. Każdego dnia lituje się i pożyczą, a jego potomstwo jest błogosławione. Wyjaśnienie to odnosi się do Mistrza Sprawiedliwości”<sup>8</sup>.

W piśmie wspólnoty pt. *Reguła Zrzeszenia* są m.in. podane zasady dotyczące posiedzeń wspólnoty. Widać w nich wyraźnie, że starsi zajmują miejsca zaraz za kapłanami, służąc swoją radą i doświadczeniem:

„To jest reguła posiedzeń społeczności. Każdy według swej rangi, kapłani winni zasiadać jako pierwsi, starsi jako drudzy, następnie reszta całego zrzeszenia. Zasiadają każdy według swej rangi. I tak będą pytani o sąd, o wszelką radę i sprawę, którą będzie miała społeczność, oddając każdy swą wiedzę do dyspozycji rady zrzeszenia”<sup>9</sup>.

Autorytet starszych zostaje także podkreślony w tekście *Zwoju Świątynnego*, gdzie starsi zgromadzenia są wyraźnie wzmiankowani przed innymi członkami wspólnoty:

---

<sup>5</sup> *Testamentum XII patriarcharum. Testamentum Neftali* 8-9, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 70.

<sup>6</sup> Por. Philo Judaeus, *Quod omnis probus liber sit* 81 i 87; Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 147, 151.

<sup>7</sup> Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* II 151.

<sup>8</sup> *Qumran. Pesher Psalmorum* 4Q171, III 17, tłum. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, 118-119.

<sup>9</sup> *Qumran. Regula Congregationis* 1QS VI 8-10, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 30.

„Każdego roku, podczas święta namiotów, będą wznosić namioty dla starszych zgromadzenia, dla książąt, dla naczelników rodów, dla synów Izraela, dowódców tysięcy i dowódców setek”<sup>10</sup>.

Tekst *Reguła Wojny* podkreśla, że niektóre urzędy i obowiązki można było pełnić dopiero osiągając odpowiednią granicę wieku (40 lub 50 lat):

„Przywódcy ich wart, z osobami przypisanymi do nich, będą pełnić obowiązki podczas ich okresów świątecznych, nowiów księżycowych i szabatów, oraz wszystkich dni roku, poczynawszy od będących w wieku pięćdziesięciu lat wzwyż [...]. Ludzie zgrupowania winni być w wieku od czterdziestu do pięćdziesięciu lat. Kierujący obozami winni być od pięćdziesięciu do sześćdziesięciu lat. Inspektorzy także winni być w wieku od czterdziestu do pięćdziesięciu lat”<sup>11</sup>.

Wielki szacunek wobec starszych we wspólnocie qumrańskiej może mieć swoje zakorzenienie w tekstach biblijnych, gdzie „starsi Izraela” jawią się jako sędziowie rozstrzygający ważne sprawy w społeczności (Wj 18; Lb 11; Pwt 1). W *Zwoju Świątynnym* występuje wskazanie, aby starsi rozstrzygali sprawę syna, który nie wykazuje szacunku wobec swoich rodziców:

„Jeśli ktoś ma krnąbrnego i buntowniczego syna, który nie słucha głosu swego ojca ani głosu swojej matki, i który nie słucha, gdy go napominają, to jego ojciec i jego matka winni pochwycić go i wyprowadzić go do starszych jego miasta, do bramy miasta, i powiedzieć do starszych miasta: Ten syn nasz jest krnąbrny i buntowniczy, i nie słucha naszego głosu”<sup>12</sup>.

W innym miejscu *Zwoju Świątynnego* starsi mają jako sędziowie rozstrzygać sprawę dziewictwa kobiety porzuconej przez swojego męża:

„Jeśli ktoś weźmie sobie żonę, posiadzie ją, i znienawidzi ją, obrzuci ją obelgami i zniesławi ją mówiąc: Wziąłem sobie tę kobietę i gdy zbliżyłem się do niej stwierdziłem, że nie jest dziewicą, ojciec dziewczyny albo jej matka winni przynieść dowód dziewictwa dziewczyny do starszych, do bramy... Winni rozłożyć suknię przed starszymi owego miasta. Starsi owego miasta winni wziąć tego człowieka upomnieć go i ukarać”<sup>13</sup>.

W jeszcze innym fragmencie *Zwoju Świątynnego* starsi są wymienieni obok kapłanów jako rozstrzygający spory i interweniujący przy oznakach trądu:

<sup>10</sup> *Qumran. Volumen Templi* 11QT XLII 13-14, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 465-466.

<sup>11</sup> *Qumran. Regula Belli* 1QM II 4 i 1QM VII 1-2, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 45 i 49.

<sup>12</sup> *Qumran. Volumen Templi* 11QT LXIV 2-5, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 479.

<sup>13</sup> Tamże 11QT LXV 2-5, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 480.



„I kapłani, synowie Lewiego, przystąpią, gdyż wybrałem ich, aby pełnili służbę przede mną i błogosławili w moim imieniu, by zgodnie z ich decyzją postępowano z każdym sporem i każdą oznaką trądu. I wszyscy starsi owego miasta, które jest najbliżej zabitego winni obmyć swe ręce... Następnie winni zacząć mówić... Przebacz twemu ludowi, Izraelowi, który odkupiłeś, o Panie i nie pozwól by niewinna krew była wewnątrz Twego ludu, Izraela”<sup>14</sup>.

W cytowanym już qumrańskim komentarzu do Psalmów starsi obok kapłanów i sędziów mają rozstrzygać kwestię fałszywego proroka:

„Natomiast prorok, który powstaje, aby wzywać cię do odstępstwa, aby odwieść Cię od Boga – umrze. A jeśli powstanie plemię, z którego pochodzi i powie: Niech nie umiera, gdyż jest sprawiedliwym i wiarygodnym prorokiem, przyjdiesz z tym plemieniem, z twymi starszymi i z twymi sędziami do miejsca, które Twój Bóg wybierze w jednym z twych plemion – przed namaszczonego kapłana”<sup>15</sup>.

W tekstach literatury międzytestamentalnej można znaleźć także negatywne wzmianki na temat starości. W *Księdze Jubileuszów*, zwanej także *Apokalipsą Mojżesza*, która powstała w Palestynie w II wieku prz. Chr. starość jawi się jako boska kara za grzechy popełniane przez ludzkość<sup>16</sup>. W latach starości następuje osłabienie fizyczne i intelektualne:

„Od tej pory wszystkie pokolenia aż do dnia wielkiego sądu będą starzeć się szybko... a wiedza będzie je opuszczać z powodu ich starości. W owych dniach jeżeli ktoś przeżyje półtora jubileuszu, będą o nim mówić: «Przedłużył sobie życie, ale większość jego dni to cierpienie, smutek i troska...». Nieczystość, rozwiązłość, skażenie i obrzydliwość – takie będą ich uczynki. Będą wtedy mówili: «Starożytni żyli tysiąc lat i ich dni były dobre. Miarą naszego życia jest lat siedemdziesiąt, a osiemdziesiąt dla tego, kto jest silny»”<sup>17</sup>.

*Dokument Damasceński* postrzega starość jako karę Bożą z powodu przewinień ludzi. W starszym wieku następuje zmniejszenie się siły intelektualnej:

„To jest reguła dla sędziów zgromadzenia. Winno być dziesięciu ludzi wybranych ze zgromadzenia na określony czas, czterech z pokolenia Lewiego i Aarona, i z Izraela sześciu. Winni być obeznani z Księgą Medytacji i z zasadami przymierza, w wieku od dwudziestu pięciu lat do sześćdziesięciu lat. Nikt w wieku sześćdziesięciu lat i powyżej nie powinien więcej stawać, by sądzić zgromadzenie. Bowiem przez sprzeniewierzenie człowieka zostały

<sup>14</sup> Tamże 11QT LXIII 3-7, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 478-479.

<sup>15</sup> *Qumran. Peshet Psalms* 4Q375 I 5-9, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 282.

<sup>16</sup> Por. opis tego apokryfu w: Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, s. 89-92; tenże, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 259-261; Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 239-244.

<sup>17</sup> *Liber Jubilaorum* 23, 11, tłum. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 302.

skrócone jego dni, i Bóg rozpalony gniewem na mieszkańców ziemi, powiedział aby odeszła ich wiedza, zanim upłyną ich dni”<sup>18</sup>.

*Qumrańska Reguła Zgromadzenia* wyraźnie wzmiankuje, że osoby starsze nie mają prawa przystępowania do wspólnoty:

„Nikt, kogo ciało zostało skażone, mający sparaliżowane nogi lub ręce, kulawy, niewidomy, głuchy, niemy, ani nikt, kogo ciało zostało skażone jakąkolwiek ułomnością widoczną oczyma, ani też chwiejący się starzec, nie mogący wytrwać w zgromadzeniu – ci nie mogą przystąpić [do zgromadzenia]”<sup>19</sup>.

Podsumowując powyższe uwagi możemy stwierdzić, że w tekstach apokaliptyki żydowskiej i w pismach qumrańskich zostaje podkreślony wielki autorytet osób starszych. Cieszą się oni głębokim szacunkiem ze względu na swą mądrość i doświadczenie życiowe. Ich życie jest mocno osadzone na fundamencie Bożych przykazań i często są oni wyrazicielami Bożej mądrości. Spełniają oni funkcję nauczycieli, wychowawców i sędziów. Ich nauki, wskazówki wychowawcze i rozstrzygnięcia sądowe są z wielkim respektem przyjmowane przez młodych. Ich przekaz mądrości nie polega na rygorystycznym narzuceniu zasad i norm moralnych, lecz na wyrobieniu w młodych poczucia odpowiedzialności za życiowe wybory. Nie wahają się oni nawet poświęcić swego życia za cenę obrony najwyższych wartości. Zajmują oni ważne miejsce w życiu wspólnoty spełniając stosowne funkcje i przekazując swe doświadczenie. Nieliczne wzmianki o negatywnej stronie starości, w której człowiek przeżywa osłabienie fizyczne i duchowe spowodowane grzechem, może być oparte na biblijnej koncepcji grzechu, którego konsekwencje wpływają na skrócenie życia i znaczne osłabienie w ostatniej jego fazie. W tym kontekście rację ma autor *Księgi Mądrości*, który stwierdza, że „starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat się jej nie mierzy: sędziwością u ludzi jest mądrość, a miarą starości – życie nieskalane” (Mdr 4, 8-9).

#### THE PROBLEM OF THE OLD AGE IN THE INTERTESTAMENTAL LITERATURE

(Summary)

In the present article the author describes the problem of an old age in the Jewish apocalyptic literature and in the Qumran texts. Old persons are presented in these texts like sages and teachers. The education given by them for children and grandchildren is based on moral and religious values. They call to observe God's commandments and to avoid all acts which are against God and other persons. The respect and authority of the old persons

<sup>18</sup> *Documentum Damascenum* CD X 4-10, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 207.

<sup>19</sup> *Qumran. Reguła Congregationis* 1QSa II 5, tłum. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 40.

described in the texts of intertestamental literature can take in consideration the biblical sources. In the Old Testament the elders of Israel are described as judges who decide about all important aspects of the life in Jewish community.



Ks. Józef NAUMOWICZ  
(Warszawa, UKSW)

## OKRESY ŻYCIA LUDZKIEGO WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

Życie człowieka podlega rozwojowi, stąd wyróżnia się w nim pewne okresy: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały, starość. Bardziej systematyczne podziały egzystencji ludzkiej pojawiły się natomiast w antycznej literaturze greckiej i łacińskiej, zwłaszcza mądrościowej bądź medycznej. Przejęli je również autorzy wczesnego chrześcijaństwa, którzy dodali nowe, oryginalne ujęcia.

**1. Ile okresów życia.** Najbardziej złożony podział życia ludzkiego obejmował dziesięć okresów, po siedem lat każdy (w sumie 70 lat!). Był on stosunkowo sztuczny, pojawiał się przy okazji omawiania symboliki liczb, rozwijanej w literaturze patrystycznej. Jego podstawą była liczba siedem, która – jak stwierdzał Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* – jest znacząca: było bowiem siedem dni stworzenia, jest siedem planet i siedem Plejad, księżyc zmienia swe fazy co siedem dni, na ludzkiej twarzy znajduje się siedem organów spostrzeżeń zmysłowych (dwoje oczu, dwa kanały słuchu, dwoje nozdrzy i otwór ustny), a siódmy dzień jest najbardziej krytyczny albo przełomowy w chorobie. Do tych symbolicznych znaczeń aleksandryjski autor dodał: „I zmiany wieku ludzkiego odbywają się w wymiarach siódemki”<sup>1</sup>. Jako uzasadnienie tej opinii Klemens cytował znaną elegię Solona, w której ateński mędrzec dowodził, że człowiek zmienia się co siedem lat, a zmiany te dotyczą jego stanu fizycznego i moralnego. Dochodzi on do szczytu rozwoju, według tej elegii, w siódmym i ósmym okresie siedmioletnim (obejmuje on lata 42-56), gdy jest „rozumem i słowem najlepszy”. Podczas dwóch następnych okresów (lata 56-70) jeszcze nie brakuje mu siły, ale fizycznie nie może już podejmować wielkich zadań, a jeżeli skończy siedem dziesiątków, wtedy już nie można powiedzieć, że nastąpi przedwczesna śmierć<sup>2</sup>.

Dziesięć okresów w życiu człowieka wymieniał także Ambroży z Mediolanu w liście do Oroncjana, który również wprowadził ten podział w ramach rozważań o symbolice liczby siedem, podkreślając, że charakteryzuje

<sup>1</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 16, 144, 3, SCh 446, 348, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, 199-200.

<sup>2</sup> Por. Solon, *Fragm.* 19, tamże, s. 199-200.

ona człowieka<sup>3</sup> i stąd w życiu ludzkim można wyróżnić okresy siedmioletnie (*hebdomady*). Autor ten również ponownie powołał się na elegię Solona (pisał po łacinie, trudniej było cytować ten utwór, ale streścił go dokładnie):

„Solon zaś wyróżnił dziesięć etapów wieku po siedem lat każdy, tak iż pierwszy wiek niemowlęcy trwa aż do wyrosnięcia zębów, za pomocą których dziecko gryzie pokarm i wypowiada słowa, aby mogło ujawnić swoją zdolność do mówienia; również dzieciństwo dochodzi aż do lat dojrzewania i pełnego rozwoju genitaliów; wiek młodzieńczy aż do pierwszego zarostu na brodzie; młodość aż do osiągnięcia pełnej siły; piąty wiek męski jest odpowiedni do stosunków małżeńskich przez całą hebdomadę; także szósta hebdomada jest zaliczana do wieku męskiego, sprzyjającego wzrastaniu w roztropności oraz przedsiębiorczości w działaniu; również siódma i ósma hebdomada wieku ujawniają osobowość dojrzałą i w pełni władz umysłowych, a także zdolność mówienia wyposażoną w dar unikania nieprzyjemnych słów; dziewiąta hebdomada, subtelniejsza w języku i mądrości, ma jeszcze pewne resztki siły; natomiast dziesiąta hebdomada dopełnia miary; ten, kto zdoła ją osiągnąć, w dojrzałym wieku zapuka wieczorem do przedsionków śmierci”<sup>4</sup>.

Koncepcja dziesięciu siedmioletnich okresów, zaproponowana przez Solona, stanowiła raczej motyw literacki. Bardziej popularny i praktyczny był podział na siedem okresów, jaki wprowadził słynny grecki lekarz Hipokrates. Przytaczał go Ambroży w tym samym, cytowanym już liście do Oroncjana:

„Życie ludzi przebiega przez siedem okresów wieku aż do starości, jak w swoich pismach wyjaśnił Hipokrates, mistrz medycyny. Pierwszym wiekiem jest niemowlęstwo (*infantia*), drugim dzieciństwo (*pueritia*), trzecim wiek młodzieńczy (*adulescentia*), czwartym młodość (*iuventus*), piątym wiek męski (*virilis aetas*), szóstym wiek dojrzały (*maturitas*), siódmym starość (*senectus*). Jest więc człowiek niemowlęciem, dzieckiem, chłopakiem, młodzieńcem, mężczyzną, weteranem (tj. człowiekiem doświadczonego) i starcem (*infans, puer, adulescens, iuuenis, vir, veteranus, senex*)”<sup>5</sup>.

Podział na siedem okresów odpowiadał autorom chrześcijańskim, gdyż stanowił analogię do biblijnego tygodnia stworzenia<sup>6</sup>. Ale i on wydawał się

<sup>3</sup> Ambroży podawał podobne przykłady symboliki liczby „7”, jak Klemens, ale także dodał nowe. Wskazywał, że charakteryzuje ona człowieka, u którego można wyróżnić: „siedem wewnętrznych organów: żołądek, serce, płuca, śledziona, wątroba i dwie nerki; jak również siedem zewnętrznych członków: głowa, plecy, brzuch, dwie ręce i dwie nogi”, por. *Epistula* 31 (ad Orontianum), 15, CSEL 82/1, 223-224, tłum. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, 234-235.

<sup>4</sup> Tamże 13, CSEL 82/1, 222-223, BOK 9, 234-235.

<sup>5</sup> Tamże 12, CSEL 82/1, 222, BOK, 234-235. Ambroży korzysta tu z *De officio mundi* (36, 105) Filona Aleksandryjskiego, por. *Sancti Ambrosii Episcopi Opera*, t. 19 (= SAEMO 19), Mediolani – Romae 1988, 306-308.

<sup>6</sup> Por. Hieronimus, *In Amos* 3 (6, 2-6), CCL 76, 304; Wiktorzyn z Petawium wyliczył sześć



zbyt rozbudowany, zwłaszcza w obszarze języka łacińskiego. W praktyce bowiem trudno było rozróżnić niektóre okresy, np. młodość, wiek męski i dojrzłość. Stąd pojawiły się systemy nieco prostsze.

Popularny stał się podział na sześć okresów: niemowlęstwo (*infantia*), dzieciństwo (*pueritia*), wiek młodzieńczy (*adulescentia*), młodość (*iuventus*), wiek dojrzały (*gravitas*) i starość (*senectus*). Znał go Augustyn z Hippony<sup>7</sup>, szeroko zaś omawiał Izydor z Sewilli w *Etymologiach*<sup>8</sup>. Stał się on najbardziej rozpowszechniony w średniowieczu. Był także podstawą dziwnego traktatu *De aetatibus mundi et hominis*, opublikowanego pod imieniem Fulgencjusza Mitografa (pocz. VI w.). W tym piśmie pojawia się podział życia ludzkiego (i historii świata) na 23 etapy, co odpowiada ilości liter w alfabecie łacińskim<sup>9</sup>. W sumie jednak wynikał on z wyróżnienia sześciu periodów większych, z których każdy ma szereg mniejszych.

Jeszcze prostszy był podział na 5 okresów. Zastosował go Ireneusz z Lyonu w ramach omawiania symboliki liczby „5”: Jezus błogosławił 5 chlebów i nakarmił 5 tysięcy ludzi, było 5 panien mądrych i 5 głupich, pięciu świadków przemienienia na Górze Tabor, jest 5 palców u ręki, człowiek ma 5 zmysłów, itd. Ponadto „rodzaj ludzki przechodzi przez pięć okresów wieku: najpierw niemowlę, potem dziecko, chłopiec, młodzieniec, wreszcie starzec”<sup>10</sup>. Podobne etapy wieku wymieniał Laktancjusz, wzorując się na Senecie: dzieciństwo, wiek chłopców, młodość, wiek dojrzały i starość (*infantia, pueritia,*

---

okresów w życiu człowieka, ale dodał „narodzenie”, aby dojść do liczby 7 (*De fabrica mundi* 9, SCh 423, 148: „humanitatem quoque suam septenario numero consummat [sc. Christus]: nativitatis, infantiae, pueritiae, adulescentiae, iuventutis, perfectae aetatis, occasus”).

<sup>7</sup> Por. Augustinus, *De vera religione* 28, 48, CCL 32, 217, tłum. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 768-769; zob. także *De diversis quaestionibus* 64, 2, PL 40, 55: „Nam sexta aetas senectus est; quoniam prima infantia, secunda pueritia, tertia adulescentia, quarta iuventus, quinta gravitas”. Augustyn stosował także podział na siedem okresów (gdy potrzebna była analogia z siedmiu dniami stworzenia), a także na pięć okresów (*pueri, adolescentuli, iuvenes, graviores, decrepiti*), gdyż niekiedy w wykazie należało pominąć niemowlęstwo (*infantia*), np. w *Sermo* 49, 2 (PL 38, 320), wyjaśniającej przypowieść o robotnikach wynajętych do pracy winnicy w pięciu różnych porach dnia: wczesnym rankiem, około godziny trzeciej, inni o szóstej i dziewiątej, wreszcie o jedenastej. Kaznodzieja wyjaśniał, że jesteśmy wezwani do pracy od dzieciństwa, trzecia godzina symbolizuje wiek młodzieńczy, szósta – młodość, dziewiąta wiek dojrzały, jedenaście – starość. W tym wykazie pominął niemowlęstwo, gdyż chodziło o wezwanie do pracy. Radził też, by nie zwracać uwagi na sam podział, ale raczej na wezwanie do zaangażowania się.

<sup>8</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 2, 1, PL 82, 415: „Gradus aetatis sex sunt: infantia, pueritia, adulescentia, iuventus, gravitas atque senectus”. Etymologie poszczególnych określał wieku ludzkiego, zob. tamże XI 2, 9-30, PL 82, 416-418.

<sup>9</sup> Por. Fulgentius Mitographus seu Planciadis, *De aetatibus mundi et hominis*, w: *Fulgentii Planciadis Opera*, ed. R. Helm, Leipzig 1898 (ristamp. Stuttgart 1970), 129-179. Pismo niedokończzone, przedstawia jedynie 14 okresów życia, zob. CPL 852.

<sup>10</sup> Ireneus, *Adversus haereses*. II 24, 4, SCh 294, 244 (zachował się tylko łaciński przekład): „Quinque aetates transit humanum genus: primum infans, deinde parvulus, deinde puer, et post hoc iuvenis, sic deinde senior”.

*adolescentia, iuventus, senectus*)<sup>11</sup>. W tym ujęciu centralne miejsce zajmowała młodość (*iuventus*). Obejmowała ona cały wiek dojrzwały, który w podziale Augustyna i Izydora był podzielony na dwa okresy (*iuventus, gravitas*), a w koncepcji siedmiu etapów Hipokratesa – Ambrożego aż na trzy (*iuventus, virilis aetas, maturitas*). Łaciński termin *iuventus* może więc przyjmować szersze znaczenie niż jego polski odpowiednik: młodość. Oznacza bowiem czas życia, który następuje po wieku młodzieńczym (*adolescentia*) i trwa do „wieku dojrzalego” (*gravitas, gravior aetas*) albo aż do starości (*senectus*)<sup>12</sup>.

Wreszcie, najprostszy podział obejmował cztery okresy. W tym przypadku niemowlęstwo (*infantia*) jest połączone z dzieciństwem, a termin *iuventus* ponownie obejmuje cały wiek dojrzwały człowieka. Przyjmując taki system, Zenon z Werony wymieniał cztery stany ludzi: dzieci, młodzież, młodzi, starcy obojga płci (*pueri, adolescentes, iuvenes, senes utriusque sexus*)<sup>13</sup>. Taki podział reprezentował także Ambroży, wymieniając różne symboliczne znaczenia liczby „cztery” (cztery strony świata, cztery Ewangelie, cztery zwierzęta mistyczne):

„Są także cztery okresy wieku człowieka: dzieciństwo, okres młodzieńczy, młodość, dojrzałość. Stopniowo rodzi się i utwierdza mądrość. Dlatego najwyższy jej stopień osiąga się w czwartym okresie życia”<sup>14</sup>.

W swym komentarzu Ambrożego – wzorując się na etapach życia ludzkiego – opisywał etapy wzrostu duchowego człowieka, stąd na końcu nie wymieniał starości ale dojrzałość (*maturitas*). Wyjaśniał:

„owoce wiary przynosimy od samego dzieciństwa, przyczyniamy się do ich wzrostu w okresie młodzieńczym, nadajemy im bardziej dojrzałe kolory w młodości i doprowadzamy je do pełni w naszej starości”<sup>15</sup>.

Postępowanie Ambrożego było symptomatyczne. Nie traktował on podziału życia ludzkiego sztywno i kategorycznie. W zależności od kontekstu, przyjmował różne klasyfikacje: dziesięć okresów, siedem albo cztery. Powoływał się na tradycje Solona lub Hipokratesa, korzystał z Filona lub z inspiracji biblijnych, wprowadzał wyjaśnienia alegoryczne i symbolikę liczb. Nie tylko powtarzał opinie starożytnych, ale też włączał je w swoją wizję, dodając im niekiedy nowe elementy.

<sup>11</sup> Por. Lactantius, *Institutiones* VII 15, 14-17, CSEL 19, 633-634.

<sup>12</sup> Różne znaczenia terminu *iuventus*, zwłaszcza w pismach Augustyna, zob. J. de Ghellinck, *Iuventus, gravitas, senectus*, w: *Studia medievalia in honorem R.J. Martin*, Bruges 1948, 40-44. Warto zauważyć, że biskup Hippony, gdy miał 45 lat (399), określał siebie jako *iuvenis*; pisał bowiem (*Epistula* 174, PL 33, 758) o tworzeniu dzieła *De Trinitate*: „Iuvenis inchoavi, senex edidi”.

<sup>13</sup> Por. Zeno Veronensis, *Tractatus* I 38, 1, 1, CCL 22, 105 (= *Tractatus* II 43, PL 11, 493): „Ecce pueri, adolescentes, iuvenes senes utriusque sexus, qui eratis rei, eratis et immundi mundana natiuitate [...]”.

<sup>14</sup> Ambrosius, *De Abraham* II 9, 65, PL 14, 487: „Quattuor quoque aetates sunt hominis: pueritia, adulescentia, iuventus, maturitas”.

<sup>15</sup> Tamże.

Przede wszystkim, w koncepcji Ambrożego, jak u wielu innych autorów patrystycznych, okresy życia ludzkiego oznaczały nie tylko rozwój fizyczny, intelektualny czy moralny człowieka, ale często także duchowy. Wyznaczały one etapy w rozwoju wiary czy miłości, które można opisać wyrażeniami analogicznymi do określenia wieku ludzkiego. Takich też porównań używał już Paweł Apostoł, kiedy, na przykład, pisał do wiernych z Koryntu: „nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, bo byliście niemocni” (1Kor 3, 1-2)<sup>16</sup>.

Ponadto, autorzy patrystyczni zazwyczaj nie kończyli wyliczania etapów życia na starości. Augustyn, gdy opisał sześć okresów życia ludzkiego i duchowego rozwoju, nie zapomniał dodać:

„Siódmy to już jest odpoczynek wieczny i wiekuista szczęśliwość, która nie jest wyróżniana żadnym wiekiem”<sup>17</sup>.

Podobnie Ambroży wymieniał siedem etapów życia ziemskiego, ale dodawał ósmy nie mający końca:

„to jeden i nieprzerwany okres, w którym dorastamy *do człowieka doskonałego* (Ef 4, 13) w poznaniu Boga, w pełni wiary, w której dopełnia się miara odpowiedniego wieku”<sup>18</sup>.

Tak więc życie ludzkie, składające się z określonych etapów, ostatecznie przechodzi w okres spoczynku (okres siódmy) czy wieczności (symbolizuje ją liczba osiem). Patrystyczne podziały ludzkiej egzystencji nawiązywały zatem do tradycji antycznej, ale były ujmowane w perspektywie typowo chrześcijańskiej.

**2. Okresy życia Jezusa.** Jeżeli Jezus żył jedynie około 33 lata, oznaczało to, że umarł w wieku stosunkowo młodym. Z takim ujęciem nie godził się Ireneusz z Lyonu, głównie z racji teologicznych. Przy tej okazji musiał także zmienić chronologię życia Pana.

Autor *Adversus haereses* akceptował wzmiankę w Ewangelii, mającą podstawowe znaczenie w określeniu długości życia Jezusa, mianowicie, że w momencie przyjęcia chrztu miał On „lat około trzydziestu” (Łk 3,23). Do tej liczby należało dodać okres Jego publicznej działalności i nauczania, który Ireneusz określał na swój sposób. Autorzy patrystyczni przyjmowali bowiem zasadniczo, że ta publiczna działalność trwała od 1 roku do około 3 lat. Jedni głosili, że Jezus „tylko przez jeden rok miał głosić swą naukę”, gdyż w Jego głoszeniu wypełnił się „rok łaski Pana” (Łk 4, 19), zapowiedziany przez

<sup>16</sup> Patrystycznym ujęciem etapów rozwoju duchowego miałem okazję zajmować się w swojej książce: *Dwie są drogi. Przewodnik wczesnochrześcijański*, Poznań 2005.

<sup>17</sup> Augustinus, *De vera religione* 26, 49, CCL 32, 219.

<sup>18</sup> Ambrosius, *Epistula*. 31 (ad Orontianum), 14, CSEL 82/1, 223, BOK 9, 235.

proroka Izajasza (Iz 61, 2)<sup>19</sup>. Inni zwracali uwagę, że musiał On nauczać około dwóch lub trzech lat, gdyż na ten czas przypadły trzy albo ewentualnie cztery różne święta Paschy<sup>20</sup>. Tę drugą, tzw. dłuższą chronologię przyjął i spopularyzował Euzebiusz, ojciec historiografii chrześcijańskiej i odtąd weszła ona do literatury chrześcijańskiej<sup>21</sup>. Publiczna działalność Jezusa trwała zatem około 3 lat i żył On około 33 lata.

Ireneusz jednak wskazywał, że działalność publiczna Jezusa musiała trwać o wiele dłużej. Zapowiedziany przez Izajasza „rok łaski”, stwierdzał biskup Lyonu, nie oznacza okresu dwunastu miesięcy w sensie chronologicznym, ale ogólnie czas przyjścia Zbawiciela: to „czas wiary, podczas którego ludzie słuchają nauczania, wierzą i stają się przedmiotem łask Pana, o ile się z Nim jednoczą”. Chociaż Jezus przyjął chrzest w wieku około 30 lat, jednak głoszenie Dobrej Nowiny musiało zacząć się nieco później. Do nauczania bowiem, przypominał Ireneusz, potrzebny jest odpowiedni wiek, tym bardziej, by stać się uznanym duchowym mistrzem. „Skoro Jezus był nauczycielem, miał także wiek nauczyciela”<sup>22</sup>. Kiedy nauczał w Jerozolimie, musiał być już w wieku „mistrza”, a więc miał co najmniej 40 lat. Gdyby nauczał w wieku 30 lat, wówczas „był młody i nie osiągnął jeszcze dojrzałego wieku”. To zaś, jak wyjaśnia Ireneusz, stanowiło warunek nauczania:

„Wiek bowiem 30 lat, jak każdy przyzna, to jeszcze początki młodości, która rozciąga się do 40 roku życia. Od 40 zaś, a nawet od 50 roku przechodzi się do wieku starszego. To właśnie ten wiek miał nasz Pan, gdy nauczał”<sup>23</sup>.

Za takim dojrzałym wiekiem Chrystusa, zdaniem Ireneusza, przemawiały racje teologiczne. By dokonać odkupienia, stał się On jednym z nas, musiał więc poznać wszystkie etapy zwykłego ludzkiego życia: nie tylko narodzenie, dzieciństwo i młodość, ale także wiek dojrzały i podeszły:

„Nie odrzucił on ani nie zniósł w swej osobie praw rodzaju ludzkiego, lecz uświęcił wszystkie okresy życia przez owe podobieństwo, jakie z Nim mamy. Przyszedł on bowiem zbawić wszystkich ludzi. Wszyscy, powtarzam, zostali przez Niego odrodzeni w Bogu: nowonarodzeni, dzieci, młodzieńcy, mło-

<sup>19</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 21, 145, 3, GCS 52, 90, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 101. Podobna opinia u innych wczesnych autorów (Tertulian, Orygenes – w części dzieł), por. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków – Tyniec 2000, 70-74.

<sup>20</sup> Por. J 2, 13; 4, 45; 6, 4; 11, 55 (Pascha Męki). Niezidentyfikowane święto (J 5,1) mogło być jeszcze jedną Paschą, co dawałoby w rezultacie ponad trzyletni okres działalności Jezusa.

<sup>21</sup> Por. Eusebius, HE I 10, 6, Sch 31, 36, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 37: „cały okres nauczania Zbawiciela naszego nie trwał czterech lat pełnych”. Taką dłuższą chronologię życia Jezusa przyjęli późniejsi pisarze kościelni (Hieronim, Epifaniusz, Augustyn, itd.), zob. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, s. 40-43.

<sup>22</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* II 22, 4, Sch 294, 220.

<sup>23</sup> Tamże II 22, 5, Sch 294, 222-224.

dzi i dorośli. Dlatego przeszedł on przez wszystkie okresy życia i stał się niemowlęciem wśród niemowląt, uświęcając niemowlęta, dzieckiem wśród dzieci, uświęcając tych, którzy mają ten właśnie wiek i jednocześnie dając im wzór pobożności, prawości i poddania. Wśród młodych stał się młodym, stając się dla nich przykładem i uświęcając ich dla Pana. Tak też stał się starszym wśród starszych (*senior in senioribus*), aby być we wszystkich doskonałym mistrzem, nie tylko poprzez wykład prawdy, ale także co do wieku, uświęcając jednocześnie ludzi starszych i stając się także dla nich przykładem. W końcu doszedł aż do śmierci, aby być pierworodnym spośród umarłych. Ten, który ma pierwszeństwo we wszystkim, przywódca życia, pierwszy spośród wszystkich i poprzedzający wszystkich”<sup>24</sup>.

Racje teologiczne były w wywodzie Ireneusza najbardziej istotne. By jednak uzasadnić swoją koncepcję, Ireneusz sięgnął także do argumentów egzegetycznych. Przypominał, że faryzeusze wytykali Jezusowi jego niedostateczny wiek, mówiąc: „Pięćdziesięciu lat jeszcze nie masz, a Abrahama widziałeś” (J 8, 57). Takie słowa, zdaniem biskupa Lyonu, mogły być skierowane jedynie do kogoś, kto zbliżał się do pięćdziesiątki:

„Takie słowa odnoszą się zazwyczaj do człowieka, który przekroczył już 40 rok życia i który nie doszedł jeszcze do 50, ale już nie jest daleki od tego. Natomiast do człowieka, który miałby tylko 30 lat, powiedziano by: jeszcze nie masz 40 lat. Ponieważ chcieli mu wykazać kłamstwo, musieli strzec się, aby nie podać innego wieku, niż ten, na który wyglądał. Podali więc wiek przybliżony albo znali prawdziwie ze spisu ludności albo przypuszczali, ile ma lat, widząc, że musi mieć więcej niż 40, a z pewnością nie 30. Byłoby bowiem nierozumne z ich strony dodawać kłamliwie 20 lat, zwłaszcza, że chcieli wykazać, że jest on późniejszy od Abrahama. Mówili to, co widzieli, a ten, którego widzieli, istniał nie pozornie, ale prawdziwie. Niewiele mu więc brakowało do 50 roku życia i dlatego mówili mu Żydzi: nie masz 50. lat, a Abrahama widziałeś? Pan nie głosił więc tylko przez jeden rok, gdyż „czas od 30 do 50 roku nie wynosi tylko jeden rok”<sup>25</sup>.

Według Ireneusza zatem, podany w Ewangeliach czas budowy świątyni jerozolimskiej – 46 lat – wskazywał także na wiek Zbawcy. Jezus więc dożył dojrzałego czy podeszłego wieku<sup>26</sup>. Tak uważał jednak tylko biskup Lyonu, inni autorzy patrystyczni nie odnosili liczby 46 do wieku Chrystusa. Mogła ona

<sup>24</sup> Tamże II 22, 4, SCh 294, 220-222.

<sup>25</sup> Tamże II 22, 6, SCh 294, 224-226.

<sup>26</sup> Zadziwiający jest argument „z tradycji apostoelskiej” dotyczący późnego wieku Jezusa, jaki przywołuje Ireneusz (*Adversus haereses* II 22, 5, SCh 294, 224): „Poświadczą to Ewangelia i wszyscy starsi, którzy w Azji byli przy Janie uczniu Pańskim. Oni także potwierdzają, że Jan przekazał im tę samą tradycję, ponieważ On pozostał z nimi aż do czasów Trajana. Niektórzy z nich widzieli nie tylko Jana, ale też innych apostołów i słyszeli to samo od nich i potwierdzają ten fakt”.

symbolicznie wskazywać na Jego ciało<sup>27</sup> lub na Jego kształtowanie się w łonie Matki: liczba lat budowy świątyni (46) pomnożona przez liczbę dni stwarzania świata (6) daje w sumie wynik 276, czyli – jak wskazywał Augustyn – określa przybliżoną liczbę dni ciąży<sup>28</sup>.

Można zrozumieć racje teologiczne Ireneusza. Gdyby jednak przyjąć jego chronologię, należałoby stwierdzić, że Chrystus nauczał publicznie co najmniej przez 10–15 lat, a Jego śmierć nie przypadła na czasy cesarza Tyberiusza (14–37) ani nawet Kaliguli (37–41), ale Klaudiusza (41–54). Wtedy prokuratorem Judei nie był już Poncjusz Piłat (był nim w latach 26–36). Taka chronologia nie zgadzała się z danymi chronologicznymi Ewangelii. Zapewne dlatego stanowisko biskupa Lyonu pozostało wyjątkowe i żaden z późniejszych autorów go nie podjął.

Nikt też z późniejszych autorów nie twierdził, że Jezus był zbyt młody, by stać się nauczycielem i mistrzem; zresztą, był On już na progu dojrzałego okresu życia – jak wskazywał Augustyn. Wyjaśniając słowa Jana Chrzciciela: „On ma wzrastać...” (J 3, 30), biskup Hippony stwierdzał, że nie odnosiły się one wzrostu fizycznego. Dotyczyły bowiem człowieka młodego (*iuvenis*), który miał około 30 lat. „Już w tym wieku – stwierdzał kaznodzieja – ludzie zaczynają się przychylić do dojrzałego wieku (*ad graviores aetatem*), a następnie do starości” (*ad senectutem*). Jan Chrzciciel nie myślał więc o wieku Jezusa, ale o Jego działaniu duchowym<sup>29</sup>.

**3. Okresy życia ludzkiego i dziejów świata.** Motyw okresów życia ludzkiego pojawiał się także u Ojców Kościoła w rozważaniach dotyczących chronologii dziejów świata. Takie ujęcie odpowiadało spekulacjom liczbowym w okresie hellenistycznym i późnoantycznym, także w pismach patrystycznych<sup>30</sup>.

Takie porównanie w sposób najbardziej systematyczny rozwijał Augustyn z Hippony, który nie ograniczał się do pokazania zwykłej analogii, ale sięgał

<sup>27</sup> Nawiązując do idei Chrystusa jako drugiego Adama, Augustyn wyjaśniał, że ciało Jezusa, poprzez Maryję, ostatecznie pochodzi od Adama, a na to wskazuje liczba 46; biorąc bowiem pod uwagę, że w języku greckim litery mają wartość numeryczną, imię „Adam” tworzy taką liczbę ( $1 + 4 + 1 + 40 = 46$ ), por. Augustinus, *In Joannem tract.* 10, 12, CCL 36, 108, tłum. W. Szoldrski, PSP 15/1, 167–168.

<sup>28</sup> Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 56, PL 40, 39; *De Trinitate* IV 5, 9.

<sup>29</sup> Por. Augustinus, *In Joannem tract.* 14, 4, PSP 15/1, 214; zob. *De civitate Dei* XXII 15, CCL 48, 834, tłum. W. Kornatowski: Św. AUGUSTYN, *O państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 584: „Mając około trzydziestu lat, człowiek osiąga okres dojrzałej młodości (*iuventutem*), jak ustalili najbardziej uczeni ludzie; po dojściu do tych lat człowiek chyli się już ku nieudolności wieku poważniejszego i starczego (*gravioris ac senilis aetatis*)”.

<sup>30</sup> Por. P. Archambaud, *The Ages of man and the ages of the word. A study of two traditions*, REAug 12 (1966) 193–228; A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Théologie historique 2, Paris 1964.



do uzasadnień filozoficznych i antropologicznych. Wskazywał więc na analogię między wiekiem ludzkim i wiekiem świata, a w dziele *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju* zestawiał ze sobą aż trzy elementy: siedem dni stworzenia, siedem okresów dziejów zbawienia i siedem etapów wieku człowieka<sup>31</sup>. Interesowała go historia ludu Bożego i osobista historia każdego człowieka, w której dochodzi się do coraz większej świadomości siebie, do dojrzałości fizycznej i duchowej.

W skierowanym przeciwko manichejczykom komentarzu do Księgi Rodzaju Augustyn wymieniał sześć okresów. Najpierw był „czas niemowlęctwa (*infantia*) całego świata” od Adama do Noego. Odpowiadał mu pierwszy dzień stworzenia, gdy na świecie pojawiło się światło. Przypomina też moment, gdy człowiek po urodzeniu zaczyna się cieszyć światłem dnia. Okres ten kończy się niszczącym potopem, tak jak lata niemowlęce zostają wymazane z pamięci i człowiek je zapomina<sup>32</sup>.

Drugi wiek świata, czyli jego dzieciństwo (*pueritia*) trwa od Noego do Abrahama. Odpowiada mu drugi dzień stworzenia, gdy Bóg oddzielił wody ziemskie od górnych. Wtedy ustał potop, który już nie niszczy pamięci zapomnieniem. Ten okres człowiek zachowuje w swojej pamięci i świadomości. W nim też zaczyna mówić. Również w historii zbawienia wtedy „pojawił się pierwszy język – hebrajski”. „Słusznie ten okres można porównać do wieku chłopcęgo i odróżnić od pierwszego czyli niemowlęcęgo wieku świata, gdy lud Boży nie może jeszcze mówić”. Natomiast „wieczorem tego okresu przypada pomieszanie języków u tych, którzy budowali wieżę i nastał ranek Abrahama”. Ponadto, jak zauważa Augustyn, „ten drugi okres nie wydał ludu Bożęgo, ponieważ dzieciństwo także nie jest sposobne do rodzenia”<sup>33</sup>.

Trzeci wiek świata zaczyna się od powołania Abrahama. Zostaje porównany do trzeciego dnia stworzenia, gdy Bóg oddzielił suchy ląd od wód. W historii zbawienia odpowiada mu oddzielenie Abrahama i jego ludu od morza ludów pogańskich. To młodość (*adulescentia*) świata, gdyż wtedy nastąpiło „poczęcie i narodzenie ludu wybranego przez Abrahama”. „Okres ten mógł już wydać lud Boży, ponieważ także trzeci okres czyli wiek młodzieńczy już może mieć dzieci”<sup>34</sup>.

Okres czwarty, wiek młody (*iuventus*) stanowiący szczyt życia, jest porównany do czwartego dnia stworzenia, gdy Bóg uczynił gwiazdy na sklepieniu nieba. Taki sam charakter ma czwarty okres w historii ludu Bożęgo: to szczyt jego rozwoju, zaczyna się bowiem od wielkiego panowania Dawida. Podobnie jest w życiu ludzkim:

<sup>31</sup> Por. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I 23-25, 35-43, PL 34, 190-194, tłum. J. Sulowski, PSP 25, Warszawa 1980, 44-48.

<sup>32</sup> Por. tamże I 23, 35, PL 34, 190, PSP 25, 44.

<sup>33</sup> Por. tamże I 23, 36, PL 34, 190-191, PSP 25, 44.

<sup>34</sup> Por. tamże I 23, 37, PL 34, 191, PSP 25, 44-45.

„Istotnie wśród wszystkich okresów przewodzi młodość. Ona też jest nieustanną i trwałą ozdobą każdego wieku. Słusznie zatem przyrównuje się ją do czwartego dnia, kiedy zostały stworzone ciała niebieskie na sklepieniu nieba [...]. [Jednak jakby] wieczorem tego okresu pojawiły się grzechy królów, przez które ów lud zasłużył na niewolę i uprowadzenie [do Babilonu]”<sup>35</sup>.

Piąty wiek dojrzały (*gravitas*) w historii zbawienia obejmuje czas od niewoli babilońskiej do przyjścia Chrystusa. Następuje osłabienie sił. W czasie niewoli „lud powoli popadł w błędne lenistwo”. I ten okres trwa do „przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa”. To jeszcze nie starość, ale już nie młodość. To raczej przejście od młodości do starości. „W narodzie żydowskim w tym okresie siła królestwa tak została złamana i nadwątlona, jak człowiek, kiedy z młodzieńca staje się starszym”. W piątym dniu zostały stworzone w wodzie istoty żyjące i ptactwo powietrzne. Odpowiada to sytuacji narodu żydowskiego, który zaczął żyć w diasporze: „wśród pogan, niby w morzu”, nie mając też „stałej i trwałej siedziby, niczym ptaki”<sup>36</sup>.

Szósty okres to w historii zbawienia czas starości i odejścia „dawnego człowieka”, które znajduje swój odpowiednik w schyłku narodu wybranego, upadku Świątyni i ustaniu ofiar Starego Testamentu. Jednak w tym okresie „rodzi się człowiek nowy, który zaczyna żyć duchowo”. Szóstego dnia bowiem pojawia się człowiek, który ma w sobie pragnienie wieczności. Ponadto „szóstego dnia został stworzony mężczyzna i niewiasta, tak w szóstym okresie [dziejów zbawienia] pojawił się Chrystus i Kościół”<sup>37</sup>.

Augustyn nie kończy opisu życia ludzkiego i dziejów świata w tym punkcie: „Po owym wieczorze [dnia szóstego] nastanie poranek, kiedy sam Pan przyjdzie w światłości. Wówczas odpocznę po całym swym trudzie ci, którzy spełniają uczynki bardzo dobre. Po dokonaniu takich czynów należy spodziewać się odpoczynku podczas dnia siódmego, który nie ma już wieczoru”<sup>38</sup>. Takie też jest, według biskup Hippony, przesłanie Objawienia: „W całym tekście Pisma Świętego dopatruję się sześciu pracowitych okresów [...], by w siódmym oczekiwać odpoczynku”<sup>39</sup>.

Jest faktem, że zestawienie wieku ludzkiego, zwłaszcza ostatnich jego etapów i wieku dziejów prowadziło do powstania idei „starzenia się świata” (*senectus mundi*), widocznej już u Augustyna i rozwijanej potem w średniowieczu, jednak wskazywało ono także, że wraz z rozpadem starego życia powstaje nowe, które nie ma końca.

<sup>35</sup> Por. tamże I 23, 38, PL 34, 191, PSP 35, 45.

<sup>36</sup> Por. tamże I 23, 39, PL 34, 191-192, PSP 25, 45-46.

<sup>37</sup> Por. tamże I 23, 40, PL 34, 192-193, PSP 25, 46.

<sup>38</sup> Tamże I 23, 41, PL 34, 193, PSP 25, 47; por. tamże I 25, PL 34, 194, PSP 25, 49: „Po dokonaniu owych bardzo dobrych dzieł niczym sześciu dni, człowiek powinien spodziewać się wiecznego odpoczynku”.

<sup>39</sup> Por. tamże I 23, 35, PL 34, 190, PSP 25, 44.

## THE AGES OF MAN ACCORDING TO THE CHURCH FATHERS

## (Summary)

The patristic writers variously enumerated the ages of human life. Some counted ten, some seven, six, five or four. They took number symbolism or the opinions of ancient authors as their starting point, but in their formulation the ages of human life concern not just the physical, intellectual or moral development of man but, often, also his spiritual development. They defined stages in the development of faith or love that can be described in terms analogous to those used for defining man's age. Moreover, the patristic authors did not usually conclude their enumeration with old age. Human life passes ultimately into the age of rest (the seventh age) or into eternity (the eighth age), which has no end.

Irenaeus of Lyon used the concept of the ages of life in proving that Jesus lived about fifty years. There were, in his opinion, theological arguments for such a mature age. Christ became one of us in order to accomplish the redemption and He therefore had to know all the ages of normal human life: not just birth, childhood and youth, but also maturity and old age. But the chronological and exegetical arguments Irenaeus gives are rather stretched.

The most profound description of the ages of man was given by Augustine. He makes an original parallel with the seven days of creation and the seven ages of the history of the chosen people.



Ks. Przemysław SZEWCZYK  
(Łódź, WSD)

## ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ W CZASACH OJCÓW APOSTOLSKICH

Struktura Kościoła, jego organizacja i uporządkowanie, mają swoje źródło w Chrystusie<sup>1</sup>, który podczas swojej ziemskiej działalności nadał jej podstawowe zręby poprzez wybór Dwunastu i „dobranie sobie innych siedemdziesięciu [dwóch], których posłał”<sup>2</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że kształt owego *ordo*, czyli ładu Kościoła zmieniał się na przestrzeni dziejów i że zaledwie niektóre jego elementy zostały uformowane bezpośrednio przez Jezusa z Nazaretu. Młody Kościół nie posiadał precyzyjnego projektu organizacyjnego, który należało by jedynie wcielić w życie w miarę rozwoju wspólnoty. Apostołowie po prostu głosili Chrystusa i zakładali Kościoły, co z kolei w sposób naturalny domagało się wypracowania jakiejś formy organizacyjnej gmin chrześcijańskich. Nie ulega żadnej wątpliwości, że od samego początku we wspólnotach kościelnych ustanawiany był jakiś przełożony i osoby posługujące (świadczenia na ten temat mamy już w pismach Nowego Testamentu)<sup>3</sup>, jednak ich rola nie była ściśle ustalona, co przekładało się na dość dużą płynność terminologiczną<sup>4</sup>. Ważne miejsce w tej kształtującej się strukturze Kościoła odgrywała od początku grupa określana mianem πρεσβύτεροι, czyli starsi. W naszych rozważaniach spróbujemy przyrzeć się jej funkcjonowaniu na przełomie I i II wieku po Chrystusie, czyli w czasach tzw. „Ojców Apostolskich”<sup>5</sup>.

Rozpocząć należy od ustalenia znaczenia terminu πρεσβύτερος. Gramatycznie jest to oczywiście stopień wyższy od przymiotnika πρέσβυς („stary”, „sędziwy”, „doświadczony”), który można łatwo urzeczownikować

<sup>1</sup> Por. Vaticanum II, *Constitutio Apostolica „Lumen gentium”* 18.

<sup>2</sup> W Ewangelii Łk 10, 1 czytamy: „... ἀνέδειχεν ὁ κύριος ἑτέροους ἑβδομήκοντα [δύο] καὶ ἁπέστειλεν αὐτοὺς” (*Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle-Aland, Stuttgart 1993, 190). Pojawiający się w tekście czasownik ἀποστέλλω sugeruje, że misja apostolska nie była ograniczona tylko do Dwunastu.

<sup>3</sup> Por. Dz 15, 2nn; Dz 20, 17-18; 1Tm 3, 2; Tt 1, 7; 1P 5, 1nn; Jk 5, 14nn.

<sup>4</sup> Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 90.

<sup>5</sup> Za pisma Ojców Apostolskich uważa się *Didache*, *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, siedem *Listów* Ignacego z Antiochii, *List do Filipian* Polikarpa i opis jego męczeństwa, tzw. *List Pseudo-Barnaby*, *Pasterz* Hermasa, oraz fragmenty Papiasza z Hierapolis (por. Pietras, *Początki*, s. 16). Za bazę źródłową niniejszego artykułu posłużyły pisma Papiasza, Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii i Polikarpa.

dodając rodzajnik i wówczas oznacza „starca”, a w stopniu wyższym „starszego”<sup>6</sup>. Urzeczownikowiony stopień wyższy dość szybko jednak nabrał w języku greckim znaczenia technicznego i używany był na określenie członka funkcjonującej w wielu miastach „rady starszych”<sup>7</sup>. W takim znaczeniu słowo to występuje najczęściej w liczbie mnogiej: οἱ πρεσβύτεροι, i posiada bliźniaczo podobny rzeczownik zbiorczy rodzaju nijakiego: τὸ πρεσβυτέριον, czyli „ogół starszych”, „rada starszych”, „starszyzna”.

Zwrócić trzeba uwagę na fakt, że Zofia Abramowiczówna podaje jako jedno z możliwych tłumaczeń tego greckiego słowa na język polski słowo „kapłan” z przydawką „chrześcijański”<sup>8</sup>, za czym w swoim przekładzie pism Ojców Apostolskich idzie Anna Świderkówna, tłumacząc zarówno οἱ πρεσβύτεροι jak i τὸ πρεσβυτέριον przy pomocy słowa „kapłani”. Wynika to najprawdopodobniej z mocno utartego obecnie w języku polskim zwyczaju określania prezbiterów mianem kapłanów, nie ma jednak wiele wspólnego ze znaczeniem, które posiadają te słowa w oryginalnym kontekście<sup>9</sup>. Słowo „prezbiter” wskazuje na członka rady starszych, czyli na człowieka, który głównie z racji na swój zaawansowany wiek (choć nie jest to warunek konieczny) pełni w swojej społeczności jakąś rolę kierowniczą. O kapłaństwie natomiast słowo to nie mówi nic, a i o konkretnych zadaniach, które wynikałyby ze starszeństwa trudno na podstawie samego terminu cokolwiek powiedzieć. Zasady tworzenia we wspólnocie chrześcijańskiej grona starszych, pełnione przez nich funkcje i ich pozycja w Kościele zmieniają się w zależności od miejsca i czasu, dlatego choć słowo „prezbiter” brzmi zawsze tak samo, w zależności od kontekstu ma różne znaczenia. Zastępowanie go w przekładzie tekstu z końca I i początku II wieku terminem „kapłan” jest zupełnie nieuprawnione.

Kim zatem jest prezbiter, o którym mówią teksty Ojców Apostolskich? Z zachowanych tekstów Papiasza można wywnioskować, że dla niego najważniejszą sprawą wiążącą się z podeszłym wiekiem jest fakt, że ktoś, kto urodził się dawno temu i ciągle żyje, może mu opowiedzieć, jeśli nie o samym Panu, to chociaż o Jego Apostołach. „Starszy” zatem to ten, który poznał Ewangelię u źródeł<sup>10</sup>, a samo słowo „prezbiter” jest właściwie synonimem wyrażenia „uczeń Apostołów”<sup>11</sup>. W ten sposób starszy jest zarazem biskupem, stróżem Kościoła, czy wręcz wszystkiego, co pochodzi od Apostołów, gdyż otrzymał to „z pierwszej ręki”, oraz zna to bardzo dobrze i może doglądać (ἐπισκοπεῖν).

<sup>6</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, III, Warszawa 1962, 619.

<sup>7</sup> Por. M. Starowieyski, *Słowniczek – narodziny słownictwa chrześcijańskiego*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 410.

<sup>8</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, red. Abramowiczówna, III, s. 619.

<sup>9</sup> F. Montanari (*Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004<sup>2</sup>, 1747) tłumaczy grecki termin jako: *anziano, persona venerabile, capo; insegnante, maestro lub presbitero, prete*.

<sup>10</sup> Por. fragment z Papiasza przekazany przez Euzebiusza z Cezarei (HE III 39) lub Ireneusza (*Adversus haereses* V 32).

<sup>11</sup> Por. Iraeneus, *Adversus haereses* V 36.



Związek funkcji biskupiej z podeszłym wiekiem, który sprawia, że w języku Kościoła ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος są początkowo prawie synonimami, ma zatem bardzo konkretny powód: obecność tych, którzy pamiętają Apostołów. Jest jednak oczywiste, że takich prezbiterów-biskupów Kościół nie mógł posiadać długo i dość szybko długowieczność przestała wiązać się z bezcennym skarbem obcowania z Panem lub Jego Apostołami. Nieubłagany upływ czasu sprawił, że nawet najbardziej leciwa starość nie mogła już sięgnąć do dni Pana i Jego Apostołów. Tym samym nie rezerwowano dłużej określenia „starszy” dla „uczniów Pana”, jak czynił to Papiasz, ale po prostu nazywano tak starszych w Kościele, tych, którzy uwierzyli wcześniej.

Mimo wszystko zaawansowany wiek pozostał czynnikiem odgrywającym rolę w określaniu kogoś prezbiterem, starszym Kościoła, skoro w liście do Kościoła w Magnezji Ignacy Antiocheński pisał:

„Wypada wam nie wykorzystywać młodego wieku biskupa, lecz według mocy Boga Ojca odnosić się do niego z wszelkim szacunkiem, tak jak święci prezbiterzy, którzy według mojej wiedzy nie obracają na własną korzyść tego jawnie młodzieńczego porządku, lecz jako ludzie myślący po Bożemu są z biskupem w zgodzie, nie z nim, co prawda, ale z Ojcem Jezusa Chrystusa, biskupem wszystkich”.

„Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προσειληφότες τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ’ ὡς φρονίμους ἐν θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ, οὐκ αὐτῷ δέ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ”<sup>12</sup>.

W Magnezji zaistniała więc sytuacja podobna do tej, którą znamy z Listu św. Pawła do Tymoteusza (4, 12): przełożonym gminy, jej biskupem został ustanowiony człowiek młody, co wiązało się z niebezpieczeństwem lekceważenia jego pozycji. W Magnezji na szczęście starszyzna postępując „według mocy Boga” i „myśląc po Bożemu”, czyli przełamując naturalne opory dojrzałego wieku do podporządkowania się młodszemu przełożonemu, zachowała jedność z biskupem. Sama jednak możliwość innego poukładania się spraw w takiej sytuacji pozwala ostrożnie wnioskować, że prezbiterzy rzeczywiście byli osobami starszymi i posiadającymi jakiś wynikający z wieku autorytet we wspólnocie, ale mieli niewielki, jeśli w ogóle jakiś, wpływ na to, kto będzie ich biskupem. Gdyby było inaczej, podporządkowanie się biskupowi byłoby czymś oczywistym. Wydaje się więc, że w Magnezji starszyzna Kościoła i jego biskup to były dwie, niezależne instytucje, które ze względu na „Bożą moc” czy też „Boży zamysł” zachowywały jedność i współpracę. Jako że biskup w takim układzie społecznym stał ponad starszyzną, w sytuacji piastowania tej funkcji przez człowieka młodego pewne trudności na linii

<sup>12</sup> Ignatius, *Epistula ad Magnesios* 3, SCh 10, 96. Przekłady cytowanych tekstów greckich pochodzą od autora.

starszyzna – biskup były do przewidzenia. Pokorne poddanie się starszych Kościoła w Magnezji posłuszeństwu młodszemu od nich biskupowi i zgodne współdziałanie z nim bez prób manipulacji młodzieńcem w celu osiągnięcia własnych korzyści wysłużyło im pochwałę wyrażoną określeniem: „święci” i sprawiło – zgodnie ze słowami Ignacego – że dzięki swojej postawie „zachowali pokój [...] z Ojcem Jezusa Chrystusa, biskupem wszystkich”.

Zastanawiające jest jednak, że sytuację w Magnezji Ignacy określa zwrotem τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν. Przekład tych słów nie jest oczywisty. A. Świderkówna widzi w nim jednoznaczne wskazanie na młody wiek biskupa<sup>13</sup>, wydaje się jednak, że Ignacy wyraża w nim przekonanie, że powierzenie przełożenia nad wspólnotą komuś młodszemu od starszyzny było „porządkiem jawnie nowym”. Wydaje się więc, że tekst ten dokumentuje ten moment dziejów Kościoła, w którym starość przestawała oznaczać bezpośredni związek z Apostołami, nie była już gwarancją czuwania nad czystością nauki głoszonej przez uczniów Pana i siłą rzeczy traciła autorytet „biskupi”. Stróżami Kościoła nie mogą już być dłużej naoczni świadkowie – gdyż nawet najstarsi chrześcijanie nie znają Apostołów – więc droga do kierowania Kościołem, do czuwania nad nim, czyli do funkcji biskupiej, otwiera się coraz szerzej przed ludźmi młodymi. W takiej sytuacji starszyzna Kościoła, nie będąc dłużej naturalnym „stróżem”, czyli biskupem wiary Apostolskiej, szukać będzie musiała dla siebie nowej pozycji.

Ignacy przekazał nam w listach swoją wizję hierarchii Kościoła, dzięki czemu możemy lepiej zrozumieć miejsce, jakie w niej zajmuje starszyzna. W tym samym liście do Magnezjan tłumaczy chrześcijanom, że biskup jest w Kościele na miejscu Boga, prezbiterzy na miejscu rady Apostołów (εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων), a diakoni uczestniczą w posłudze Jezusa Chrystusa<sup>14</sup>. W liście do Trallian podobnie biskup ukazany jest jako obraz Ojca, a prezbiterzy jako Rada Boga i Rada Apostołów (συνέδριον θεοῦ, συνέδριον τῶν ἀποστόλων)<sup>15</sup>.

Naczelna rola biskupa, który jest wyraźnie odrębny od starszyzny<sup>16</sup>, jest więc bezdyskusyjna: góruje on nad wszystkimi i nad wszystkim w Kościele zupełnie jak Bóg i Ojciec wszystkiego. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że Ignacy traktuje prezbiterów jako kontynuację kolegium Apostolskiego, podczas gdy obecnie przyzwyczajeni jesteśmy postrzegać w taki sposób raczej kolegium biskupów, zaś prezbiterów jako dobranych przez nich współpracowników,

<sup>13</sup> Jej przekład brzmi: „...wasi święci kapłani nie nadużywają widocznej w nim [w biskupie] młodości” (BOK 10, 120).

<sup>14</sup> Por. Ignatius, *Epistula ad Magnesios* 6, SCh 10, 98.

<sup>15</sup> Ignatius, *Epistula ad Magnesios* 3, SCh 10, 112.

<sup>16</sup> P. Tihon (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3: *Znaki zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 319) pisząc o wyraźnie zhierarchizowanej strukturze Kościoła ukazanego w listach Ignacego stwierdza: „Na szczycie stoi biskup, jeden w każdym mieście, który odtąd jasno odróżnia się od kolegium prezbiterów oraz od diakonów”. Na uwagę zasługuje okolicznik „odtąd”.

którzy funkcjonują w całkowitej zależności od biskupa. Tymczasem w oczach Ignacego starszyzna Kościoła jest wiele bardziej niezależna, stanowi organizm wyraźnie oddzielny i nie tylko pomocniczy względem biskupa, ale po prostu konieczny dla istnienia Kościoła, tak jak konieczni są Apostołowie. Kiedy więc Ignacy wzywa do szanowania diakonów, biskupa i prezbiterów oraz stwierdza, że „bez nich nie można mówić o Kościele” (Χωρίς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται)<sup>17</sup>, zdradza przekonanie, że fundament wspólnoty chrześcijańskiej są te trzy podmioty, a jej zdrowe i święte funkcjonowanie jest owocem zgody i jedności między nimi. W liście do Efezjan biskup Antiochii daje uroczy obraz strun zestrojonych z cytrą i dających harmonię, dzięki której „wyśpiewywany jest Jezus Chrystus”<sup>18</sup>. Jest to oczywiście ideał, w którym starsi Kościoła i biskup trwają z harmonijnej zgodzie. Natomiast obecne w listach Ignacego liczne wezwania i zachęty do jedności we wspólnotach dowodzą, że praktyczne uzyskanie takiej harmonii było dużo trudniejsze niż nastrojenie instrumentu muzycznego. Ponieważ zaś mottem zachęt Ignacego jest: „niczego nie czyńcie bez biskupa”<sup>19</sup>, można odnieść wrażenie, że najsłabszy elementem w tym trójnogu: biskup – starszyzna – diakoni, na którym spoczywać miał Kościół, jest właśnie biskup. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro ta posługa w pierwotnym Kościele w sposób naturalny związana była ze starszymi jako świadkami Pana i Apostołów. Urząd biskupa-nieprezbitera był nowy, a zatem słaby. W takim kontekście dość łatwo mogło dochodzić do indywidualnych działań poszczególnych starszych, które narażały na szwank jedność całej wspólnoty. Ignacy będąc świadomym zarówno konieczności istnienia silnej i autonomicznej starszyny, jak i jej jedności z biskupem, za wzór stawia prezbiterów, którzy są z biskupem. Rolą starszyny już nie jest zatem przewodzenie wspólnocie i dogłądanie jej (ten obowiązek wiąże się z uniezależnionym od wieku urzędem biskupa), ale zachowanie jedności z biskupem i postępowanie zgodnie z jego myślą<sup>20</sup>.

W liście Klemensa Rzymskiego do Koryntian znajdujemy świadectwo trudności, które wynikały z rozchodzenia się posługi biskupiej i prezbiteratu. W tym tekście – podobnie zresztą jak w tekstach Nowego Testamentu<sup>21</sup>, inaczej zaś niż w listach Ignacego – słowa πρεσβύτερος i ἐπίσκοπος, są właściwie synonimami, gdyż – jak już sygnalizowaliśmy – czuwanie nad Kościołem w sposób naturalny było zadaniem starszych spośród uczniów Pana. Różnice znaczeń tego samego słowa w tekstach pochodzących zasadniczo z tego samego okresu,

<sup>17</sup> Ignatius, *Epistula ad Trallianos* 3, SCh 10, 112.

<sup>18</sup> Ignatius, *Epistula ad Ephesios* 4, SCh 10, 72.

<sup>19</sup> Por. tamże; *Epistula ad Magnesios* 6; *Epistula ad Trallianos* 2; *Epistula ad Philadelphios* 2. Przypomnienie, że niczego nie wolno czynić bez biskupa, jest szczególnie mocne w liście do Kościoła w Smyrnie (*Epistula ad Smyrnaeos* 8).

<sup>20</sup> Por. Ignatius, *Epistula ad Ephesios* 4.

<sup>21</sup> Por. Dz 20, 17. 28; 1P 5, 1-2.

tłumaczy się najczęściej brakiem precyzji języka kościelnego, który dopiero się kształtuje<sup>22</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę również na to, że za różnorodnością terminologii stać musi różnorodność struktur organizacyjnych Kościoła, które język usiłuje nazwać. W Koryncie zatem i najprawdopodobniej także w Rzymie, z którego pochodzi list, po prostu nie było jeszcze innej starszyny Kościoła, niż ogół biskupów. Na czele każdej gminy stał jeden starszy – zapewne niekoniecznie najstarszy, ale na pewno jeden ze starszych wiekiem chrześcijan – który wspomagany przez grono osób wyznaczonych do posług (przez diakonów), czuwał nad Kościołem. Dlatego można go było nazwać równie dobrze biskupem, jak i prezbiterem.

W liście Klemensa czytamy:

„I nasi apostołowie wiedzieli dzięki Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi, że pojawi się zazdrość o tytuł biskupa. Z tego powodu, posiadając uprzednio doskonałe poznanie, ustanowili tych, o których mówiliśmy [biskupów i diakonów] a potem nakazali, żeby, kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężczyźni przejęli ich posługę. Uważamy więc, że nie jest słuszne pozbawiać posługi tych ludzi, których ustanowili oni albo ci po nich wybrani mężowie, a którzy ciesząc się uznaniem całego Kościoła wykonywali posługę wobec trzody Chrystusa w sposób nienaganny, w pokorze, przez długi czas i za zgodą wszystkich. [...] Szczęśliwi ci starsi, którzy ukończyli drogę i którzy otrzymali zwolnienie pełne owoców i ostateczne: nie muszą się obawiać o to, że ktoś ich przestawi z miejsca, na którym ich postawiono”.

„Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομήν ἔδωκαν, ὅπως, ἂν κοιμηθῶσιν, διαδέχωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ’ ἐκείνων ἢ μεταχὺ ὑφ’ ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τοὺτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας. <...> Μακάροι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται, μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου”<sup>23</sup>.

Klemens rzeczywiście zastępuje więc słowo „biskupi” słowem „starsi”, i zdaje się nie znać innych prezbiterów niż ustanowieni biskupi. Ważne jest jednak, że u Klemensa – inaczej niż u Papiasza – to raczej biskupstwo warunkuje starszeństwo, a nie na odwrót. Nie dlatego ktoś jest biskupem, że jest starszy i przez to

<sup>22</sup> Por. M. Starowieyski (*Słowniczek*, s. 403) analizując terminologię chrześcijańską tekstów Ojców Apostolskich pod hasłem biskup pisze: „Słownictwo nie ustaliło się ostatecznie w tym samym czasie we wszystkich regionach”.

<sup>23</sup> Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 44, 1-5, Sch 167, 172-174.

zdolny do troski o Kościół, ale dlatego, że został ustanowiony biskupem, jest starszy. Biskupstwo nie jest więc dla Klemensa przede wszystkim zadaniem wynikającym ze starszeństwa, ale ustanowionym urzędem, nawet jeśli urząd ten sprawują osoby starsze wiekiem. To właśnie troska Klemensa o biskupstwo jako o urząd ustanowiony przez Apostołów jest głównym powodem napisania listu do Koryntian. Koryntianie bowiem odwołali biskupa i ustanowili sobie nowego, a co więcej, zrobili to pewnie nie jeden raz<sup>24</sup>. Z perspektywy Klemensa dokonało się to zupełnie bez powodu i dlatego uznane zostało za działanie niesłuszne. Wydaje się jednak, że w Koryncie po prostu biskupstwo traktowano jako funkcję czy tytuł (τὸ ὄνομα) związany ze starszeństwem i dość swobodnie wędrowało ono od jednego starszego do drugiego.

Na uwagę zasługuje także stwierdzenie Klemensa, że odsunięty od urzędu biskup sprawował posługę „ciesząc się uznaniem całego Kościoła” (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης) i „za zgodą wszystkich” (ὕπὸ πάντων)<sup>25</sup>. Trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, czy chodziło mu o cały Kościół Koryntu, w którym jedynie kilku buntowników sprzeciwiało się biskupowi i jakimiś intrygami doprowadziło do jego odsunięcia, czy raczej o to, że cały Wielki Kościół był zadowolony z biskupa Koryntu, i że decyzję jego wspólnoty o pozbawieniu go urzędu potraktował jak niezrozumiały bunt. Rzeczywiście Klemens mówi w innym miejscu listu o „jednej czy dwóch osobach”, będących źródłem buntu, ale z drugiej strony świadom jest, że sprzeciw wobec biskupa podniosła cała jego wspólnota<sup>26</sup>. Nie wydaje się więc, żeby w takiej sytuacji udawał, że usunięty z urzędu biskup cieszy się uznaniem całego swojego Kościoła. Poza tym Klemens nie traktuje wyraźnie swojej interwencji jako arbitrażu w konkretnym konflikcie personalnym, ograniczonym do jednej tylko wspólnoty, ale jako próbę zaprowadzenia w Koryncie zwyczaju ogólnego kościelnego. „Cały Kościół” i „wszyscy”, na których powołuje się Klemens, broniąc złożonego z urzędu biskupa Koryntu, oznaczają, że fundamentem urzędu biskupiego i jego gwarantem nie jest lokalna wspólnota, ale Wielki Kościół. Biskup nie jest więc tylko elementem struktury Kościoła lokalnego, żeby ten Kościół mógł go swobodnie mianować i deponować, ale należy do całego Kościoła: jest więc biskupem zarówno Kościoła Koryntu, jak i biskupem Wielkiego Kościoła. A jeśli tak, to określenie go mianem prezbitera może oznaczać nie tyle górowanie wiekiem, co górowanie pozycją.

<sup>24</sup> Por. tamże 44, 6, Sch 167, 174, gdzie czytamy: „...niejednego odsunęliście od służby Bożej...”.

<sup>25</sup> Ponieważ przyimek ὕπὸ z gen. mówi w języku greckim o pochodzeniu, przyczynie lub okolicznościach towarzyszących działaniu (por. *Słownik*, red. Abramowiczówna, IV, s. 438), zwrot ὕπὸ πάντων należy uznać za wskazanie na legitymację posługi biskupa i przetłumaczyć jako: „za zgodą wszystkich”. Odnotować jednak należy, że A. Świderkówna rozumie to wyrażenie jako wskazanie na fakt, że posługującemu biskupowi „wszyscy dają dobre świadectwo”, zob. BOK 10, 71.

<sup>26</sup> Por. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 47, Sch 167, 176-178.



Koryntianie natomiast myśleli najwidoczniej inaczej, traktując swojego biskupa jako tylko i wyłącznie swoją sprawę. W liście Klemensa nie ma na ten temat bezpośrednich wypowiedzi, ale wydaje się oczywiste, że musiała tam istnieć bardziej lub mniej formalna „starszyzna”, która doprowadziła do odebrania komuś tytułu biskupa i przekazania go komuś innemu. Taka zmiana nie mogła się przecież dokonać tak po prostu, sama z siebie, bez jakiegoś zebrania, głosowania, podejmowania decyzji. Wydaje się, że także mocne słowa Klemensa przeciw podziałom, zazdrościom i kłótniom w gminie korynckiej sugerują, że musiał on otrzymywać relacje o burzliwych zebraniach, na których jednych od władzy i posługi odsuwano, a wybierano innych. Czy były to zgromadzenia wszystkich chrześcijan czy też tylko jakiegoś grona reprezentantów, jakiejś „starszyzny” Kościoła? – tego nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Dla Klemensa była to zwykła anarchia i bunt, możliwe jednak, że oceniał w ten sposób działanie jakiejś demokratycznej struktury, które niezwykle często tak właśnie wygląda. Mówiąc przecież o osobach, które stały się zarzewiem buntu, Klemens sam stwierdza, że jeśli są wierni, umieją dobrze przekazywać wiedzę, mądrze osądzać to, co się mówi, i jeśli są czysti w postępowaniu, to tym bardziej powinni być pokorni<sup>27</sup>. Chwilę później dorzuca, że jeśli powodem buntu i rozłamu jest człowiek wspaniałomyślny, współczujący i pełen miłości, to powinien odejść, „byleby tylko trzódka Chrystusowa żyła w pokoju razem z wyznaczonymi sobie prezbiterami” (μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων)<sup>28</sup>. Wydaje się więc, że jakaś „starszyzna” w Koryncie była i to ona czuła się uprawniona do decydowania o tym, komu powierza się kierownicze urzędy w Kościele, szukając na stanowiska ludzi najbardziej odpowiednich: zdolnych, czystych moralnie, wspaniałomyślnych i tak dalej. A o tym, że poszukiwanie najlepszego zawsze prowadzi do niekończących się sporów, nikogo nie trzeba przekonywać. Klemens próbuje więc ustabilizować i umocnić urząd biskupa, uniezależniając go od starszyzny poprzez zasugerowanie jego dożywotności<sup>29</sup> i przynależności do Wielkiego Kościoła.

Wydaje się więc, że w czasach Ojców Apostolskich, a zatem do połowy II wieku, kończy się czas prezbiterów-biskupów. Nie ma już starców będących naoczными świadkami wydarzeń zbawczych ani nawet bezpośrednimi uczniami Apostołów, których leciwy wiek w sposób naturalny predysponował do biskupiej troski o Kościół. Odejście tych ludzi sprawia, że w Kościele kształtują się stopniowo i nie bez trudności dwie rzeczywistości: urząd biskupi i lokalne starszyzny. Ułożenie relacji między prezbiterami a ustanowionym biskupem Kościoła

<sup>27</sup> Por. tamże 48, SCh 167, 178-180.

<sup>28</sup> Tamże 54, 2, SCh 167, 186.

<sup>29</sup> Klemens stwierdza, że Apostołowie po ustanowieniu biskupów „dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę”, por. *Epistula ad Corinthios* 44, 2, SCh 167, 172.



oraz rozdzielenie kompetencji pomiędzy nich było zapewne jednym z ważniejszych problemów chrześcijaństwa tamtego czasu.

W każdej gminie byli bowiem starsi. Raz była to grupa bardziej formalna, tworząca wyraźnie nazwaną i określoną radę starszych nawiązującą do żydowskiej lub innej tradycji<sup>30</sup>, a raz po prostu grupa osób, które głównie z racji wieku wywierały szczególny wpływ na życie wspólnoty i kierowały jej działaniami. Nic więc dziwnego, że przebiterzy czuli się niekiedy – jak na przykład w Koryncie – uprawnieni do decydowania o wszystkich urzędach, które były konieczne do funkcjonowania ich Kościoła. Tymczasem uznano, że jeden z tych urzędów, ten najwyższy, biskupi, nie jest zależny tylko i wyłącznie od lokalnej wspólnoty: nawet jeśli biskup jest ustanawiany przy współudziale lokalnej starszyzny, to jednak nie przez nią. Starszyzna miała więc biskupa przyjąć i współpracować z nim, jak długo żył. Wydaje się, że takie było najważniejsze zadanie, jakie Kościół postawił wobec starszyzny: przebiterzy mieli być narzędziem jedności własnej gminy z Wielkim Kościołem. Starsi byli przecież przywódcami lokalnej wspólnoty, i dlatego przyjmując biskupa i traktując go zarówno jako jednego z nich, jak i kogoś spoza nich, mogli otworzyć całą gminę na „coś więcej” i włączyć ją w Wielki Kościół powszechny.

Jeśli zaś chodzi o codzienne zadania przebiterów, to znajdujemy na ten temat krótki fragment w liście Polikarpa do Kościoła w Filippi, gdzie jest napisane:

„Starsi więc [niech będą] miłosierni, litościwi względem wszystkich, prostujący to, co zostało skrzywione, troszczący się o wszystkich słabych bez zaniechania wdowy, sieroty czy ubogiego; niech myślą o tym, co jest dobre u Boga i u ludzi, odsuwając od siebie daleko wszelki gniew, wzgląd na osobę, niesprawiedliwy osąd; bardzo daleko będąc od wszelkiej chciwości pieniędzy; nie wierząc łatwo w zarzuty przeciw komuś i nie sądząc surowo, wiedząc, że wszyscy jesteśmy dłużnikami grzechu”.

„Καὶ οἱ πρεσβύτεροι δὲ εὐσπλαγχοί, εἰς πάντας ἐλεήμονες, ἐπιστρέφοντες τὰ ἀποπεπλανημένα, ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς μὴ ἀμελοῦντες χήρας ἢ ὀρφανοῦ ἢ μένητος· ἀλλὰ προνοοῦντες ἅει τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς, προσωποληψίας, κρίσεως ἀδίκου, μακράν ὄντες πάσης φιλαργυρίας, μὴ ταχέως πιστεύοντες κατὰ τινος, μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει, εἰδότες, ὅτι πάντες ὀφείλεται ἔσμεν ἁμαρτίας”<sup>31</sup>.

Wymagania stawiane przebiterom są zatem przede wszystkim zwykłymi wymaganiami chrześcijańskimi: miłosierdzie, litość, troska o ubogich, dążenie do dobra i unikanie chciwości. Dopiero później pojawiają się zalecenia wynikające ze szczególnej pozycji starszych i ze związaną z nią władzą sądenia.

<sup>30</sup> Por. J. Gnika (*Pierwsi chrześcijanie: źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, 370-372) sugeruje, że tradycja starszyzn w gminach chrześcijańskich rozpoczęła się od Jerozolimy i wywodzi się ze struktur synagogałnych.

<sup>31</sup> Polycarpus, *Epistula ad Philippenses* 6, 1, Sch 10, 210-212.

Przypomnienie prezbiterom, że w Kościele „wszyscy jesteście dłużnikami grzechu” wyraźnie sugeruje, że zadanie osądzania grzechu innych powierzone zostało w gminie tylko niektórym, przez co groziło im niebezpieczeństwo skupienia się na roli sędziego i zapomnienie o własnej sytuacji oskarżonego.

#### ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ IN THE TIME OF THE APOSTOLIC FATHERS

##### (Summary)

The ecclesiastical hierarchy, being a reality founded by Christ, is also subjected to historical evolution. The article discusses the history of pastoral service in the Church by analyzing the meaning of the word *πρεσβύτερος* in the writings of the Apostolic Fathers. It is obvious that the term which is derived from the Greek language indicates a person who exercises a pastoral ministry in the church community emphasizing his seniority, but not necessarily old age. Only for Papias „presbuteros” is a real old man who, because of his age, is a living witness to the time of the Apostles. The authority of the witness made him a guardian of the faith, that is to say „episcopos”, the bishop. The writings of Ignatius of Antioch and Clement of Rome suggest that in their community „the elders” should not be really old, they form a group which has a different role from that of the bishop. It seems that with the end time of the bishops/old-men in the Church two realities were formed: the episcopacy and the colleges of the presbyter. The establishment of relations and the division of powers between the „presbuteroi” and the man appointed bishop of his church community was therefore one of the most important questions of Christianity in the time of the Apostolic Fathers.

Ks. Tadeusz GACIA  
(Lublin, KUL)

## STAROŚĆ – OSTOJĄ WIARY W ŚWIETLE AKT MĘCZEŃSKICH (Sylwetki męczenników – starców)

„Senectus portus esse debet”  
(Ambrosius, *De Jacob* II 10, 43, PL 14, 663)

Choć z całą pewnością efektowniejszy jest temat męczeństwa poniesionego w młodym wieku (a przykładów takich mamy wiele), warto dokonać przeglądu starożytnych świadectw dotyczących męczeństwa w aspekcie postrzegania starości jako ostoji wiary. Św. Augustyn w jednej ze swoich mów powiada:

„Bóg zechciał, aby wśród przykładów męczenników były wszystkie rodzaje wieku i każda płeć: otrzymali wieniec starcy, otrzymali wieniec ludzie młodzi, otrzymali wieniec bardzo młodzi, otrzymali wieniec mężowie, otrzymały wieniec kobiety”<sup>1</sup>.

W niniejszym opracowaniu zatrzymamy się przy najwyższym świadectwie wiary, złożonym właśnie przez ludzi, którzy oddali życie za wiarę w wieku podeszłym: *coronati sunt senes*. Akta męczeńskie, o których tu się mówi, to nie *acta martyrum* w sensie ścisłym<sup>2</sup>, lecz wszelkiego rodzaju pisma i utwory (nawet tylko ich fragmenty), podejmujące tematykę martyrologiczną.

Listę męczenników, którzy zginęli w starości, można znaleźć w opracowaniu, którego autorem jest nieżyjący już profesor starożytnej literatury chrześcijańskiej na Uniwersytecie Bolońskim, Umberto Mattioli: w artykule zamieszczonym w III tomie pracy zbiorowej pt. *Senectus. La vecchiaia nell' antichità* (napisanej zresztą pod jego redakcją), wyodrębnił on w rozmaitych aktach męczeńskich 29 tekstów, w których występuje postać starca<sup>3</sup>. W dwóch przypad-

---

<sup>1</sup> Augustinus, *Sermo* 305A (*De natali sancti Laurentii Carthagine habitus in basilica restituta*, IIII Idus Augusti), 2, NBA 33, 532 „Propterea in exemplis martyrum omnes aetates Deus esse voluit, et utrumque sexum: coronati sunt senes, coronati sunt iuvenes, coronati adolescentes, coronati pueri, coronati viri, coronatae feminae”, tłum. własne.

<sup>2</sup> Na temat krótkiej historii krytyki tekstów o męczennikach, kryteriów hagiograficznych i ich aplikacji w literaturze o męczennikach por. V. Saxer, *Martirio III: Atti, Passione, Leggende*, DPAC II 2140-2149.

<sup>3</sup> Por. U. Mattioli, *La vecchiaia negli Atti dei martiri*, w: *Senectus. La vecchiaia nell' antichità*,

kach jest to jednak tylko topos *puer – senex*, obecny zresztą w literaturze od późnego antyku aż do XVII wieku<sup>4</sup>; trzy figury starca są jedynie symboliczne, z kolei stary ojciec Perpetuy w *Passio Perpetuae et Felicitatis* jest poganinem i odciąga córkę od wiary (*nota bene* w aktach męczeńskich jest to akurat bodaj najlepiej scharakteryzowana postać starca). We wspomnianym studium U. Mattioli wylicza 21 postaci męczenników w podeszłym wieku, w tym 12 duchownych i 9 świeckich<sup>5</sup>. Najstarszą postacią, o której męczeństwie się tam mówi, jest Symeon, syn Klopasa (Kleofasa), drugiego biskupa Jerozolimy, jeden z potomków tzw. braci Zbawiciela. Symeon ginie jako 120-letni starzec, dlatego też Euzebiusz z Cezarei twierdził, iż jest on jednym z tych, co do których można przypuszczać, że widzieli i słyszeli Pana<sup>6</sup>. W większości tekstów, do których U. Mattioli się odwołuje, informacje o męczennikach oddających życie w starości nie zostały szerzej rozwinięte. Fakt ten usprawiedliwiany jest najczęściej przez gatunek literacki utworów. W niniejszym opracowaniu, mającym na celu przedstawienie w świetle opisów męczeństwa starości jako ostoji wiary, ograniczymy się do przykładów czterech postaci. Są to według chronologii powstania utworów: Polikarp ze Smyrny, Potynus – biskup Lyonu, prezbiter Saturnin z grona męczenników z Abiteny oraz Sykstus – biskup Rzymu; Sykstusa akurat (trudno powiedzieć dlaczego) U. Mattioli nie wymienia w podanym przez siebie katalogu męczenników – starców.

**1. Polikarp ze Smyrny.** Męczeństwo Polikarpa jest bardzo znane. Biskup starożytnej Smyrny poniósł je prawdopodobnie 23 lutego 167 roku. Jego opis, jak wiadomo, ma formę listu gminy w Smyrnie skierowanego do gminy Filomelium we Frygii; jest to pierwszy utwór chrześcijański poświęcony w całości męczeństwu<sup>7</sup> i pierwszy, w którym termin *martyr* użyty został na określenie chrześcijanina umierającego za wiarę<sup>8</sup>. Pomijając przyczyny prześladowania chrześcijan w tym czasie i bezpośredni kontekst aresztowania biskupa Smyrny, wybierzemy z opisu jego męczeństwa jedynie te elementy, które korespondują z interesującym nas tematem.

Polikarp ginie w wieku 86 lat, a zatem jest już bardzo stary. Zostało to uwypuklone na tle młodego wieku Germanika, który zginął rozszarpany przez dzi-

ed. U. Mattioli, vol. III: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 541-562. Jestem dłużnikiem tego opracowania.

<sup>4</sup> Na temat żywotności i funkcjonowania tego toposu pisze m.in. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, 107-110.

<sup>5</sup> Por. Mattioli, *La vecchiaia negli Atti dei martiri*, s. 558.

<sup>6</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE III 32, 2-4, Sch 31, 143-145, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, 131-132.

<sup>7</sup> Por. *Martyrium Polycarpi seu Ecclesiae Smyrnensis de martyrio S. Polycarpi epistola circularis* (CPG 1045), PG 5, 1029-1046; lub ed. P.T. Camelot, Sch 10bis, Paris 1997, 242-274; lub ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, tłum. A. Świderkówna, OŻ 9, Kraków 1991, 189-202.

<sup>8</sup> Por. P. Nautin, *Policarpo*, DPAC II 2867-2868.

kie zwierzęta, a także Kwintusa Frygijczyka, który z kolei ułakł się zwierząt, choć wcześniej sam zgłosił się dobrowolnie do grupy męczenników. Polikarp określony jest jako godny najwyższego podziwu<sup>9</sup> i pełen łaski Bożej<sup>10</sup>. Kiedy policjanci przychodzą go aresztować, odpoczywa, potem z nimi rozmawia, gości ich i modli się stojąc jedną godzinę<sup>11</sup>:

„A oni dziwili się, widząc jego wiek i jego spokój, i że tyle trudu włożono, aby pojmać człowieka tak starego [...], a wielu żałowało, że przyszli uwięzić tak świętego starca”<sup>12</sup>.

Polikarp przewieziony do miasta zostaje postawiony przed prokonsulem, który usiłuje go nakłonić do zaparcia się, mówiąc, że powinien mieć szacunek dla swego wieku. Odpowiedź Polikarpa jest jednak jednoznaczna:

„Osiemdziesiąt sześć lat Mu służę, a nic złego mi nie uczynił. Jakże mógłbym lżyć mojego Króla, który mnie zbawił?”<sup>13</sup>.

W momencie ogłoszenia wyroku:

„przepęlniała go siła i radość, a twarz jego jaśniała łaską, nie tylko nie był załamany ani zaniepokojony tym, co mu powiedziano, lecz wręcz przeciwnie, to właśnie prokonsul się zdumiewał”<sup>14</sup>.

Po opisie śmierci Polikarpa na stosie autor listu mówi o bohaterskim starcu:

„godny najwyższego podziwu Polikarp, który był apostołskim nauczycielem naszych czasów, obdarzonym duchem proroczym, biskupem Kościoła powszechnego w Smyrnie”<sup>15</sup>.

Na to, że śmierć starego biskupa jest umocnieniem dla wiary chrześcijan, najbardziej wskazuje wymownie fakt, że wierni zebrali jego kości, „cenniejsze od klejnotów i droższe od złota” i złożyli w miejscu stosownym, aby obchodzić rocznicę jego męczeństwa jako dzień jego narodzin, by móc przez to wspomnienie „ćwiczyć i przygotowywać tych, którzy będą walczyć w przyszłości”<sup>16</sup>. Pod koniec listu Kościół w Smyrnie informuje swych braci w Filomelium, że wszyscy chcą naśladować męczeństwo Polikarpa<sup>17</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. *Martyrium Polycarpi* 5.

<sup>10</sup> Por. tamże 7.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Tamże, ed. Musurillo, s. 6, OŻ 9, 193.

<sup>13</sup> Tamże 9, ed. Musurillo, s. 8, OŻ 9, 195.

<sup>14</sup> Tamże 12, ed. Musurillo, s. 10, OŻ 9, 196.

<sup>15</sup> Tamże 16, ed. Musurillo, s. 12, OŻ 9, 199.

<sup>16</sup> Tamże 18, ed. Musurillo, s. 16, OŻ 9, 200.

<sup>17</sup> Por. tamże 19.

**2. Potynus, biskup Lyonu.** Kolejną postacią starca – męczennika jest Potynus, pierwszy biskup Lugdunum, czyli Lyonu<sup>18</sup>. Jego imię wskazuje na pochodzenie ze świata chrześcijaństwa greckiego (gr. ποθέω – pragnąć, życzyć sobie). Opis śmierci poniesionej przez niego za wiarę w 177 r. razem z innymi męczennikami lyońskimi znajduje się w dokumencie mającym – podobnie jak poprzedni – formę listu Kościołów Lyonu i Wienne<sup>19</sup>. Długi ten list jest – jak wiadomo – pismem o charakterze teologiczno-historycznym, gorącym świadectwem wydarzeń z życia Kościoła położonego na zachodnich krańcach imperium. Postać starego biskupa Lyonu nie jest tu przedstawiona tak barwnie, jak przypadku Polikarpa w liście poprzednim. Czytamy jednak, że Potynus miał powierzony urząd biskupi w Lugdunum i liczył podówczas dziewięćdziesiąt lat. Starzec został zawleczony przed trybunał. W liście podkreślona jest fizyczna słabość starego biskupa w kontraście z siłą jego ducha. Potynus miał tak słabe ciało, że z wyczerpania ledwie mógł oddychać; krzepił go jednak duch i ożywiało pragnienie męczeństwa. Jego ciało było złamane starością i chorobą, ale dusza jego była silna, bo Chrystus miał przez nią zatriumfować. Po opisie znęcania się nad starym biskupem, poniewierania go i bicia, list informuje, że wtrącono go do więzienia, gdzie po dwóch dniach zmarł:

„Błogosławiony Potynus, który miał sobie powierzony urząd biskupi w Lugdunum, liczył podówczas dziewięćdziesiąt lat i miał ciało bardzo słabe, tak że z wyczerpania ledwie mógł oddychać; krzepił go jednak duch i ożywiało pragnienie męczeństwa. Zawleczono go przed trybunał. Ciało jego było wprawdzie złamane starością i chorobą, ale dusza jego była silna, bo Chrystus miał przez nią zatriumfować. Gdy żołnierze prowadzili go do trybunału, szły z nim razem władze miejskie i otaczał go cały tłum ludu, który nieustannie krzyczał tak, jakby on był samym Chrystusem. Takie to wspaniałe dawał świadectwo. Gdy go wielkorządca zapytał, kto jest Bogiem chrześcijan, odpowiedział: «Jeżeli będziesz godzien, poznasz Go». Po tych słowach wywlekli go bez litości i obsypali gradem uderzeń. Ci, którzy stali blisko, sponiewierali go bezwzględnie rękami i nogami, nie zważając zgola na jego sędziwy wiek, ci zaś, którzy go nie mogli dosięgnąć, rzucali na niego co tylko mieli pod ręką, a wszyscy sądzili, że byłby to wielki grzech i bezbożność, gdyby się kto uchylił od znęcania się nad nim. W ten sposób chcieli pomścić swych bogów. Zaledwie oddychającego wtrącono go do więzienia, gdzie po dwóch dniach zakończył życie»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. Ch. Munier, *Lione* (złącza II. *Le origini cristiane*), DPAC II 1967-1971; V. Saxer, *Potino di Lione*, DPAC II 2882; DACL X 72-121; BS 72-121; BS VIII 61-65.

<sup>19</sup> *Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis de martyrio sancti Pothini episcopi et aliorum plurimorum* (CPG 1324), w: Eusebius, HE V 1-3, PG 5, 1409, 1453; ed. Th. Ruinart: *Acta martyrum*, Ratisbonae 1859, 109-117; ed. H. Musurillo, *The Acts of Christian martyrs*, s. 62-85, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 194-211 lub OŻ 9, 219-239.

<sup>20</sup> Tamże 1, 29-31, ed. Musurillo, s. 70-72, OŻ 9, 226-227.



**3. Saturnin, prezbiter z Abiteny.** O wiele barwniej przedstawiona została postać prezbitera Saturnina, jednego z grona 49 męczenników z Abiteny, rzymskiej kolonii, położonej nieopodal Kartaginy w Afryce Prokonsularnej. O ich przesłuchaniu i śmierci w 304 r. opowiadają dyskusyjne co do autentyczności akta, które zachowały się z pewnymi interpolacjami donatystycznymi, oskarżającymi Kościół i jego biskupa o zdradę<sup>21</sup>. Ich przesłuchanie i męczeństwo miało się odbyć wg św. Augustyna 12 lutego 304 r. w Kartaginie<sup>22</sup>. Wymieniony na pierwszej pozycji w tytule męczennik był kapłanem. Gdy w otoczeniu pozostałych chrześcijan odprawiał w niedzielę Eucharystię (*Dominicum*) w domu Oktawiusza Feliksa, wbrew cesarskiemu zakazowi gromadzenia się i przechowywania ksiąg liturgicznych, został pochwycony, a potem razem z innymi, z oskarżenia o przechowywanie Pisma Świętego i kultu chrześcijański, doprowadzony przed oblicze prokonsula Anullina. Wtrącony do więzienia Saturnin przebywał tam z wieloma swoimi braćmi w wierze. Miał czworo dzieci: Saturnina, Feliksa, Marię i młodzieńczego Hilariana. Po wstępnym przesłuchaniu, podczas którego wszyscy jednomyslnie odpowiadali: Jesteśmy chrześcijanami i nie możemy żyć bez celebrowania Dnia Pańskiego (*Dominicum*), wezwano Saturnina (*Saturninus presbyter ad praelium postulat*). Na zarzut prokonsula, że postąpił wbrew zakazowi imperatorów i cesarów, bo zorganizował zgromadzenie i odprawiał liturgie, odpowiedział:

„Bezpieczni odprawialiśmy Ofiarę Pańską. Prokonsul zapytał: A dlaczego?

On odpowiedział: Ponieważ nie można opuszczać Ofiary Pańskiej!”<sup>23</sup>

Opis przesłuchania Saturnina jest długi. Stary prezbiter wiele razy powtarzał: „Nie można opuszczać Ofiary Pańskiej” (*Intermitti dominicum non potest*) oraz: „Tak nakazuje prawo” (*Lex sic iubet*)<sup>24</sup>. Autor akt podkreśla wiek Saturnina i związaną z wiekiem słabość jego ciała (*senile corpus presbyteri*). Pomimo to, że Saturnin był posunięty w latach, krwawiąc rozpięty na łożu tortur (*equuleus*) mężnie się opierał i dzielnie znosił zadawane mu różne srogi męczarnie, których opis jest bardzo werystyczny. Podczas nich prokonsul nadal zadawał mu to samo pytanie: *Quare contra iussionem imperatorum facis*, a stary kapłan na przemian modlił się i odpowiadał: *Lex sic iubet, lex sic*

<sup>21</sup> Por. *Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum*, w: *ASS Februarii II*, Paris 1864, 513-519; ed. Ruinart, *Acta martyrum*, s. 382-390; PL 8, 705-715; ed. D. Ruiz Bueno, *Actas de los martires. Texto bilingue. Introducciones y versión española*, Madrid 1968, 970-994; zob. V. Saxer, *Abitina*, DPAC I 9; DHGE I 129-130 (A. Audollent); BS XI 682-684 (G.D. Gordini); ECat X 1967-1968 (A. Amore).

<sup>22</sup> Por. Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistis* III 17, 32, PL 43, 643.

<sup>23</sup> *Acta martyrum Saturnini* 9, PL 8, 709D: „Nam dicente proconsule: Tu contra imperatorum et Caesarum fecisti, ut nos omnes colligeres, respondit presbyter Saturninus Domini Spiritu suggerente: Securi Dominicum celebravimus. Proconsul ait: Quare? Respondit: Omnia non potest intermittere Dominicum”

<sup>24</sup> Por. tamże 9-10, PL 8, 709-710.

*docet*<sup>25</sup>. Po zakończeniu przesłuchania Saturnina nastąpiło śledztwo przeciwko Emeritusowi i Feliksowi, w domach których odbywały się zebrania i celebrowanie *Dominicum*<sup>26</sup>, a następnie przeciw Ampellinowi, który przechowywał Pisma Święte (*scripturarum divinarum fidelissimus conservator*) oraz Rogacjanowi i innym<sup>27</sup>. Przykład ojca naśladowały jego dzieci – najpierw syn Saturnin, który – jak zostało podkreślone – spieszył, aby dorównać bardzo chwalebnemu męstwu ojca i również za nim powtarzał: „Jestem chrześcijaninem. Odprawiałem Ofiarę Pańską, ponieważ Chrystus jest Zbawicielem” (*Christianus sum. Egi dominicum, quia Salvator est Christus*). Gdy i jego męczono na łożu tortur zwanym *equuleus*, krew płynąca z jego rozdzieranych boków łączyła się ze świeżą jeszcze krwią ojca<sup>28</sup>. Przykład starego Saturnina zapalił także najmłodsze z jego dzieci, synka Hilariana, który również poszedł w jego ślady. Autor akt opisuje sugestywnie, że w wyznaniu wiary dziecka słyhać było głos męczennika Saturnina. Prokonsul straszył chłopca, że obetnie mu włosy, nos i uszy i tak go puści, ale chłopiec wyznał dzielnie swoją wiarę; chwalebny odwagą ojca i braci, nauczył się od swych przodków mieć w pogardzie fizyczne tortury<sup>29</sup>.

**4. Sykstus, biskup Rzymu.** Kolejnym przykładem męczennika – starca jest Sykstus II, biskup Rzymu (257-258), którego w liturgii wspomina się razem z kilkoma diakonami, zwłaszcza ze św. Wawrzyńcem. Poniósł on męczeństwo podczas prześladowania za cesarza Waleriana w 258 r., o czym pisze w swym liście św. Cyprian († 258)<sup>30</sup>, zaś jego biograf Poncjusz nazywa go „dobrym i pokojowym kapłanem”<sup>31</sup>. Wspominają o nim także późniejsze dokumenty kościelne, wśród nich legendarna *Passio*<sup>32</sup>. Motyw śmierci męczennika, który ginie

<sup>25</sup> Por. tamże 10, PL 8, 710C: „Nam carnifices in senile corpus presbyteri ruunt, et grassante rabie, rupta nervorum connexione, discerpunt. Ingemiscenda supplicia et novi generis in sacerdote Dei exquisita tormenta videres, quasi in pabulo vulnere famis rabie saevire carnifices, apertisque visceribus, ad horrorem videntium inter ruborem sanguinis, ossa nudata pallere, et nec inter moras torquentium, exclusam animam corpus supplicio pendente deserere”.

<sup>26</sup> Por. tamże 11-12, PL 8, 710-712.

<sup>27</sup> Por. tamże 13, PL 8, 712.

<sup>28</sup> Por. tamże 14, PL 8, 712-713.

<sup>29</sup> Por. tamże 17, PL 8, 714-715.

<sup>30</sup> Por. Cyprianus, *Epistula* 80, 1, CSEL 3/2, 840, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 306: „Wiedźcie, że Sykstus 6 sierpnia został zabity na cmentarzu, a z nim czterech diakonów”.

<sup>31</sup> Por. Pontius, *Vita Cypriani* 14, CSEL 3/3, s. CV, tłum. J. Czuj, POK 19, 70.

<sup>32</sup> Por. *AAS Augusti* II 124-142, spec. s. 125, gdzie pod datą *die sexta Augusti* podany jest zapis z *Depositio martyrum*: „Octavo Idus, Systi, in Callisti, et Prætextati, Agapiti, et Felicissimi”; *Martyrologium Hieronymianum* (VIII id. Augusti), ed. H. Quentin, *ASS Novembris* II/2, Bruxellis 1931, 421: „Romæ in cimiterio Calisti via Appia natalis Xisti episcopi, Felicis, et Agapiti”; *Vetus Martyrologium Romanum* (6 Augusti), PL 123, 318: „Romæ, via Appia, in coemeterio Callisti, natalis beati Xysti Secundi, Papæ et Martyris, qui, in persecutione Valeriani, gladio animadversus, martyrii coronam accepit”, tłum. pol. P. Turbak: *Martyrologium Rzymskie*, Kraków 1967, 225; *Liber*

w starości jako ostoja wiary dla kogoś młodszego, został wyekspozowany na przykładzie Sykstusa najwyraźniej w *De officiis ministrorum* św. Ambrożego<sup>33</sup>. Ściśle mówiąc, interesujący nas fragment tego dzieła nie dotyczy bezpośrednio męczeństwa Sykstusa, ale Wawrzyńca, choć Ambroży nie opisuje wprost męczeństwa żadnego z nich. Przedstawiony jest za to dialog pomiędzy nimi w momencie, gdy Sykstus jest prowadzony na śmierć. Diakon chce towarzyszyć swemu biskupowi i prosi go, aby razem z nim mógł iść na męczeństwo:

„Widząc, że jego biskupa Sykstusa prowadzą na śmierć, zaczął płakać, nie nad jego cierpieniem, lecz nad tym, że sam musiał pozostać. Przeto zaczął wołać tymi słowami: «Dokąd podążasz bez syna, ojczy, dokąd święty kapłanie, śpieszysz bez swojego diakona? Nigdy nie zwykłeś składać ofiary bez służki. Cóż więc nie spodobało ci się we mnie, ojczy? Czy za wyrodnego mnie uznałeś? Zbadaj przynajmniej, czyś sobie odpowiedniego pomocnika wybrał. Temu, któremu powierzyłeś rozdawanie Krwi Pańskiej, któregoś dopuścił do współuczestnictwa w sprawowaniu świętych Tajemnic, temu we krwi swojej współuczestnictwa odmawiasz?»”<sup>34</sup>.

Uczuciowy i gorący klimat rozmowy pomiędzy Wawrzyńcem a Sykstusem, który jest dla diakona największym autorytetem, został przez Ambrożego wydłużony i spotęgowany przez nagromadzenie podobnych do siebie konstrukcji zdaniowych. Zdania dialogu są raczej krótkie, pojedyncze, a jeżeli złożone, to raczej paratactycznie; dużo jest zdań pytających. Emocję, z jaką przemawia gotowy na śmierć diakon, wyraża anafora oraz silna antyteza – zastosowanie wyrazu *sanguis* w dwóch różnych związkach myślowych – Krew Pańska

*pontificalis* 25, ed. L. Duchesne, t. 1, Paris 1955, s. 155: „Xystus, natione Grecus, ex philosopho, sedit ann. I m. X d. XXIII. Martyrio coronatur. Fuit autem temporibus Valeriani et Decii, quo tempore fuit maxima persecutio. Eodem tempore hic comprehensus a Valeriano et ductus ut sacrificaret demoniis. Qui contempsit praecepta Valeriani; capite truncatus est, et cum eo alii sex diaconi, Felicissimus et Agapitus, Ianuarius, Magnus, Vincentius et Stephanus, sub die VIII id. Aug. [...] Et post passionem beati Xysti, post tertia die, passus est beatus Laurentius eius archidiaconus IIII id. Aug. et subdiaconus Claudius et Severus presbiter et Crescentius lector et Romanus ostiarius. [...] Qui vero sepultus est in cimiterio Calisti, via Appia; nam VI diacones supradicti sepulti sunt in cimiterio Praetextati, via Appia; supradictus autem beatus Laurentius in cimiterio Cyriaces, in agrum Veranum, in crypta, cum aliis martyribus. Et cessavit episcopatus dies XXXV”; zob. A. Di Berardino, *Sisto II papa*, DPAC II 3244; BS XI 1256-1262; P. Franchi de Cavalieri, *Un recente studio sul luogo del martirio di Sisto II*, w: tegoż: *Note agiografiche*, ST 33, Roma 1920, 145-178.

<sup>33</sup> Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 41, 204-207, PL 16, 84-86, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 93-94.

<sup>34</sup> Tamże I 41, 204, PL 16, 90B: „qui cum videret Xistum episcopum suum ad martyrium duci, flere coepit non passionem illius sed suam remansionem. Itaque his verbis appellare coepit: «Quo progrederis sine filio, pater? Quo, sacerdos sancte, sine diacono properas tuo? Numquam sacrificium sine ministro offerre consueveras. Quid in me ergo displicuit, pater? Num degenerem probasti? Experire certe utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas?»” (tłum. własne).

i krew Sykstusa. Wawrzyniec zdumiewa się wobec faktu, że powierzono mu posługiwanie przy sakramencie Krwi Pańskiej, a nie może mieć współudziału w przelaniu krwi swojego biskupa. Wawrzyniec daje biblijne przykłady mające uzasadnić jego prośbę – Abrahama, który chce złożyć ofiarę z Izaaka, oraz Szczepana, który ginie wcześniej niż Piotr. Jednak stary biskup, nie godzi się na to, by Wawrzyniec razem z nim poniósł śmierć; owszem zapowiada mu bliższe męczeństwo, które nastąpi po trzech dniach, a sam pozostawia mu jakby w spadku swoją własną mękę:

„Nie opuszczam cię, synu, i nie porzucam, lecz większe cię czekają zmagania. Ja jako starzec lżejszą podejmuję bitwę, ciebie jako młodzieńca chwalebniejszy czeka triumf nad tyranem. Wnet przyjdiesz, przestań płakać, po trzech dniach za mną podążysz. Pomiędzy kapłanem a lewitą ten stosowny odstęp czasu zachować się godzi. Nie było ci dane zwyciężać pod okiem mistrza, jakbyś miał szukać pomocnika. Po cóż domagasz się współudziału w mej męce? Całe jej dziedzictwo pozostawiam tobie. Po cóż się o moją obecność ubiegasz? Słabi uczniowie niech idą przed mistrzem, a silni za nim, aby zwyciężać bez mistrza, gdyż nie potrzebują już nauki. Tak też Eliasz pozostawił Elizeusza. Tobie więc przekazuję moje męstwo w spadku”<sup>35</sup>.

\*\*\*

Odpowiadając na pytanie, gdzie należy szukać literackiego prototypu starca-męczennika, którego śmierć jest ostoją wiary dla młodych, trzeba zgodzić się z opinią, którą wypowiada U. Mattioli w przywołanym wyżej opracowaniu: według niego jest to stary Eleazar – bohater opisów męczeństwa w II oraz IV Księdze Machabejskiej. Męczennicy z okresu walk Machabeuszów, wśród nich Eleazar, zajmują wyjątkowe miejsce wśród bohaterów Starego Testamentu. Według św. Augustyna zginęli oni za Chrystusa ukrytego w Prawie<sup>36</sup>. Porównanie między Eleazarem a męczennikami chrześcijański-

<sup>35</sup> Tamże I 41, 205, PL 16, 91A: „Non ego, fili, te relinquo ac desero sed maiora tibi debentur certamina. Nos quasi senes levioris pugnae cursum recipimus, te quasi iuvenem manet gloriosior de tyranno triumphus. Mox venies, flere desiste, post triduum me sequeris: sacerdotem et levitam hic medius numerus decet. Non erat tuum sub magistro vincere, quasi adiutorem quaereres. Quid consortium passionis meae expetis? Totam tibi hereditatem eius dimitto. Quid praesentiam meam requiris? Infirmi discipuli magistrum praecedant, fortes sequantur ut vincant sine magistro qui iam non indigent magisterio. Sic et Elias Eliseum reliquit. Tibi ergo mando nostrae virtutis successione” (tłum. własne).

<sup>36</sup> Paralelę między męczennikami machabejskimi i Eleazarem a męczennikami chrześcijańskimi dostrzegał bardzo wyraźnie św. Augustyn, por. *Sermo* 300, 1-5, NBA 33, 448-450: „Nondum quidem erat mortuus Christus: sed martyres eos fecit moriturus Christus. [...] ne, cum illos martyres admiramini, putetis non fuisse christianos. Christiani fuerunt: sed nomen Christianorum postea divulgatum factis antecesserunt. [...] mortui sunt isti pro Christo in Evangelio revelato; mortui sunt illi pro Christi

mi w podeszłym wieku, widać najbardziej w jego zestawieniu z Polikarpem i Potynusem, zwłaszcza że w przypadku drugiego istnieje nawet zbieżność z wiekiem starca z Ksiąg Machabejskich. Powtarzające się, mniej lub bardziej wyraźnie, elementy opisów męczeństwa (z prześladowań w czasach machabejskich i chrześcijańskich) to po pierwsze apel prześladowcy, skierowany do postawionego przed jego sądem człowieka, aby ulitował się nad swym podeszłym wiekiem i odstąpił od swych przekonań, po drugie przewyciężenie lęku męczennika przed torturami i po trzecie – młodość ducha zachowana w ciele starego człowieka<sup>37</sup>. Ten ostatni element, czyli zachowanie młodości ducha, widać doskonale na przykładzie Eleazara, przywołanym przez św. Ambrożego w dziele *De Jacob et vita beata*. W refleksji nad tym, czym jest rozum, przyjemność, cierpienie i powściągliwość, Ambroży chce dać odpowiedź na pytanie, czy rozum kierowany pobożnością może całkowicie zapanaować nad namiętnościami. Przykład Eleazara stawia na końcu, po Józefie, Mojżeszu, Jakubie i Dawidzie, braciach machabejskich i ich matce, jako koronny dowód<sup>38</sup>. Korzystając z IV Księgi Machabejskiej, która porównuje λογισμός Elezara do najlepszego sternika, kierującego okrętem bogobojności przez morze cierpień, tortur i grózb, aż do portu nieśmiertelnego zwycięstwa<sup>39</sup>, Ambroży zapożycza ten rodzaj metaforyki i w usta okrutnie męczzonego starca Eleazara wkłada okrzyk:

„Nie jestem aż takim starcem, by nie odmłodziła męstwo mego ducha. [...] Starość powinna być portem, a nie nawałnicą, w której jak okręt rozbija się życie minione”<sup>40</sup>.

Słowa te mogą stanowić sugestywne i lapidarne streszczenie głównej idei niniejszego szkicu.

---

nomine in lege velato. Christus habet utrosque, Christus pugnantes adiuvit utrosque, Christus coronavit utrosque. Christus habet in ministerio suo utrosque, tamquam quidam potentissimus incedens cum agmine obsequentium, aliis praecedentibus, aliis sequentibus”.

<sup>37</sup> Por. Mattioli, *La vecchiaia negli Atti di martiri*, s. 559-560.

<sup>38</sup> Por. *Machabeorum IV*, w: *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretum*, ed. A. Rahlfs, vol. 1, Stuttgart 1962, 1157-1184.

<sup>39</sup> Por. *Machabeorum IV* 7, 1-3, ed. Rahlfs, s. 1167: „ὥσπερ γὰρ ἄριστος κυβερνήτης ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἐλεαζάρου λογισμὸς πηδاليουχῶν τὴν τῆς εὐσεβείας ναῦν ἐν τῷ τῶν παθῶν πελάγει καὶ καταικιζόμενος ταῖς τοῦ τυράννου ἀπειλαῖς καὶ καταντλούμενος ταῖς τῶν βασιάνων τρικυμίαις κατ’ οὐδένα τρόπον ἔτρεψε τοὺς τῆς εὐσεβείας οἰακάς ἕως οὗ ἔπλευσεν ἐπὶ τὸν τῆς ἀθανάτου νίκης λιμένα”.

<sup>40</sup> Ambrosius, *De Jacob et vita beata* II 10, 43, PL 14, 663: „Non sum ita senex, ut mihi non iuvenescat animi fortitudo. [...] Senectus portus debet esse, non naufragium vitae superioris”.

## OLD AGE SUPPORT OF FAITH ACCORDING TO ACTA OF MARTYRS

## (Summary)

From twenty two martyrs of advanced age described in ancient Christian texts the author has choosen four in order to present his thesis that old age is a support for faith. They are: Polycarp of Smyrna, Potinus – a bishop of Lyons, presbyter Saturninus from among the martyrs of Abitene, and Sixtus – the bishop of Rome. The literary prototype of Christian *martyr* – *senex* is Eleazar whose martyrdom is described in the second and fourth books of the Maccabees. He was an old man, who at the time his cruel death preserves the courage of spirit and becomes a support and example of faith for the young.



Ks. Franciszek DRĄCZKOWSKI  
(Lublin, KUL)

## OBOWIĄZKI I PRZYWILEJE LUDZI STARSZYCH WEDŁUG KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

**1. Uprzywilejowanie wieku sędziwego.** Na wstępie należy nadmienić, że Klemens Aleksandryjski, generalnie rzecz biorąc, reprezentuje optymistyczną wizję wieku sędziwego. Daje się to zauważyć na kartach wszystkich jego pism, gdzie wręcz promuje wiek starczy jako z wielu względów uprzywilejowany. Co więcej, sądzi, że postępujący wiek ludzi starszych jest tytułem do zyskiwania coraz większego szacunku i czci ze strony młodszych. Do tych wszystkich, którzy nie podzielali jego optymizmu zwraca się w słowach:

„Czemu ma się człowiek wstydzić starości? Wszak im bardziej zbliża się do końca życia, tym jest czcigodniejszy, bo wiekiem przewyższa go chyba tylko sam Bóg, ów odwieczny starzec, starszy od całego świata”<sup>1</sup>.

Już samo zestawienie, w powyższej wypowiedzi, człowieka starego z osobą Boga, „odwiecznego Starca” (ὁίδιος γέρων), świadczy o wysokiej pozycji, jaką Klemens wyznacza ludziom sędziwym. Można nawet dopatrzeć się, w powyższej wypowiedzi, formy ukrytej apoteozy wieku starczego. Człowiek sędziwy, „im bardziej zbliża się do końca życia, tym jest czcigodniejszy”<sup>2</sup>. Starzec ma tylko Boga starszego od siebie.

Tytułem tej wysokiej rangi i nobilitacji wieku starczego jest mądrość i doświadczenie, które starzec zdobywa i gromadzi w ciągu swego całego długiego życia. Odwołując się do autorytetu biblijnego, Klemens stwierdza:

„Czytamy w Piśmie Świętym: «Koroną starości bogactwo doświadczenia» (Syr 25, 6); tego właśnie doświadczenia oznaką bywa siwizna”<sup>3</sup>.

Należy dodać, że Klemens do tego stopnia starość wiąże z posiadaniem mądrości, że w wielu jego wypowiedziach termin „starość” jawi się jako synonim mądrości i wiedzy. Daje się to szczególnie zauważyć w dyskusji z Hellenami,

<sup>1</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 16, 4, ed. O. Stählin, GCS 12, 246, tłum. M. Michalski, w: tenże, *Antologia literatury patrystycznej* (= ALP), I, Warszawa 1975, 351. Dalsze teksty z *Pedagoga* cytuję w przekładzie M. Michalskiego, zawartym w tej *Antologii*.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> *Paedagogus* III 17, 1, GCS 12, 246, ALP I 351.

którym zarzuca, że nie posiadają „żadnej wiedzy okrytej siwizną wieków”<sup>4</sup>. Przypomina, że Platon przez „starców” rozumiał „ludzi znających stare dzieje, to znaczy nasze”<sup>5</sup>. „Starcy”, zdaniem Klemensa, winni też legitymować się wysoką formacją moralną. Z jego wypowiedzi wynika, że zdawał on sobie z tego sprawę, że nie wszyscy dosięgali tego ideału<sup>6</sup>.

Warto też zauważyć, że z drugiej strony Klemens nie idealizuje wieku sędziwego, wręcz przeciwnie, świadom jest przywar i ułomności z nim związanych. Poważną przywarą wieku starczego jest zapominanie. Klemens wyznaje, że sam doświadcza tej ułomności. Przystępując do redakcji swego dzieła *Stromateis*, pisze:

„A wiem dobrze, iż wiele rzeczy ulotniło się z naszej pamięci dlatego, że przez długi czas pozostawały nie zapisane. [...] Pewne myśli w ogóle nie zostały utrwalone w mojej pamięci, [...] pewne znowu, jako nie zanotowane, tylko przez pewien czas trzymały się pamięci, ostatecznie w chwili obecnej z niej wypadły”<sup>7</sup>.

Człowiek w wieku bardzo sędziwym, często staje się do tego stopnia zniedołężniałym, że wymaga takiej opieki, jaką świadczy się dziecku. Mając to na uwadze, Klemens cytuje opinie starożytnych autorów, potwierdzające ten pogląd:

„Teopomp taki ułożył wiersz:

«Powtórnie dziećmi starcy są, to słuszny sąd».

Przed nim już Sofokles w *Peleusie* tak powiedział:

«Peleusa Ajakidę pod opieką mam

W starości jego i jak dziecko wiodę znów.

Bo dzieckiem jest powtórnie w starszym wieku mąż».

A retor Antyfont mówi: «Pielęgnacja starców przypomina pielęgnację dzieci». Filozof Platon podobnie: «... więc starzec może stać się, jak się okazuje na nowo dzieckiem»<sup>8</sup>.

Powyższe opinie Klemens co prawda cytuje, lecz, w istocie rzeczy, nie podpisuje się pod nimi. W jego dziełach dominuje zdecydowanie obraz pogodnej i szczęśliwej starości. Ludzie sędziwi zajmują naczelne miejsca w życiu kulturowym, religijnym i towarzyskim; można wręcz powiedzieć, że stoją na samym szczycie drabiny społecznej. Status ten wiąże się zarówno z wieloma

<sup>4</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 180, 3, ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 52, 110, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 123. Dalsze teksty ze *Stromatów* cytuję również w przekładzie J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej; por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 108, 2-3; *Stromata* I 69, 3.

<sup>5</sup> Por. *Stromata* I 180, 2, GCS 52, 110, tłum. Niemirska-Pliszczyńska I 123; zob. Plato, *Timaios* 22B.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Tamże I 14, 2-3, GCS 52, 10, tłum. Niemirska-Pliszczyńska I 10-11.

<sup>8</sup> Tamże VI 19, 5-8, GCS 52, 438, tłum. Niemirska-Pliszczyńska II 120; por. Teopompus, Frg. 69, CAF I, s. 751; Sophocles, *Peleus*, Frg. 447, TGF, s. 239; Antiphon, Frg. 136 Blass; Plato, *Leges* I 646A.

przywilejami, jak i obowiązkami. Najbardziej daje się to zauważyć w życiu codziennym, którego wzorcowy model przedstawia Klemens w swym dziele *Pedagog*. Mając na uwadze skromne ramy niniejszego opracowania, pragniemy głównie skupić się na zasadach *savoir-vivre*, wyłożonych przez Klemensa, w wyżej wspomnianym dziele. Na płaszczyźnie życia towarzyskiego, bywa zazwyczaj tak, że przywileje i obowiązki są ze sobą ściśle powiązane; najczęściej przywileje pociągają za sobą określone obowiązki i na odwrót, obowiązki wiążą się z określonymi przywilejami. Z tej racji, również w niniejszej pracy będziemy o nich referować łącznie.

**2. Uprzywilejowanie starców w zakresie konsumpcji wina, podczas spotkań towarzyskich.** Warto przypomnieć, że kwestii spożywania napojów Klemens poświęca cały rozdział drugi, II księgi *Pedagoga*, pt. *Jak należy używać napojów* (Πῶς τῶ ποτῶ προσενεκτέον). Mając na uwadze wiek osób uczestniczących w ucztach, Klemens stawia dość rygorystyczne trzy zasady, dotyczące picia wina przez ludzi w różnym wieku. W myśl tych reguł, starcy mogą pozwolić sobie podczas uczt na dość swobodną konsumpcję wina; ludzie w wieku średnim winni starannie ograniczać ilość spożywanego trunku, zaś młodzież powinna zachowywać całkowitą abstynencję od spożywania wina. Ten ostatni zakaz, dotyczący ludzi młodych, Klemens uzasadnia względami obyczajowymi, następująco:

„Przed wszystkim chłopcy i dziewczęta powinni jak najdłużej wstrzymywać się od wina. Nie można przecież w młody organizm wlewać najgorętszego ze wszystkich płynów; byłoby to dorzucaniem ognia do ognia. Wszak od niego zapalają się wszystkie gwałtowne namiętności, gorące żądze, ogniste obyczaje; młodzież rozgrzana od wewnątrz staje się łatwiej podatna na poruszenia zmysłowe, co zaraz odbija się szkodliwie już na samym jej ciele, powodując przedwczesne dojrzewanie organów płciowych. Podniecane winem nabrzmiewają piersi i części wstydlive, a w wyobraźni zarysowuje się obraz ewentualnego cudzołóstwa. Od ciała zaś zaogniają się rany duszy, wzmagają nieczyste pragnienia, prowokując nawet spokojnego skądinąd człowieka do czynów niegodziwych; ostatecznie kończy się na tym, że burzliwa krew młodzieńcza przerywa wszelkie tamy wstydlivości. Jak najusilniej więc trzeba się starać gasić ogień młodzieńczych popędów, odsuwając z jednej strony płonącą żagiew bakchusowego napoju, a z drugiej stosując środki, które by chłodziły rozpaloną duszę, kurczyły nabrzmiewające członki, uśmierzały budzącą się pożądliwość”<sup>9</sup>.

Podobnie Klemens uzasadnia „tolerancyjną” zasadę picia wina przez starców, mając na uwadze względy zdrowotne, jak i obyczajowe:

„Dopiero ludziom starym wolno nieco swobodniej używać trunku, jako że muszą oni swój wyziębły już i wiekiem osłabiony organizm podniecać lekar-

<sup>9</sup> *Paedagogus* II 20, 3 - 21, 1, GCS 12, 168, ALP I 345-346.

stwem winnego grona. Nie przynosi im to zresztą zazwyczaj większej szkody, bowiem w tym okresie życia pożądliwości nie bywają już tak silne, by podchmienie sobie groziło od razu katastrofą. Zarówno rozum, jak wiek same trzymają starców na uwierzy, niby kotwice okręt w porcie i ułatwiają im opieranie się burzom namiętności, wzniecany przez nadmiar napitku. Toteż nikt nie bierze im za złe, gdy sobie nawet podczas uczty pozwalają na żarty i dowcipy, oczywiście byle tylko zachowywali przy piciu odpowiednie granice, to jest utrzymywali niezamroczony umysł, pamięć oraz panowanie nad ruchami ciała [...]. W każdym razie powinni raczej wcześniej przerwać picie, by nie narazić się na niebezpieczeństwo upadku. O ile sobie przypominam, niejaki Artoriusz twierdzi w swym dziele *O długim życiu*, że kto chce dożyć późnej starości, powinien pić tylko tyle, ile potrzeba do zwilżenia potraw<sup>10</sup>.

Jak wynika z powyższej wypowiedzi, przywilej „swobodnego używania trunku”, przynależny starcom, wiąże się z określonymi obowiązkami, które wynikają z zasady zachowania umiaru. Starzec winien przestrzegać „odpowiednich granic” w piciu wina. Winien spożyć tylko taką ilość „bakchusowego napoju”, która pozwoli mu zachować „niezmącony umysł” oraz należyta pamięć. Jego obowiązkiem jest też zachować taką miarę picia wina, która by nie zakłóciła jego „panowania nad ruchami ciała”. Z tej racji Klemens konkluduje, że obowiązkiem starca jest „raczej wcześniej przerwać picie” wina.

Należy dodać, że wyżej podane zasady, dotyczące umiarkowanego picia wina, nie stanowią ideału Klemensowej ascezy. Nasz autor w pełni aprobuje zasadę całkowitej wstrzeźliwości od używania wina, o czym świadczy jego następująca wypowiedź:

„Pochwalam i podziwiam tych, którzy surowe obrali życie i poprzestają na wodzie, lekarstwie wstrzeźliwych, przed winem zaś uciekają jak najdalej, niby przed groźbą pożaru”<sup>11</sup>.

### 3. Przywilej przewodzenia rozmowom towarzyskim w czasie uczt.

Reguły dotyczące prowadzenia rozmów w czasie uczt, to jest „przyjęć proszonych”, które Klemens określa terminem εὐχία, żywo przypominają zasady dotyczące spożywania wina. Starcy podczas uczt są uprawnieni do częstego zabierania głosu; młodzież i kobiety – winny zachować daleko idącą powściągliwość w mowie, skłaniając się raczej do słuchania i milczenia. Klemens, powołując się na autorytet biblijny, swoje stanowisko w tej kwestii, przedstawia następująco:

„Milczenie jest cnotą niewiast, a zawsze pożyteczną zaletą młodzieńców; ludziom starszym natomiast przystoi rozmowność. «Mów starcze podczas

<sup>10</sup> Tamże II 22, 3 - 23, 1, GCS 12, 169-170, ALP I 346. Aratoriusz Asklepiades – lekarz z czasów Augusta, por. RE M. Wellmann, *M. Aratorius Asclepiades* 4, RE II/2 1461.

<sup>11</sup> Tamże II 20, 2, GCS 12, 168, ALP I 345.

uczty, ale mów płynnie i tylko o tym, co wiesz; ty zaś młodzieńcze [...] mów, jeśli jest konieczne, ale dopiero wtedy, gdy cię dwukrotnie zapytają, oraz tylko krótko i zwięźle» (Syr 32, 4, 10)<sup>12</sup>.

Ta uprzywilejowana rola starców, jest – jak wynika z powyższej wypowiedzi – obwarowana określonymi obowiązkami. Starzec powinien mówić „płynnie” (ἁπαροποδίστως – swobodnie) i tylko o tym, co dobrze zna (καὶ ἐν ἀκριβείᾳ ἐπιστήμης). W tych słowach Klemens pragnął zaznaczyć, że starzec, który ma pierwszeństwo głosu w towarzystwie, winien unikać „rozwlekłego zrzędzenia”, głądzenia i bezsensownego gadulstwa (φλυαρία). Jego mowa winna być doręczna i logiczna; płynna i zrozumiała.

Należy zaznaczyć, że Klemens bardzo wiele uwagi poświęca sprawie należytego prowadzenia konwersacji. Ponieważ starcy mają przewodzić rozmowom, do nich w pierwszym rzędzie należy odnieść następujące zasady, podane przez Klemensa:

„Jeśli zaś dwóch ludzi rozmawia z sobą, niechże każdy z nich zachowuje odpowiednią siłę głosu. Krzyczenie przy rozmowie jest największą głupotą, ale nierozumne jest również, gdy ktoś mówi za cicho, tak, że nawet najbliżsi sąsiedzi nie mogą zrozumieć, o co mu chodzi, i przestają go wreszcie słuchać. Unikać też należy w rozmowie wszelkiej gwałtownej szermierki słownej, byle za wszelką cenę odnieść nad przeciwnikiem zwycięstwo: wszak naszym ideałem jest spokój ducha. Dlatego przecież mówimy: «Pokój z tobą». «Nie mów ani słowa, zanim nie wysłuchałeś drugiego» (Syr 11, 8), ale znów zbyt słaby, załamujący się głos dowodzi zniewieściałości mówiącego. Człowiek stateczny i roztropny zachowuje umiarkowaną siłę głosu, unika pokrzykiwania i rozwlekłego gadulstwa, nie mówi zbyt szybko ani też nie zalewa słuchaczy potokiem słów [...]. «Straszny jest w zepsuciu swym człowiek gaduła» (Syr 9, 25), bo i rzeczywiście przypomina on stare buty, w których wszystko już się zdarło z wyjątkiem samego języka, zachowanego na utrapienie drugim. Toteż nader życiową radę daje Mądrość: «Nie bądź gadatliwy, gdy znajdziesz się w gronie starców» (Syr 7, 15). Aby zaś z gruntu wypłenić gadulstwo podkreśla, że należy zachować umiar poczynając już od przemawiania do samego Boga: «Nie powtarzaj – powiada – po dwakroć ani jednego słowa w czasie modlitwy» (tamże)<sup>13</sup>.

Na marginesie powyższej wypowiedzi, nasuwa się refleksja, że powyższe zasady nic nie straciły na swej aktualności. Jakże często bierzemy udział w spotkaniach, gdzie mówca zabierający głos mówi zbyt szybko, „zalewając słuchaczy potokiem słów” i tak cicho, że nawet najbliżsi sąsiedzi nie mogą zrozumieć, o co mu chodzi, „i przestają go wreszcie słuchać”.

Warto też dodać, że Klemens Aleksandryjski, wytrawny pedagog i nauczyciel, nie pomija okazji, by promować oddziaływanie wychowawcze, mając na

<sup>12</sup> Tamże II 58, 1-2, GCS 12, 192, ALP I 349.

<sup>13</sup> Tamże II 58, 3 - 59, 4, GCS 12, 192-193, ALP I 350.

celu dobro młodego pokolenia. Jego zdaniem starzec „wiodący rej” w rozmowie, winien życzliwie odnosić się do młodych, zaprawiając swą mowę umiarkowaną dozą dowcipu. W tej kwestii wyraża następująco swoją opinię:

„Starsi powinni odnosić się do młodych jak do swych synów i mogą od czasu do czasu z nimi pożartować, rzucając pod ich adresem jakąś dowcipną uwagę, zwłaszcza taką, która by ich pouczała o odpowiednim zachowaniu się. Mogą na przykład, zwracając się do kogoś, kto siedzi nieśmiały i milczący, powiedzieć: «Że też ty, synu, nie dajesz nikomu dojść do słowa». Taki żart utwierdzi jeszcze młodzieńca w skromności, uwydatniając w delikatny sposób, przez wypominanie mu rzekomej wady, posiadaną przezeń zaletę. Jest to jedna z doskonałych form nauczania. Coś podobnego stosuje się nieraz, gdy człowieka znanego ze wstrzemięźliwości i nie pijącego nic prócz wody, nazywa się żartobliwie nałogowym pijakiem. Jeśli jednak w towarzystwie znajduje się już więcej tego rodzaju żartownisiów, należy samemu raczej milczeć, by niepotrzebną gadaniną nie przelewać pełnego już kielicha. Przesada bowiem w żartowaniu jest zawsze niebezpieczna”<sup>14</sup>.

**4. Wygląd sędziwy – tytułem do czci i chwały.** Wygląd sędziwy, którego główną oznaką są siwe włosy, jest według Klemensa Bożą ozdobą i Bożym darem, który należy ludziom ukazywać w stanie niezmienionym, czyli naturalnym. Mając to na uwadze, Klemens Aleksandryjski kieruje do ludzi starych znamienny apel:

„Przede wszystkim nie należy ukrywać starości, która jest wiarygodna. Ten dar Boga należy z dumą prezentować wobec młodych ludzi, by zyskać ich szacunek”<sup>15</sup>.

Szukając genezy powyższych imperatywów, warto zwrócić uwagę na obyczajowość środowiska aleksandryjskiego, która w czasach Klemensa daleko odbiegała od ideału chrześcijańskiego. Z dużą dozą dezaprobaty Klemens mówi o rozpowszechnionych po miastach „fryzjerniach”, które przez szereg wymyślnych zabiegów kosmetycznych, zajmują się zmienianiem naturalnego wyglądu ludzi, w tym również przefarbowywaniem siwych włosów ludzi starszych. Charakteryzując powyższe praktyki, Klemens, nie ukrywając swego oburzenia, pisze:

„Bo czyż istotnie nie jest to dowodem pewnego rodzaju zdegenerowania, gdy mężczyźni się golą aż do gładkiej skóry? Albo gdy sobie włosy farbują, czy też posiwiałe smarują rozmaitymi maściami, by wyglądać na blondynów? Zaiste, są to wszystko zabiegi ludzi zniewieściałych, zwłaszcza, że i czeszą się oni zupełnie podobnie jak niewiasty. Wydaje im się, że jak wąż potrafi zmieniać

<sup>14</sup> Tamże II 57, 1-2, GCS 12, 191, ALP I 349.

<sup>15</sup> Tamże III 63, 3, GCS 12, 271, przekł. własny.



skórę, tak oni potrafią przefarbowywaniem i odmładzaniem zmieniać swą starczą głowę. Nie uświadamiają sobie, że choć sfalszują własne owłosienie i tak nie zdołają uniknąć zmarszczek, a tym mniej oszukać czas i uniknąć śmierci. Czemuż to ma się człowiek wstydzić starości? Wszak im bardziej zbliża się do końca życia, tym jest czcigodniejszy, bo wiekiem przewyższa go chyba tylko sam Bóg, ów odwieczny Starzec, starszy od całego świata [...]. Czytamy w Piśmie Świętym: «Koroną starości bogactwo doświadczenia» (Syr 25, 6); tego właśnie doświadczenia oznaką bywa siwizna. A oni tymczasem ów siwy włos, główny tytuł do należnego im szacunku, bezczeszczą. Czy zaś możliwe, by człowiek, który sfalszował swą głowę, zachował niesfalszowaną duszę? Mówi Apostoł: «Lecz wy nie tak nauczyliście się od Chrystusa. Wyście Go słyszeli i w Nim zostaliście nauczeni według prawdy, która jest w Jezusie, abyście wraz z dawniejszym życiem zwlekli z siebie starego człowieka» – ale nie tego osiwiąłego, lecz «niszczonego przez żądze zwodnicze» i «odnowili się» – ale nie za pomocą farb i kosmetyków, lecz «duchem umysłu waszego, przyoblekając się w nowego człowieka stworzonego na obraz Boży w sprawiedliwości i świętości prawdziwej» (Ef 4, 20n)<sup>16</sup>.

Zpowyższej wypowiedzi jasno wynika, że według Klemensa Aleksandryjskiego, starość jest statusem wyjątkowo uprzywilejowanym. Starzec, w pewnym sensie, upodabnia się do Boga, owego „odwiecznego starca”. Starzec tylko Boga ma starszego od siebie. Z tej racji starzec jest człowiekiem, który zasługuje na cześć i szacunek. Farbując swoje siwe włosy, starzec, w pewnym stopniu, pozbawia się swej godności. Stąd obowiązkiem starców jest strzec oznak starości, do których w pierwszym rzędzie należy siwizna i zachowywać je w naturalnym, tj. niezmiennym stanie.

\*\*\*

Na zakończenie należy dodać, że w niniejszym artykule, zgodnie z założeniem, zostały głównie omówione przywileje i obowiązki ludzi starszych, dotyczące płaszczyzny życia towarzyskiego i obyczajowego. Należy dodać, że problematyka związana z tematem niniejszego artykułu jest tak bogata, że mogłaby stanowić przedmiot osobnego, obszerniejszego studium. Szczegółowego omówienia wymaga pozycja ludzi starych, w kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego. Człowiek w podeszłym wieku ma prawo do opieki ze strony małżonki i dzieci. Zdaniem Klemensa:

„małżeństwo jest też pomocą dla człowieka podeszłego wiekiem. Stawia obok niego małżonkę, która świadczy mu opiekę i wychowuje dzieci z niej zrodzone, aby one z kolei pielęgnowały starszych rodziców”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Tamże III 16, 2 - 17, 1, GCS 12, 245-246, ALP I 351.

<sup>17</sup> *Stromata* II 141, 2-3, GCS 52, 191, tłum. Niemirska-Pliszczyńska I 223.

Według Klemensa wiek sędziwy, w którym namiętności cielesne nie bywają już tak gwałtowne, szczególnie usposabia do poszukiwania wiedzy i mądrości. Na poparcie tej opinii, powołuje się na autorytet Platona:

„Mianowicie chwalać starość dodaje: «Zapamiętaj to sobie: im bardziej tracą dla mnie urok inne przyjemności, mianowicie przyjemności cielesne, tym silniej pożądam rozkoszy umysłowo interesującej rozmowy»”<sup>18</sup>.

Z tej racji starcy, którzy całe swoje życie poświęcili zdobywaniu mądrości i prawdziwej wiedzy (gnozy) oraz przez doskonałą miłość doszli do statusu przyjaciół Chrystusa – gnostyków, są szczególnie zobowiązani do podjęcia funkcji nauczycielskich i wychowawczych w Kościele<sup>19</sup>.

Ludziom sędziwym zatem, zdaniem Klemensa, z racji nabytego doświadczenia, wiedzy i mądrości, przysługuje naczelne miejsce w społeczności chrześcijańskiej. Ten status wiąże się zarówno z różnymi przywilejami, jak i obowiązkami. W sposób szczególny daje się to zaobserwować na płaszczyźnie życia towarzyskiego. Do przywilejów starców należy prawo swobodnego używania wina podczas uczt. Z tym przywilejem wiąże się obowiązek zachowania stosownych granic w piciu, które gwarantują zachowanie niezmaconego umysłu oraz swobodne panowanie nad ruchami ciała. Starcom przysługuje też przywilej prowadzenia ożywionej konwersacji w czasie uczt. Ich „rozmowność” nie może jednak przekształcać się w „rozwekle głędzenie” ani „bezsensowne gadulstwo”. Wygląd sędziwy starców jest darem Bożym i Bożą ozdobą. Obowiązkiem starców jest zachowywanie swego starczego wyglądu w stanie naturalnym, czyli niesfałszowanym przez zabiegi kosmetyczne. Starcy mają prawo do opieki ze strony swych domowników. Ludzie sędziwi, którzy legitymują się odpowiednią formacją intelektualno-moralną, są zobowiązani do nauczania i wychowywania młodego pokolenia.

#### THE OBLIGATIONS AND PRIVILEGES OF THE AGED PEOPLE ACCORDING TO CLEMENT OF ALEXANDRIA

##### (Summary)

In an old man, Clement of Alexandria sees the ideal of a perfect Christian, who thanks to intellectual and moral formation, reached the status of God's friend. For this reason, he is entitled to the care of his family, to be honored and respected by the young people, to drink a wine and conduct conversations during the feasts and to undertake the functions of the teacher and housemaster. The old man is required to maintain a senile appearance without cosmetic procedures and to hold tactful conversations and to drink a wine in moderation during the feasts.

<sup>18</sup> Tamże III 18, 4, GCS 52, 204, tłum. Niemirska-Pliszczyńska I 239; Plato, *Respublica* I 328D (Klemens zmienia nieco tekst Platona).

<sup>19</sup> Por. *Stromata* VI 106, 2; VII 67, 2; VII 104, 1-2.

Ks. Mariusz SZRAM  
(Lublin, KUL)

## STAROŚĆ I STARCY W ALEKSANDRYJSKIEJ EGZEGEZIE KSIĘGI RODZAJU Stanowisko Orygenes i Dydyma Ślepego

Wczesnochrześcijańska tradycja aleksandryjska jest powszechnie kojarzona z alegoryczną egzegezą Pisma Świętego, zmierzającą do odczytania duchowego sensu ukrytego pod literą natchnionego tekstu. Główny przedstawiciel tej tradycji – Orygenes (185-253/4) – nie był twórcą metody przenośnej interpretacji Biblii. Jej korzenie tkwiły zarówno w specyficznej egzegezie Starego Testamentu, praktykowanej przez zhellenizowanego Żyda Filona, jak i w typologii chrystologicznej, obecnej już w Ewangeliach i listach Pawłowych<sup>1</sup>. Orygenes jest jednak słusznie uznawany za najwybitniejszego przedstawiciela alegorycznej metody egzegetycznej. Najwierniejszym kontynuatorem jego egzegezy był późniejszy o stulecie Dydym Ślepy († 398), autor coraz bardziej odkrywany dzięki odnalezieniu obszernych fragmentów jego dzieł w połowie ubiegłego wieku, wciąż jednak zbyt mało jeszcze znany i doceniany, o czym świadczy m.in. brak wzmianki o nim w popularnym współczesnym podręczniku patrologii Huberta Drobnera, wykładowcy rzymskiego Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”<sup>2</sup>.

Metodologia alegorycznej egzegezy aleksandryjskiej została już dogłębnie opracowana<sup>3</sup>, nie ma więc potrzeby przypominania jej w tym miejscu

<sup>1</sup> Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 14-23.

<sup>2</sup> Por. H. Drobner, *Patrologia*, Roma 1998; zob. M. Szram, *Elementy pitagorejskiej symboliki liczb w dziełach Dydyma Ślepego*, w: *Studia Graeco-Latina*, t. 4, red. M. Szarmach – S. Wyszomirski, Toruń 2002, 165-167.

<sup>3</sup> Por. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*, Roma 1952; R.P.C. Hanson, *Alegory and event: a study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, London 1959; J. Tighele, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Nijmegen 1977; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*; tenże, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, *VetCh* 20 (1983) 341-389; tenże, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, w: *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del I Seminario di Antichità Cristiana* (Bari, 25 ottobre 1984), ed. C. Curti – J. Gribomont – M. Marin – G. Otranto – J. Pepin – M. Simonetti

w szczegółach. Przytoczę jedynie wypowiedź z Orygenesowych homilii do *Księgi Rodzaju*, które będą stanowiły przedmiot analiz w tym artykule. Aleksandryczyk określa w niej charakter i cel swoich egzegetycznych poszukiwań:

„Proporcjonalnie do rozwoju, jaki dokonuje się w osobie czytelnika, wzrasta nagromadzenie tajemnic [ukrytych w tekście ...]. Obfitując w zasługi [moralne] i dar zrozumienia możemy wejść w rozległe morze tajemnic (*vastum mysteriorum pelagus*) [...]”<sup>4</sup>.

Nie niwecząc sensu literalnego aleksandryjscy egzegeci starali się więc dotrzeć do ukrytych – ich zdaniem – w każdym tekście biblijnym znaczeń, przynoszących odbiorcy duchową korzyść (ὀφέλεια)<sup>5</sup>. Temat starości i osób starszych poddawał się z łatwością takiej egzegezie.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony temat alegorycznego rozumienia biblijnych przekazów o starości w egzegezie aleksandryjskiej, na przykładzie Orygenesowej i Dydymowej interpretacji *Księgi Rodzaju*, w której pojawiają się liczne teksty o patriarchach jako ludziach starych. Na takie porównawcze ujęcie pozwala ocalały w łacińskim przekładzie Rufina zbiór homilii Orygenesza do pierwszej księgi Biblii, rekompensujący jego zaginiony komentarz do tej księgi<sup>6</sup>, oraz zachowany niemal w całości komentarz Dydyma Ślepego, zapisany zapewne ze słuchu przez jego uczniów<sup>7</sup>.

We wspomnianych zachowanych dziełach obu Aleksandryjczyków daje się zauważyć zainteresowanie dwiema kwestiami gerontologicznymi, które narzucają omawiane przez nich biblijne teksty. Orygenes, analizując wydarzenia z późnego życia Abrahama, skupiał się na duchowym rozumieniu starości jako dojrzałości i doskonałości moralnej. Dydyma natomiast, mającego ambicje popisania się erudycją w zakresie arytmologii, uznawanej przez niego za naukę, interesowała przede wszystkim duchowa symbolika liczb, określających wiek życia patriarchów. Te dwa kierunki egzegezy wyznaczają zasadnicze punkty niniejszego artykułu.

– P. Siniscalco, Bari 1987, 23-58; tenże, *Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*, ASE 8 (1991) 363-384; tenże, *L'allegoria in Celso, Filone e Origene*, w: *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili*, a cura di R. Pretagostini, III, Roma 1993, 1129-1141; A. Paciorek, *Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej*, RT 44 (1997) 29-42; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004; tenże, *Słowo oczyma gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> Origenes, *In Genesim hom.* 9, 1, Sch 7bis, 236, tłum. własne.

<sup>5</sup> Por. Simonetti, *Miedzy dosłownością a alegorią*, s. 78.

<sup>6</sup> Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. L. Doutreleau, Sch 7bis, Paris 1956, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, PSP 31/1, Warszawa 1985, 155-278.

<sup>7</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* (in chartis papyraceis Turanis), ed. P. Nautin – L. Doutreleau, Sch 233, Paris 1976 i Sch 244, Paris 1978.

### 1. Starość fizyczna obrazem starości duchowej w egzegezie Orygenesza.

Według Orygenesza – zgodnie z zasadą, że każdy tekst biblijny oprócz znaczenia dosłownego musi mieć ukryte znaczenie duchowe – wszystkie teksty *Księgi Rodzaju*, wspominające o starym wieku Abrahama, odnoszą się do przenośnego rozumienia starości, związanego nie z wiekiem fizycznym, ale z dojrzałością duchową. Komentując zwrot Pisma Świętego o starości Abrama w czasie, gdy jego imię zostało zmienione na Abraham, a także powołując się porównawczo na tekst z *Księgi Wjścia*, zawierający nakaz Jahwe skierowany do Mojżesza, aby wybrał sobie grono doradców spośród starszych, Orygenes podał definicję prawdziwej starości. Jest ona nie długowiecznością związaną z kondycją ciała (*longaevitas, senectus corporis*), lecz dojrzałością serca (*cordis maturitas*)<sup>8</sup>; dotyczy nie wieku (*aetas*), lecz stanu umysłu (*mens*)<sup>9</sup>. Serce jest tu rozumiane w sposób biblijny, jako siedziba zarówno umysłu, jak i uczuć w człowieku, kierownicza siła (*principale cordis* – gr. ἡγεμονικὸν φρενός), nosząca w sobie obraz Boga w człowieku<sup>10</sup>. Pojęcie umysłu doprecyzowuje podmiot prawdziwej starości. Łacińskie *mens* w przekładzie Rufina odpowiada zapewne oryginalnemu greckiemu νοῦς, rozumianemu przez Orygenesza jako rozum obejmujący wyższą część duszy, pojmowany nie tylko jako zdolność do logicznego myślenia i intelektualnego poznania, ale przede wszystkim jako odbicie Boskiego Logosu w człowieku, czyli dar Boga umożliwiający poznanie Stwórcy i upodobnienie do Niego<sup>11</sup>. Starość jest więc w przekonaniu autora *Contra Celsum* kategorią teologiczno-moralną. Oznacza wewnętrzną dojrzałość człowieka, dotyczącą jego władz intelektualnych i uczuć, uzdalniającą do poznania Boga i naśladowania Go w codziennym życiu. Podeszły wiek jest tylko symbolem tej duchowej dojrzałości. Przymierze zawarte przez Jahwe z Abrahamem, gdy miał on 99 lat, oznacza – według Orygenesza, który wyraźnie nawiązał tu do arytmologicznych rozwiązań zhellenizowanego Żyda Filona<sup>12</sup>, stanowiącego wzór egzegezy duchowej dla wszystkich chrześcijańskich Aleksandryjczyków – zbliżanie się do stanu duchowej doskonałości, symbolizowanej przez liczbę 100, umożliwiającej stan prawdziwej przyjaźni z Bogiem<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Por. Origenes, *In Genesim hom.* 4, 4, SCh 7bis, 154, PSP 31/1, 68-69.

<sup>9</sup> Por. tamże 3, 3, SCh 7bis, 122, PSP 31/1, 57-58; zob. G.A. Bernardelli, *La letteratura dei primi tre secoli tra antropologia classica e spiritualità cristiana*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 283-287.

<sup>10</sup> Por. Origenes, *In Canticum canticorum* II 10, 11, SCh 375, 450-452, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, 119; zob. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 159; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997, 173.

<sup>11</sup> Por. Origenes, *Commentarii in Evangelium Ioannis* I 37 (267), SCh 120, 192-194, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 27, 77; zob. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu*, s. 126-127; Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 159-160.

<sup>12</sup> Por. Philo Alexandrinus, *Quaestiones in Genesim* III 39, ed. F. Petit, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (= OPhA) 34B, 86.

<sup>13</sup> Por. Origenes, *In Genesim hom.* 3, 3, SCh 7bis, 122, PSP 31/1, 57-58.

Aleksandryjczyk pozostawał wierny ideom odziedziczonym po Filonie, nie tylko w zakresie symboliki liczb, ale także w kwestii duchowego rozumienia starości. Interpretując podeszły wiek Abrahama używał on pojęcia „piękna starość” (καλὸν γέρας – *pulchra senectus, senectus bona*)<sup>14</sup>, rozumianego jako stan doskonałości moralno-duchowej, charakteryzujący duszę, niezależny od wieku:

„Starzec (πρεσβύτερος) w pełnym tego słowa znaczeniu, nie jest uznawany za takiego na podstawie długości swoich dni, ale z powodu życia doskonałego i godnego pochwały (ἐπαίνετος καὶ τέλειος βίος). [...] Ten, kto kocha usilnie rozumność (φρόνησις), mądrość (σοφία) i wiarę (πίστις) w Boga, może być słusznie nazwany starcem”<sup>15</sup>.

Filon zestawiał rzeczownik πρεσβύτερος z przymiotnikiem πρῶτος – „pierwszy”, starzec bowiem, rozumiany jako człowiek mądry, zajmuje – jego zdaniem – pierwsze miejsce wśród ludzi i można go uznać za pierwotnego rodzaju ludzkiego, podczas gdy głupiec jest niedoświadczony, czyli młody (νεωτερός) i zajmuje ostatnie miejsce (ἔσχατος) zarówno w porządku moralnym, jak i pod względem kolejności pojawiania się na świecie, gdy pierwsi ludzie utracili już pierwotną mądrość<sup>16</sup>.

W przekonaniu Orygenes, łączącym przesłanie biblijne z zasadami etyki stoickiej i propozycjami egzegetycznymi Filona, prawdziwa starość, czyli dojrzałość duchowa, przejawia się w praktykowaniu cnót. Wychodząc z tego założenia Aleksandryjczyk interpretował w duchu egzegezy Filona<sup>17</sup> fragmenty *Księgi Rodzaju* mówiące o późnym małżeństwie Abrahama z Keturą w wieku 137 lat<sup>18</sup>. Trudne do przyjęcia posiadanie cielesnych pokus w tak podeszłym wieku skłoniło Orygenes do uznania tego miejsca tekstu za *defectus litterae*, czyli za trudne lub wręcz niemożliwe do przyjęcia w znaczeniu dosłownym. Nadał mu więc następujące znaczenie duchowe: małżeństwo jest obrazem zjednoczenia człowieka z cnotą, które w pełni może się dokonać w wieku podeszłym, gdy już działanie zmysłów ustępuje miejsca mądrości, a ludzkie ciało, zbliżające się do śmierci, zanurza się coraz bardziej również w śmierci Chrystusa i daje miejsce działaniu Jego łaski. Starczy wiek sprzyja mądrości (*sapientiae aptior*) i pozwala wydawać potomstwo w duchowym znaczeniu,

<sup>14</sup> Por. Philo, *Quis rerum divinarum heres sit* 290-292, OPhA 15, 312-314; *Quaestiones in Genesim* III 11, OPhA 34B, 44; tamże V 152, OPhA 34B, 376.

<sup>15</sup> Por. Philo, *De Abrahamo* 271, OPhA 20, 132: „[...] ὁ γὰρ ἀληθεῖα πρεσβύτερος οὐκ ἐν μήκει χρόνων ἀλλ’ ἐν ἐπαινετῷ καὶ τελείῳ βίῳ θεωρεῖται. [...] Τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα λέγοι τις ἂν ἐνδίκως εἶναι πρεσβύτερον [...]”; tenże, *Quaestiones in Genesim* IV 14, OPhA 34B, 176; tamże V 84, OPhA 34B, 280.

<sup>16</sup> Por. Philo, *Quis rerum divinarum heres sit* 290-291, OPhA 15, 312-314; zob. A.M. Mazzanti, *Filone di Alessandria*, w: *Senectus*, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, s. 102-103.

<sup>17</sup> Por. Philo, *Quaestiones in Genesim* III 56, 61, OPhA 34B, 128-132 i 138-140.

<sup>18</sup> Por. Bernardelli, *La letteratura dei primi tre secoli*, s. 304-305.



czyli stale wzrastać w cnocie (*virtute robustior*)<sup>19</sup>. Jak podkreślał Orygenes, nawiązując do idei płodności duchowej, propagowanej już wcześniej przez Klemensa Aleksandryjskiego, na posiadanie duchowych potomków w postaci pomnożonych cnót nigdy nie jest za późno, wręcz przeciwnie: płodzenie duchowego, czystego potomstwa bardziej odpowiada naturze podeszłego wieku, niż fizyczne wydawanie na świat potomstwa w wieku starym (*haec casta progenies naturae aetati plus convenit*)<sup>20</sup>. Starość i niepłodność Abrahama i Sary mają dla aleksandryjskiego egzegety jeszcze jedno duchowe znaczenie: uświadamiają, że działanie Boże w życiu człowieka dokonuje się przez bezpośrednią i autonomiczną interwencję nadprzyrodzoną, gdyż ludzie są całkowicie ograniczeni w możliwości zapewnienia sobie zbawienia<sup>21</sup>.

**2. Duchowy sens późnego wieku życia patriarchów w egzegezie Dydyma.** Dydym Ślepy przejął od Orygenesesa zasadnicze założenia metodologiczne alegorycznej egzegezy. Oprócz literalnego poziomu znaczeniowego, obejmującego poziom faktów relacjonowanych w tekście natchnionym, nazywanego płaszczyzną dosłownego przekazu zgodną z literą (*κατὰ ρητόν*) lub historią (*καθ' ἱστορίαν*), Dydym wyróżniał docelowy poziom znaczeniowy, zawierający duchowy sens przenośny, związany z orędem Chrystusa i jego zastosowaniem do życia chrześcijańskiego, określane zamiennie jako *ἀλληγορία* lub *ἀναγωγή*<sup>22</sup>. Oba znaczenia – podobnie jak u autora *De principiis* – nie wykluczają się, ale wzajemnie dopełniają. Komentując podeszły wiek życia pierwszych rodziców, Dydym zatrzymał się jednak dłużej niż Orygenes przy znaczeniu dosłownym. Uważał, że Adam musiał rzeczywiście żyć długo – 930 lat – i w tym czasie płodzić potomstwo, ponieważ istniała tylko jedna para rodziców, a należało zapewnić ciągłość rodzajowi ludzkiemu. Późniejsze pokolenia, już liczniejsze, nie musiały żyć tak długo. Dydym uzupełnia jednak natychmiast to rozumienie dosłowne interpretacją moralno-duchową: kolejne generacje ludzkie odchodziły coraz bardziej od jedności z Bogiem i żyły „według ciała” (*κατὰ σάρκα*), czyli podporządkowane pożądliwości, dlatego Bóg cofnął swojego Ducha i w ten sposób nałożył na nich swoistą karę w postaci skrócenia wieku życia na ziemi<sup>23</sup>. Starość nabiera więc u Dydyma, podobnie jak u Orygenesesa, charakteru symbolicznego: jest synonimem spokojnego stanu duszy, jaki zapewnia jej cnotliwe życie<sup>24</sup>. Wyraźnie pobrzmiwa w tej interpretacji ton stoicki: prawdziwy mędrzec żyje w cnocie i dożywa w spokoju późnej starości.

<sup>19</sup> Por. Orygenes, *In Genesim hom.* 11, 1-2, Sch 7bis, 276-282, PSP 31/1, 113-116.

<sup>20</sup> Por. tamże 11, 2, Sch 7bis, 284, PSP 31/1, 115-116.

<sup>21</sup> Por. tamże 12, 1, Sch 7bis, 292-294, PSP 31/1, 118-119.

<sup>22</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 104, 28-31, Sch 233, 246; zob. Tighelel, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, s. 106-136; Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 334-337.

<sup>23</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 5, 3-5, Sch 244, 12-14.

<sup>24</sup> Tamże 15, 15-16, Sch 244, 192-196.

W komentarzu do tekstów Księgi Rodzaju opisujących wyjątkowo długie życie patriarchów Dydim skupił główną uwagę na przenośnej interpretacji liczb, oznaczających ich wiek. Emmanuela Prinzivalli, wybitna znawczyni egzegezy Dydyma, określa jego wyjątkowe zainteresowanie symboliką liczb mianem pasji<sup>25</sup>. Istotnie, spośród wszystkich wczesnochrześcijańskich egzegetów, reprezentujących tradycję aleksandryjską, u Dydyma widoczny jest najpełniejszy wpływ numerologii greckiej, pitagorejskiej, oraz judaistyczno-helleńskiej, charakterystycznej dla myśli Filona Aleksandryjskiego<sup>26</sup>. Od pitagorejczyków i neopitagorejczyków Dydim przejął wiele skojarzeń arytmetyczno-geometrycznych, poczynając od definicji liczb doskonałych, a skończywszy na charakterystyce wielu liczb z racji ich szczególnej matematycznej budowy<sup>27</sup>. Od Filona natomiast zaczerpnął upodobanie do interpretacji antropologicznej, moralnej i mistycznej liczb zawartych w biblijnym tekście<sup>28</sup>. Z pewnością w numerologii Dydyma – bardziej niż u innych Aleksandryjczyków – obecny jest wpływ retoryki, związany z erudycyjnym popisem. Dydim był przekonany o naukowym charakterze rozważań arytmologicznych i stosując je pragnął podnieść walor swojego komentarza. O ile u Orygenesza nie ma zbyt wielu rozważań matematycznych, bo egzegeta przechodzi możliwie jak najszybciej do wyjaśnienia duchowego znaczenia konkretnej liczby, o tyle u Dydyma często pojawia się sytuacja odwrotna. Niewidomy egzegeta – przytaczając różne liczby określające podeszły wiek życia patriarchów – podkreślał często wyjątkowość matematyczną danej liczby występującej w tekście natchnionym, opisywał jej arytmetyczno-geometryczną konstrukcję, stwierdzał, że liczba ta z pewnością nie pojawiła się w danym kontekście biblijnym przypadkowo, po czym nie dokonywał własnej interpretacji duchowej i nie wyjaśniał teologicznego charakteru tej liczby<sup>29</sup>. W wielu przypadkach nie wiadomo, czy taka duchowa egzegeza nie miała jednak nastąpić, ponieważ zachowany tekst komentarza do *Księgi Rodzaju* urywa się właśnie w tym miejscu, w którym autor kończył matematyczny opis danej liczby i zdawał się przechodzić do ukazania jej specyficznego sensu duchowego. Tak jest na przykład w przypadku niezachowanych wyjaśnień liczb 86 i 99, określających wiek Abrahama<sup>30</sup>.

W wielu miejscach związanych z podeszłym wiekiem patriarchów, Dydim po prezentacji matematycznej charakterystyki danej liczby, dokonywał jednak egzegezy duchowej. Szła ona, podobnie jak u Orygenesza, w kierunku ukazania starości jako stanu symbolizującego moralno-duchową dojrzałość i wydoskonalenie w praktykowaniu cnót. Przykładowo Henoch żył 365 lat,

<sup>25</sup> Por. E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, Roma 1988, 51.

<sup>26</sup> Por. Philo, *Quaestiones in Genesim* III 38-39 i 56, OPhA 34B, 84-88 i 128-132; tamże V 71, OPhA 34B, 262; tenże, *De migratione Abrahami* 198-202, OPhA 14, 222-224.

<sup>27</sup> Por. M. Szram, *Elementy pitagorejskiej symboliki liczb w dziełach Dydyma Ślepego*, s. 165-179.

<sup>28</sup> Por. D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999, 213.

<sup>29</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 5, 21-24, Sch 244, 14-18.

<sup>30</sup> Tamże 16, 16 i 17, 1, Sch 244, 234 i 244, 236.

co w przekonaniu Dydyma, nawiązującego do arytmologii Filona<sup>31</sup>, oznacza – analogicznie do liczby dni w roku – pewną zamkniętą doskonałą całość, czyli pełnię cnoty, jaką człowiek może osiągnąć w swoim ziemskim życiu<sup>32</sup>. Ustalenie przez Boga granicznej liczby życia człowieka na 120 lat (por. Rdz 6, 3), Dydim interpretował również w kluczu moralno-duchowym, ponownie wykorzystując egzegetyczne rozwiązania Filona Aleksandryjskiego<sup>33</sup>. Najpierw popisywał się wiedzą matematyczną, dowodząc, że wyjątkowość liczby 120 polega na tym, że ma ona 15 dzielników, a liczby od 1 do 15 zsumowane dają właśnie liczbę 120. Ponadto owe dzielniki liczby 120 po dodaniu dają liczbę dokładnie dwa razy większą, czyli 240. Na podstawie tych danych matematycznych Dydim ustalił następujący sens duchowy: podwajająca się liczba 120 była dla niego w tym kontekście symbolem doskonałego życia, które powinno być niejako podwójne, „zdublowane”, czyli powinno obejmować zarówno „theoria” i „praxis”, tzn. myśli i czyny<sup>34</sup>.

Trwające 100 lat budowanie arki Noego też nie było – zdaniem Dydyma – przypadkowe. Ten długi okres, sięgający podeszłego wieku, oznacza czas, jaki ludzie otrzymali od Boga na nawrócenie i zaprzestanie czynienia zła<sup>35</sup>. Podobne znaczenie ma moment nastąpienia potopu w 600 roku życia Noego. Dydim, wzorując się ponownie na egzegezie Filona<sup>36</sup>, dodał tu jednak jeszcze jedno znaczenie moralno-duchowe liczby 600, związane z tym, że stanowi ona wielokrotność liczby 6, oznaczającej świat stworzony w ciągu 6 dni. Wiek życia Noego, w którym nastąpił potop ma tu wskazywać, że ludzie zasłużyli na karę, ponieważ byli niedoskonali nawet w wypełnianiu spraw zmysłowych związanych z życiem na świecie<sup>37</sup>.

\*\*\*

We współczesnej biblistyce i patrologii zarzuca się niekiedy alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej zbyt daleko idące skojarzenia, wykraczanie poza sens dosłowny, prowadzące do jego zniwelowania lub zbyt uleganie wpływom pozachrześcijańskim – greckim czy judaistycznym. Nie ulega wątpliwości, że interpretacja Biblii przez Orygenesa i Dydyma łączyła w sobie wpływy różnych kierunków filozoficznych, jak to można zauważyć na przykładzie egzegezy tekstów o starości i starcach z *Księgi Rodzaju*. Szukanie prawdziwego duchowego sensu pod literą tekstu było swoistą pochodną platońskiego

<sup>31</sup> Por. Philo, *Quaestiones in Genesim* I 84, OPhA 34A, 156-158.

<sup>32</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 5, 21-24, Sch 244, 14-18.

<sup>33</sup> Por. Philo, *Quaestiones in Genesim* I 91, OPhA 34A, 164-170.

<sup>34</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 6, 3, Sch 244, 30-34; zob. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 162-163.

<sup>35</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 7, 6, Sch 244, 102-104.

<sup>36</sup> Por. Philo, *Quaestiones in Genesim* II 17, OPhA 34A, 224-226.

<sup>37</sup> Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 7, 10-11, Sch 244, 108-110.

dualizmu i stoickiej alegorycznej interpretacji greckich mitów. Skojarzenia arytmologiczne nawiązywały do neopitagoreizmu i filonizmu. Koncepcja mędrca, czyli człowieka wydoskonalonego w cnocie, jako prawdziwego starca, wywodziła się z etyki stoickiej. Niemniej jednak zasadniczą granicą, której nie można przekroczyć w interpretacji, widoczną jeszcze bardziej w odniesieniu do innych tekstów biblijnych niż w przypadku tych związanych ze starością, była zgodność z nauczaniem Chrystusa i wykazanie związku z jego osobą. Chociaż w analizowanych tekstach związek ten nie został wyrażony *expressis verbis*, jest on obecny w innych wypowiedziach Aleksandryjczyków, zwłaszcza Orygenes, który uznawał Chrystusa za uosobioną Cnotę *sensu stricto*<sup>38</sup>. Chrześcijanin nabywając cnoty łączy się z Chrystusem i odwrotnie: gdy zamieszkuje w Nim Chrystus, zaczyna obfitować w cnoty, a to stanowi o istocie prawdziwej dojrzałości, czyli prawdziwej starości.

Często ludzie zadają sobie pytania: czy Pan Bóg chciał takiej starości, jaką przeżywamy ? czy starość się Bogu udała ? czy On stworzył starość? W analizowanych przez mnie komentarzach do *Księgi Rodzaju* autorzy – Orygenes i Dydim – nie podejmowali wprost tej kwestii. Można jednak w duchowym ukierunkowaniu ich egzegezy odczytać ukrytą odpowiedź na powyższe pytania. Orygenes łączył podeszły wiek ze stanem dojrzałości moralno-duchowej i głębokiego doświadczenia duchowego. W życiu doskonałym, obfitującym w cnoty, upatrywał istotę i piękno starości, niezależnie od jej fizycznych udręk, a nawet w ogóle w oderwaniu od starości mierzonej długością przeżytych lat. Dydim Ślepy uzupełnił duchowe rozumienie starości o jeszcze jeden aspekt: w długowieczności postrzegał cenny dar otrzymany od Boga, nie wspominając nic o uciążliwości związanej ze starzeniem się, a skrócenie przez Boga pierwotnej długowieczności uznawał za skutek ludzkiej grzeszności. Można więc powiedzieć, że dla Aleksandryjczyków stanem jak najbardziej w życiu przez człowieka pożądanym, powinna być starość rozumiana jako moralno-duchowa dojrzałość. Wtedy stanowiąca jej obraz fizyczna starość przestanie być dokuczliwa i traktowana jako ciężar. Zakończę fragmentem homilii 20. Orygenes do *Ewangelii według św. Łukasza*, oddającej syntetycznie to wszystko, co zostało powiedziane powyżej:

„Pismo mówi o dwóch rodzajach ludzkiego wieku: jeden to wiek cielesny, który zależy nie od naszej woli, lecz od prawa natury, drugi to wiek duszy, który, ściśle biorąc, od nas zależy, i to w nim codziennie rośniemy, jeśli tego chcemy. [...] Od nas więc zależy, abyśmy «doszli do miary wieku ciała

<sup>38</sup> Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 17, SCh 150, 210-212, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 391; zob. M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenes*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 60-63.

Chrystusowego», [...] to znaczy [do] starości duchowej, bo ona jest dobrą starością, siwiejącą, i ona dochodzi do celu w Chrystusie Jezusie”<sup>39</sup>.

LES PERSONNES ÂGÉES ET LA VIEILLESSE DANS L'EXÉGÈSE  
ALEXANDRINE DU LIVRE DE LA GENÈSE. OPINION D'ORIGÈNE  
ET DE DIDYME L'AVEUGLE

(Résumé)

L'article présente l'interprétation allégorique des textes bibliques sur la vieillesse dans l'exégèse alexandrine des III et IV siècles, principalement dans les commentaires et les homélies sur la Genèse d'Origène et de Didyme l'Aveugle. Dans ces oeuvres on trouve plusieurs textes sur les patriarches en tant que personnes âgées.

Origène, en analysant les événements de la dernière période de vie d'Abraham, se concentre sur la compréhension spirituelle de la vieillesse comme la maturité et la perfection morale. Didyme veut plutôt démontrer son érudition en arithmétique et c'est une symbolique spirituelle des nombres relative à l'âge des patriarches qui l'intéresse.

Selon les deux alexandrins, chaque homme doit considérer la vieillesse non pas tellement comme une période plus pénible de la vie, mais avant tout comme un état de maturité morale et spirituelle, et essayer d'en arriver à ce stade. Dès lors, la vieillesse physique pourrait être mieux acceptée et serait moins douloureuse et pesante.

---

<sup>39</sup> Origenes, *In Lucam hom.* 20, 6-7, Sch 87, 286-288, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, 89-90.





Ks. Marcin WYSOCKI  
(Lublin, KUL)

## AMBROŻY O STAROŚCI W SWOICH LISTACH

„Podoba mi się już to, co łatwiej udaje się starcom:  
pisać listy w zwyczajnym i poufałym języku”  
Ambrosius, *Ep.* 32, 7

Gdy w 374 r. Ambroży rozpoczął swoją kościelną karierę miał prawdopodobnie zaledwie około trzydziestu pięciu lat, gdy zaś umierał w 397 r., około sześćdziesięciu<sup>1</sup>. Trudno więc powiedzieć, że osiągnął wiek starości, choć sam za takiego się uważał, będąc w wieku około pięćdziesięciu lat<sup>2</sup>. W ciągu 23 lat posługi biskupiej w Mediolanie prowadził ożywioną korespondencję zarówno z osobami bardzo młodymi, jak i z tymi w podeszłym już wieku. Spośród 91 zachowanych listów, cztery skierował do dopiero wchodzącego w życie, młodego cesarza Walentyniana, wiele innych napisał do może niewiele starszych od siebie ludzi, takich jak ukochana siostra Marcelina, kapłan Symplicjan, ale także z pewnością do starszego już wiekiem Euzebiusza, który korespondując z nim miał wnuka Faustyna<sup>3</sup>. Jak zauważa J. Naumowicz we *Wstępie* do polskiego przekładu listów Ambrożego, jego korespondencja „jest żywym odbiciem działalności duszpasterskiej i społecznej biskupa Mediolanu. [...] Nie brak w nich mądrości i wiary, rzymskiego rozsądku i zdecydowania, ale także serdeczności i ciepła przyjaźni”<sup>4</sup>. W listach tych, jako odbiciu codziennego życia, biskup Ambroży nie tylko odnosił się do osób starszych, ale również poruszał problem starości i ludzi starszych. Już chociażby cytaty zawarty w tytule tego artykułu, pochodzący z listu *Do Syagriusza*, napisanego po roku

<sup>1</sup> Por. M.G. Mara, *Ambrogio di Milano*, DPAC I 147-150; J. Quasten, *Patrology*, IV, Westminster 1995, 144-150; B. Ramsey, *Ambrose*, London – New York 1997, 15-21.

<sup>2</sup> Por. *Epistula* 37, 2.

<sup>3</sup> Por. *Epistula* 26 i 38. O listach św. Ambrożego zob. G. Mamone, *La forma delle lettere di S. Ambrogio*, „Didaskaleion” 2 (1924) 144-164; G. Mamone, *Le epistole di S. Ambrogio*, „Didaskaleion” 2 (1924) 3-143; J. Czuj, *Święty Ambroży w świetle swoich listów*, Warszawa 1939; C.G. Sullivan, *The character of St. Ambrose as revealed in his Letters*, „Orpheus” 13 (1966) 27-49; M. Zelzer, *Plinius Christianus: Ambrosius als Epistolograph*, *StPatr* 23 (1989) 203-208; M. Zelzer, *Zur Komposition der Briefsammlung des hl. Ambrosius*, *StPatr* 18/4 (1990) 212-217.

<sup>4</sup> J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, tłum. P. Nowak, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 13-14.

380, a więc w okresie dojrzałego życia biskupa Mediolanu, wskazuje zarówno na działalność pisarską, która wypełniała codzienność Ambrożego i dążenie do perfekcji w niej, jak i na pewne cechy osób starszych, czy może raczej okresu życia, jakim jest starość, które są pożądane przez będącego w kwiecie wieku biskupa. Warto więc przyjrzeć się, w jaki sposób, w tych przecież najbardziej prywatnych, i jak się wydaje, najmniej dopracowanych pismach Ambrożego, jakimi są listy, odnosi się on do zagadnienia starości i do osób starszych. Problem ten nie był do tej pory dogłębniej przestudiowany<sup>5</sup>, a F. Trisoglio, autor ostatniego podstawowego opracowania o starości w twórczości Ambrożego, wskazuje, że tematyka ta u niego ma znaczenie marginalne i fragmentaryczne<sup>6</sup>.

W liście 31. (do Oroncjana), w którym biskup Mediolanu w sposób alegoryczny interpretuje opis stworzenia świata według Księgi Rodzaju, a przede wszystkim liczby tam występujące, nadaje siódemce – hebdomadzie – interpretację, która w naszych rozważaniach ma znaczenie zasadnicze:

„Niech więc się święci hebdomadę, dlatego że życie ludzi przebiega przez siedem okresów wieku aż do starości, jak w swoich pismach wyjaśnił Hipokrates, mistrz medycyny. Pierwszym wiekiem jest niemowlęstwo, drugim dzieciństwo, trzecim wiek młodzieńczy, czwartym młodość, piątym wiek męski, szóstym wiek dojrzały, siódmym starość. Jest więc człowiek niemowlęciem, dzieckiem, chłopakiem, młodzieńcem, mężczyzną, weteranem, i starcem. Solon zaś wyróżnił dziesięć etapów wieku po siedem lat każdy, tak iż pierwszy wiek niemowlęcy trwa aż do wyrośnięcia zębów, za pomocą których dziecko gryzie pokarm i wypowiada słowa, aby mogło ujawnić swoją zdolność do mówienia; dzieciństwo dochodzi aż do lat dojrzewania i pełnego rozwoju genitaliów; wiek młodzieńczy aż do pierwszego zarostu na brodzie; młodość aż do osiągnięcia pełnej siły; piąty wiek męski jest odpowiedni do stosunków małżeńskich przez całą hebdomadę; także szósta hebdomada jest zaliczana do wieku męskiego, sprzyjającego wzrastaniu w roztropności oraz przedsiębiorczego w działaniu; również siódma i ósma hebdomada wieku ujawniają osobowość dojrzałą i w pełni władz umysłowych, a także zdolność mówienia, wyposażoną w dar unikania nieprzyjemnych słów; dziewiąta hebdomada, subtelniejsza w języku i mądrości, ma jeszcze pewne resztki siły; natomiast dziesiąta hebdomada do-

<sup>5</sup> Istnieje bardzo skąpa literatura na temat rozumienia starości przez Ambrożego, oprócz poniższego artykułu F. Trisoglio można wskazać np. E. Lamirande, *Les ages de l'homme d'après Saint Ambroise de Milan* (397), „Cahiers des Études Anciennes” 14 (1982) 227-233; E. Lamirande, *Âges de l'homme et âges spirituels selon saint Ambroise. Le Commentaire du psaume 36*, „Science et Esprit” 35 (1983) 211-222; G. Doenni, *Der alte Mensch in der Antike: ein Vergleich zwischen christlicher und paganer Welt anhand der Aussagen von Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Cicero*, Bamberg 1996.

<sup>6</sup> Por. F. Trisoglio, *Sant'Ambrogio e la vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 449-477, spec 449.

pełnia miary; ten, kto zdoła ją osiągnąć, w dojrzałym wieku zapuka wieczorem do przedsionków śmierci. Zatem Hipokrates i Solon znali albo siedem okresów albo siedmioletnie okresy życia ludzkiego”<sup>7</sup>.

W teologiczny wywód wprowadza Ambroży rozważania dotyczące podziału życia ludzkiego, w oparciu o znaczenie liczby siedem. Powołując się na Hipokratesa i Solona, rozróżnia siedem jego okresów lub siedmioletnie jego podziały, jednak dla naszych rozważań ważne jest, że przywołuje jednocześnie cechy poszczególnych okresów, podkreślając dojrzałość, subtelność i mądrość okresu starości. Podążanie za pogańskimi filozofami i medykami nie wprowadza jeszcze chrześcijańskiej wizji starości, ale daje podstawę do budowania takiej wizji w swych wypowiedziach.

Rozszerzenie tej pogańskiej wizji znajdujemy w liście 52. skierowanym do Anyzjusza, po objęciu przez niego stolicy biskupiej w Tesalonice po śmierci biskupa Acholiusza, gdzie Ambroży, można powiedzieć, przedstawia definicję starości, która zbliża się już do wizji chrześcijańskiej. Biskup Mediolanu stwierdza:

„[...] Cóż bowiem stanowi prawdziwie starczy wiek, jeśli nie życie nieskalane, które rozciąga się nie na dni czy miesiące, lecz na wieki, którego trwanie jest bez końca, a długowieczność bez słabości? Im bowiem dłużej trwa, tym jest mocniejsze, a im dłużej ktoś żyje tym życiem, z tym większą siłą wzrasta, aż stanie się człowiekiem doskonałym”<sup>8</sup>.

Według zatem biskupa Mediolanu, starość mierzy się zasługami, a zasługuje ona na szacunek ze względu na czystość myśli i czynów. Podkreśla jedno-

---

<sup>7</sup> *Epistula* 31 (ad Orontianum), 12-14, CSEL 82/1, 222-223: „Celebretur itaque ebdomas eo quod per septem aetatum cursus vita hominum usque ad senectutem transcurritur, sicut Hippocrates, medicinae magister, scriptis explicuit suis. Prima aetas infantia est, secunda pueritia, tertia adulescentia, quarta iuventus, quinta virilis aetas, sexta aevi maturitas, septima senectus. Est ergo infans, puer, adulescens, iuvenis, vir, veteranus, senex. Solon autem decem fecit aetatum ordines per annos septenos, ita ut prima aetas infantiae usque ad emissionem sit dentium, quibus conficiat cibum sermonemque distinguat, ut possit effabilis videri, pueritia quoque usque ad annos pubertatis procedit et genitalia testamenta, adulescentia usque ad barbae lanuginem, iuventus usque ad perfectae virtutis processum, quinta aetas virilis est, apta copulis coniugalibus per totam ebdomadem, sexta quoque ebdomas virili deputatur aetati et ad prudentiae processum habili et ad agendum strenuae, septima quoque ebdomas et octava aevi maturum et sensu vigentem et sermonem item non insuavis adloquii gratia praeditum produnt, nona ebdomas reliquias adhuc habet aliquas virium mollior lingua ac sapientia, decima vero ebdomas mensuram implet, ad quam is qui pervenire potuerit, non immaturo temporum cursu pulsabit mortis sera vestibula. Ergo Hippocrates et Solon vel septem aetates vel ebdomadas aetatum norunt. In illis se ebdomas praeferat, octava autem unam et perpetuam aetatem invehit, qua excrescimus in virum perfectum in agnitione dei, fidei plenitudine, in qua legitimae aetatis mensura impletur”, tłum. P. Nowak, BOK 9, 234-235.

<sup>8</sup> *Epistula* 52 (ad Anysium), 5, CSEL 82/2, 70: „Quae est enim verae aetas senectutis nisi vita immaculata, quae non diebus aut mensibus sed saeculis propagatur, cuius sine fine est diuturnitas, sine debilitate longaevitas? Quo enim diuturnior, eo fortior; et quod diutius eam vitam vixerit, in virum perfectum excrescit”, tłum. P. Nowak, BOK 20, 51.

ceśnie Ambroży proces dorastania do okresu starości i dojrzewania do doskonałości, która jest cechą starości, jak to można zauważyć chociażby w powyższych cytatach. W sposób wyraźny i chrześcijański wskazuje zaś na takie pojmowanie okresu starości w dalszej części cytowanego już listu 31:

„[...] oktawa wprowadza jeden i nieprzerwany okres, w którym dorastamy do człowieka doskonałego w poznaniu Boga, w pełni wiary, w której dopełnia się miara odpowiedniego wieku”<sup>9</sup>.

Okres starości jest więc według biskupa Mediolanu okresem doskonałości, jest okresem dorastania do człowieka doskonałego, a może raczej dopełniania i wieńczenia tego dorastania. Starość jest czasem, w którym człowiek staje się naprawdę doskonały w znaczeniu ludzkim, a przede wszystkim w znaczeniu moralnym i religijnym, co możliwe jest tak naprawdę dopiero u kresu życia<sup>10</sup>. Takie pojmowanie starości opisuje Ambroży również w liście 16:

„Kto zaś jest mężem doskonałym, jeśli nie ten, kto uwolniony od dziecinności dziecięcego sposobu myślenia, od niepewnego i swawolnego zachowania wieku chłopcęgo, i od nieumiarkowanego żaru młodości, osiągnął stałość „męża doskonałego”, i doszedł do takiej dojrzałości obyczajów, że niełatwo odwraca się od prawdy pod wpływem przemówienia jakiegoś głosiciela błędów, ani nie jest rzucony o skały, jakby przez bardzo gwałtowną burzę nierozumnej nauki, uciekając się do lekarstwa przeciwko błędowi? Idzie on za prawdą nie tylko w słowach, lecz także w swoich uczynkach i przyjmuje w sobie zbudowanie miłości, aby w jedność wiary i poznania iść naprzeciw i – by jako członka Ciała – nie brakowało go swej Głowie, to jest Chrystusowi, który jest Głową wszystkich”<sup>11</sup>.

Starzec zatem odznacza się dojrzałym sposobem myślenia, statecznością, a więc wszystkim tym, co ma wymiar ludzki, ale według Ambrozego starość ma również wymiar eklezjalny – można powiedzieć, że człowiek stary jest dojrzały

<sup>9</sup> *Epistula* 31, 14, CSEL 82/1, 223: „[...] octava autem unam et perpetuam aetatem invehit, qua excrescimus in virum perfectum in agnitione dei, fidei plenitudine, in qua legitimae aetatis mensura impletur”, BOK 9, 235.

<sup>10</sup> Por. Lamirande, *Âges de l'homme*, s. 211. O doskonałości chrześcijańskiej i nabywaniu cnót u Ambrozego zob. J. Pałucki, *Nabywanie cnót w ambrożyjskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 77-82; tenże, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 119-176.

<sup>11</sup> *Epistula* 16 (ad Irenaeum), 12, CSEL 82/1, 120-121: „Quis autem vir perfectus est nisi ille, qui absolutus infantia puerilis ingenii adque adulescentiae incerto ac lubrico et immoderato iuventutis calore in ‘viri perfecti’ firmitatem successerit adque ad illam morum maturitatem adoleverit, ut non facile devii disputatoris adloquio flectatur et quasi quadam doctrinae inrationabilis turbidiore in scopulos iactetur procella, ad erroris remedia se conferens, et qui veritatem non solum in sermone, sed etiam in operibus sequatur suis et aedificationem caritatis in se suscipiat, ut in unitate fidei et agnitionis occurrat et quasi membrum non desit capiti suo, id est Christo, qui est caput omnium [...]”, BOK 9, 135.

i stateczny eklezyjalnie. Starzec bowiem w swej stałości nie poddaje się wpływowi herezji i błędnych nauk, nie podąży łatwo za zwodzicielami, ale trzyma się prawdziwej nauki Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa. Starzec poznał Boga, przyoblekł się w Chrystusa, stał się przybranym synem i osiągnął pełnię wiary<sup>12</sup>.

Inny wymiar starości w korespondencji Mediolańczyka można dostrzec w cytacie, stanowiącej część podtytułu niniejszego opracowania. Ambroży wyraża w nim podziw dla sposobu wyrażania się ludzi starszych i sposobu pisan listów, który jako człowiek wykształcony na klasycznych wzorach i nawiązujący do *mores maiorum* uważał za godny naśladowania. Wskazuje, że listy ludzi starszych odznaczają się zwyczajnym i poufałym językiem; są oni również biegli w Piśmie Świętym, skoro bez trudu wplatają jego fragmenty w pisane listy. W cytowanym liście 31. Ambroży zwraca również uwagę na tę cechę ludzi starszych stwierdzając, że ludzie w siódmej i ósmej hebdomadzie posiadają zdolność mówienia „wyposażoną w dar unikania nieprzyjemnych słów”, a ich hebdomada dziewiąta jest jeszcze subtelniejsza w języku i mądrości<sup>13</sup>. Wydaje się, że Ambroży, piszący te słowa w wieku około lat pięćdziesięciu, jako wykształcony na wzorach *senium*, tęskni do tej zdolności doskonałych ludzi starszych i stawia ją sobie za wzór do naśladowania<sup>14</sup>. Świecki jednak charakter tej cechy – umiejętność posługiwania się słowem – uzupełnia on jeszcze o wymiar chrześcijański – posługiwanie się Pismem Świętym – i w ten sposób dopełnia jakby miary doskonałości wieku starczego do pełni chrześcijanina.

Pomimo że Ambroży wskazuje jednoznacznie na okresy życia ludzkiego oraz czas ich trwania, przyznając starości okres po pięćdziesięciu latach, to jednak wskazuje, że nie tylko latami i siwymi włosami się ją mierzy. Można to odczytać już w powyższych wypowiedziach, gdy traktuje ją jako okres dojrzałości i pewnej pełni. W sposób jednak wyraźny pisze o tym w liście 52:

„[...] czcigodna jest ta starość, która bieleje nie siwizną włosów, lecz zasługami; ta bowiem siwizna zasługuje na poważanie, która jest siwizną duszy, jaśniejącą w czystych myślach i uczynkach”<sup>15</sup>.

Dla Ambrozego – który posługuje się egzegezą alegoryczną – mówienie o starości i charakteryzującej ją siwiznie jest okazją do ukazania moralnego wymiaru starości oraz pokazania, że cechy moralne, które powinny być charakterystyczne dla starców, winny być również obecne w ludziach młodych. Dlatego też w ostatnim ze znanych listów, w liście 14\*. z 396/397 r. skierowanym do Kościoła w Vercelli, zachęcając tamtejszą wspólnotę do wstrzemięźliwości, postów i umiarkowania, pisze:

<sup>12</sup> Por. *Epistulae* 20, 9 i 31, 14.

<sup>13</sup> Por. *Epistula* 31, 13. Tekst oryginalny wyżej, n. 7.

<sup>14</sup> Por. *Epistula* 28, 16.

<sup>15</sup> *Epistula* 52, 5, CSEL 82/2, 69-70: „Vere senectus illa venerabilis, quae non canis, sed meritis albescit. Ea est enim reverenda canities, quae est canities animae in canis cogitationibus et operibus effulgens”, BOK 20, 51.

„Cóż zaś jest piękniejszego od wstrzemięźliwości, która także lata młodości czyni dojrzałymi, aby odznaczała się ona obyczajami starości?”<sup>16</sup>.

Zatem również młodzieniec może odznaczać się cechami starca, może osiągnąć dojrzałość charakterystyczną dla wieku starczego. Nieco dalej w tym samym liście, jakby nawiązując do tej myśli, biskup Mediolanu stwierdza:

„I młodzi mogą okazać się dojrzałymi przez swoje obyczaje i starzy mogą być młodymi przez swoje czyny. Albowiem to dyscyplina, bardziej niż wiek, przynosi poprawę obyczajów”<sup>17</sup>.

Praca nad sobą więc oraz doskonalenie się w cnotach pozwalają osiągnąć stan dojrzałości i doskonałości chrześcijańskiej, charakterystycznej starcom (*senectutis maturitas*). W tym jednak konieczna jest pomoc Boża, jak o tym stwierdza Ambroży w liście do młodego cesarza Walentyniana<sup>18</sup>.

Starość jednak według Ambrozego, oprócz dojrzałości, doskonałości, osiągnięcia cnót i innych blasków, ma również swoje cienie. Według biskupa charakteryzuje się „starczą słabością”<sup>19</sup>, zachowuje „pewne resztki sił”<sup>20</sup>, i ostatecznie, kto ją osiągnie „wieczorem zapuka do przedsionków śmierci”<sup>21</sup>. Obrazowo te starcze niedogodności przedstawia Ambroży w liście 57., w którym dokonuje egzegezy 19 i 21 rozdziału Księgi Sędziów, poświęcając szczególną uwagę czystości. W tym celu przywołuje historię *starca*, który nie chcąc pozwolić na pohańbienie gości, ofiarowuje żadnym „rozrywek” Gibeonitom swoją córkę dziewicę. W tym opisie gibeonicy młodzieńcy przedstawieni są jako: „oddani wszelkiej rozpuście, niemający nic z rozwagi czy umiarkowania, których uroda kobiety uwiodła i doprowadziła do zupełnego szaleństwa”<sup>22</sup>. Jak widać, taki opis wieku młodzieńczego jest całkowitym przeciwieństwem wyżej omówionego okresu starości, jednak w naszych obecnych rozważaniach ważniejsze są cechy, jakie przypisuje starcowi Ambroży. Píše on, że młodzieńcy:

„zniewoleni jej pięknnością i spodziewając się [łatwo] osiągnąć cel z powodu starości gospodarza i słabej pomocy, [na jaką mógł liczyć], domagają się kobiety i stukają do bramy. [...] Tak więc, gdy na nic się nie zdały pobożne

<sup>16</sup> *Epistula* 14\* (Maur. 63 : ad episcopum Vercellensem), 26, CSEL 82/3, 249: „Quid autem pulchrius abinentia, quae facit etiam iuventutis annos senescere ut fiat morum senectus?”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przygotowywanym do druku III tomie *Listów św. Ambrozego*, użyte dzięki uprzejmości tłumacza).

<sup>17</sup> Tamże 98, CSEL 82/3, 288: „[...] cum possit et iuventus senescere moribus et senectus virere operibus. Neque enim emendationem morum magis aetas affert quam disciplina”, tłum. P. Nowak.

<sup>18</sup> Por. *Epistula* 75 (ad Valentinianum), 5.

<sup>19</sup> *Epistula* 16, 5, CSEL 82/1, 116: „senilis infirmitatis”, BOK 9, 132.

<sup>20</sup> *Epistula* 31, 13, CSEL 82/1, 223: „reliquias adhuc habet aliquas virium”, BOK 9, 235.

<sup>21</sup> *Epistula* 31, 13, CSEL 82/1, 223: „non inmaturo temporum cursu pulsabit mortis sera vestibula”, BOK 9, 235.

<sup>22</sup> *Epistula* 57, 7, CSEL 82/2, 103: „[...] iuvenes ad omnem proiecti libidinem, nihil pensum ac moderatum habentes, quos forma mulieris illexerat et in omnem amentiam praecipitabat”, BOK 20, 83.



prośby i gospodarz na próżno wyciągał starcze ręce, bez nadziei na jakąś pomoc, kobieta została porwana i przez całą noc poddana znieważaniu<sup>23</sup>.

Gospodarz starzec ukazany jest z jednej strony jako sprawiedliwy, wstawiający się za krzywdzonymi, pobożny, z drugiej zaś podkreślone są słabości okresu starczego: owe słabe, starcze ręce, jakaś bezradność i fizyczna niemoc.

Starość może być, według Ambrożego, niebezpieczna także z innego powodu – mianowicie dlatego, że – jak pisze w liście 50., interpretując wydarzenie z kobietą pochwyconą na cudzołóstwie i odstąpienie starszych jako pierwszych od jej ukamienowania – „ci, którzy dłużej żyli, mieli więcej grzechów”. Zaraz jednak biskup dodaje – doceniając okres starości – że „oni, jako mądrzejsi, pierwsi pojęli moc tego wyroku, i zaczęli bardziej opłakiwać swoje grzechy ci, którzy przyszli jako oskarżyciele cudzego występku<sup>24</sup>. Starość ma więc swoje niedogodności i wady, jednak również, a może przede wszystkim, pozytywne wymiary objawiające się w większej mądrości. Wydaje się, że za tymi ułomnościami starczymi stoi według Ambrożego tak naprawdę sam diabeł, którego nazywa za Księgą Koheleta „królem starym i głupim”, który „gdy chce królować jako pan swojej własnej woli i nie być skrepowany więzami Pana Jezusa, zastarzały w grzechach, popada w hańbę głupoty<sup>25</sup>, w przeciwieństwie do Chrystusa, który kilka wersów wcześniej określany jest jako „chłopiec” (*puer*), a więc synonim młodości<sup>26</sup>. Poddanie się diabłu jest więc poddaniem się starczej słabości, głupocie i grzechowi, zaś oddanie się Chrystusowi jest mocą, wyzwoleniem i młodością pomimo przeżytych lat<sup>27</sup>.

Słabość ciała, zaawansowany wiek i inne niedoskonałości starczego wieku nie stanowią jednak, według Ambrożego, przeszkody w tym, co stanowi tak naprawdę istotę starości ukazaną powyżej. Dlatego też do wspomnianego wyżej biskupa Anyzjusza pisal:

<sup>23</sup> *Epistula* 57, 8 i 9, CSEL 82/2, 103-104: „Capti enim eius decore et per senectutem hospitis atque infirmitatem subsidii accepta spe potiundi poscunt mulierem et pulsant ianuam. [...] Itaque cum piae nihil proficerent preces et seniles frustra hospes manus tenderet desperato praesidio rapitur mulier et per totam noctem iniuriae impletur”, BOK 20, 83-84 (ze zmianami moimi – M.W.).

<sup>24</sup> *Epistula* 50, 6, CSEL 82/2, 58: „Audientes illi exire coeperunt singuli incipientes a senioribus, vel quod ipsi plura haberent crimina qui diu vixerant, vel quia priores vim intellexerunt sententiae quasi prudentiores. Et coeperunt sua magis peccata deflere qui alieni criminis venerant accusatores”, BOK 20, 44.

<sup>25</sup> *Epistula* 17, 12, CSEL 82/1, 126: „Sub hoc ergo vivamus, ut ‘rex ille senior et stultus’ potestatem supra nos habeat nullam, qui, dum vult regnare, quasi voluntatis suae dominus nec sub vinculis esse domini Iesu, inveteratus in peccatis stultitiae incidit deformitatem”, BOK 9, 141.

<sup>26</sup> Por. M. Bambeck, „*Puer und puella senes*” bei Ambrosius v. Mailand. Zur altchristlichen Vorgeschichte eines literarischen Topos, „Romanische Forschungen” 84/3 (1972) 297-313.

<sup>27</sup> Por. G.J.M. Bartelink, „*Fragilitas humana*” chez Saint Ambroise, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant’Ambrosio alla cattedra episcopale* (Milano, 2-7 dicembre 1974), ed. G. Lazzati, II, Milano 1976, 130-142.

„W tobie szuka się Acholiusza; i jak to było w twoich uczuciach, tak również w twoim posługiwaniu pragnie się widzieć obraz tej cnoty, tej dyscypliny, siłę tego ducha, jakie on miał w swym starczym ciele”<sup>28</sup>.

O znaczeniu i wielkości starości świadczy więc wzmiankowana już wielokrotnie, osiągnięta doskonałość w cnotach i rozwój duchowo-moralny. Ten, kto u kresu fizycznego życia osiągnął ten stan, nie musi się bać fizycznych oznak starości, bo jak zauważono to już wcześniej, wychodzi on w ten sposób na spotkanie Chrystusa<sup>29</sup>.

Ze starością według Ambrożego wiążą się także pewne „przywileje” i prerogatywy, które niedostępne są innemu wiekowi. I tak w swoich listach biskup Mediolanu wskazuje, że starcy pełnią rolę świadków: to oni świadczą i przekazują informacje o dawnych wydarzeniach i o przeszłości. Taką rolę starszych opisuje Ambroży, gdy opowiada o odnalezieniu relikwii świętych Protazego i Gerwazego: prawdziwość relikwii i ich historię potwierdzają właśnie starcy, którzy „powtarzają, że kiedyś słyszeli imiona tych męczenników i czytali ich napis nagrobny”<sup>30</sup>. Starcy są także mędrcami, którzy podsuwają rozwiązania trudnych sytuacji, zapewniające pomyślność i trwanie narodów<sup>31</sup>.

Ambroży stawia przed starcami również szczególne zadania wynikające z ich prerogatyw i cech. W jednym z listów interpretując – w kontekście sporu z arianami o świątynię mediolańską – zdanie o kamieniach, które wołać będą (Łk 19, 40), biskup Mediolanu przypomina, że jedną z grup obrazujących owe kamienie, są właśnie starcy, którzy przez swoją dojrzałość i umocnienie w wierze są szczególnie uprawnieni do wyrażania sprzeciwu i wołania o prawdę. Dlatego stwierdza:

„Wołać będą także starcy – czyli te kamienie już umocnione na tym kamieniu, o którym jest napisane: Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym”<sup>32</sup>.

W kontekście całego listu można więc stwierdzić, że to właśnie starcy mogą odgrywać szczególną rolę w rozwiązaniu sporu o świątynię, a także we wszelkich dyskusjach z heretykami. Co więcej, Ambroży wskazuje w tymże liście,

<sup>28</sup> *Epistula* 52 (ad Anysium), 1, CSEL 82/2, 68: „Quaeritur in te Acholius, et sicut erat in affectu tuo, ita in officiis desideratur illius virtutis, illius disciplinae effigies, illius fortitudo animi in tam senili corpore”, BOK 20, 50.

<sup>29</sup> Por. wyżej, n. 11.

<sup>30</sup> *Epistula* 77, 12, CSEL 82/3, 134: „Nunc senes repetunt audisse se aliquando horum martyrum nomina titulumque legisse”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przygotowywanym do druku III tomie przekładu *Listów św. Ambrożego*).

<sup>31</sup> Por. *Epistula* 57, 16, CSEL 82/2, 109-110.

<sup>32</sup> *Epistula* 75a (*Sermo contra Auxentium*), 20, CSEL 82/3, 95: „[...] clamabunt et senes, isti lapides ad illum iam solidati lapidem, de quo scriptum est: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes hic factus est in caput anguli”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przygotowywanym do druku III tomie przekładu *Listów św. Ambrożego*).

że właśnie w takich trudnych sytuacjach, kwestiach spraw wiary i dyscypliny kościelnej, to zdanie i modlitwa starców, na równi z innymi, którzy zdają się być wydawałoby się słabymi ludźmi, mają szczególną moc:

„Oby mi zawsze przypisywali to przewinienie, że złoto rozdaje się ubogim! Jeśli zaś mi zarzuca, że szukam ich obrony, nie zaprzeczam, lecz [przyznam się, że] nawet o nią się staram. Mam obronę, ale w modlitwach ubogich. Ci niewidomi i chromi, ułomni i starcy są mocniejsi od krzepkich wojowników”<sup>33</sup>.

Mediolańczyk jednak zdaje sobie sprawę, że nie wszyscy ludzie starzy są w stanie sprostać zadaniom stawianym przed nimi i nie wszyscy posiadają cechy, które Ambroży przypisuje prawdziwym „starcom”. W liście do swej siostry Marceliny z 386 r. ubolewa, że istnieją starsi, którzy nie spełniają wyżej opisanego ideału starca:

Jestem słabszy, a niebezpieczeństwo większe. Następują po sobie intrygi kobiet, pojawiają się kolejne nienawiści, zmieniają się zmyślane [informacje], zbierają się starsi, jako pretekst zarzuca się królewską zniewagę. Jaki więc jest powód cięższego kuszenia przeciwko temu robaczkowi, jeżeli nie to, że nie mnie prześladują, lecz Kościół?<sup>34</sup>

Owi starsi wpisują się niestety w działalność przeciwko prawowitemu biskupowi, w knowania kobiet, nienawiść, plotki i fałszywe oskarżenia, a przede wszystkim w atak na Kościół. W ten sposób stają się oni zaprzeczeniem ideału starca, o którym w innych, powyżej omówionych listach pisze Ambroży.

Jak widać, Ambroży w swej korespondencji stosunkowo wiele miejsca poświęca ideałowi starca, wskazując równocześnie na jego antyideał, ale także ukazuje sposób postępowania wobec starców. W liście 7. mówiąc o źródłach filozofii i interpretując postawę synów Noego podkreśla ponizenie Chama i wywyższenie jego braci za to, że uszanowali starość ojca<sup>35</sup>. Sam zresztą jest przykładem troski i szacunku wobec starszych. W liście 30. skierowanym do cesarza Walentyniana, opisującym poselstwo Ambrożego w Galii do Maksyma, Biskup okazuje postawę troski i szacunku wobec jednego z błądzących biskupów, który został skazany na wygnanie, pisząc w ten oto sposób o całej sytuacji do cesarza:

---

<sup>33</sup> Tamże 33, CSEL 82/3, 105: „Utinam hoc mihi semper crimen ascribant, quia aurum pauperibus erogatur! Quod si obiciunt quod defensionem ab his requiram non nego sed etiam ambio. Habeo defensionem sed in orationibus pauperum. Caeci illi et claudi, debiles et senes robustis bellatoribus fortiores sunt”, tłum. P. Nowak; por. przekład J. Czujka, POK 21, 284.

<sup>34</sup> *Epistula* 76, 18, CSEL 82/3, 118: „Virtus infirmior sed plus periculi. Succedunt sibi mulierum vices, alternantur odia, commenta variantur, seniores conveniuntur, praetextitur regis iniuria. Quae ratio igitur est adversus hunc vermiculum gravioris temptationis nisi quia non me sed ecclesias persequuntur?”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przygotowywanym do druku III tomie przekładu *Listów św. Ambrożego*).

<sup>35</sup> Por. *Epistula* 7, 6, CSEL 82/1, 45-46.

„Później, gdy widział, że stroniłem od tych biskupów, którzy byli z nim zjednoczeni, lub którzy domagali się kary śmierci dla niektórych osób błędzących w sprawach wiary, oburzony tym rozkazał mi, abym niezwłocznie odszedł. Ja zaś chętnie wyruszyłem w drogę powrotną – chociaż wielu nie wierzyło, że uniknę zasadzek – dręczony jedynie tym bólem, że dowiedziałem się, iż prowadzono na zesłanie starego biskupa Hygina, któremu nie pozostawało już nic innego, jak tylko wydać ostatnie tchnienie. Kiedy udałem się w tej sprawie do jego hrabiów, aby nie pozwolili wypędzić staruszka bez ciepłego ubrania i bez pierzyny, ja sam zostałem wypędzony<sup>36</sup>.

Ambroży okazuje się więc w tym fragmencie jako współczujący i troskliwy człowiek, który dba o starego biskupa Hygina, chcąc zapewnić mu przyzwoite warunki wygnania, za co sam zostaje wygnany. W ten sposób okazuje też troskę o ludzi starszych, która powinna być domeną wszystkich ludzi, ale wydaje się, że opis ten może mieć również charakter edukacyjny dla odbiorcy listu, który wówczas miał trzynaście lat i który dopiero uczył się władania państwem. Wykazuje tu także Ambroży, że spory i błędy popełniane przez ludzi muszą zostać zapomniane, gdy chodzi o szacunek i troskę o starców.

Innym świadectwem tej troski biskupa Ambrozego jest list 70. skierowany do biskupa Aleksandrii Teofila, w sprawie schizmy antiocheńskiej. W liście tym biskup Mediolanu zwraca uwagę, że spór został już załagodzony podczas synodu w Kapui, jednak Flawian powtórnie odwołał się do cesarza, wznawiając tym samym spór, którego rozwiązanie wymagać będzie na nowo zebrania biskupów. I w tym kontekście niepokoił się przede wszystkim o starszych i ubogich biskupów:

„Na próżno więc został włożony wysiłek tylu biskupów? Znowu trzeba zwracać się do sądów świeckich i do rozporządzeń [cesarskich]; znowu starsi biskupi będą utrudzeni, będą przeprawiali się przez morza; znowu – chociaż osłabieni na ciele – opuszczają ojczyznę, [udając się] na obcą ziemię; znowu święte ołtarze będą opuszczone, gdy odjedziemy daleko; znowu tłumy ubogich biskupów – dla których przedtem ubóstwo nie było uciążliwe – potrzebując obcej pomocy, będą zmuszone wzdychać nad swą biedą albo przynajmniej zużyć na pokrycie kosztów podróży [środki przeznaczone na] utrzymanie ubogich!”<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> *Epistula* 30 (ad Valentinianum), 12, CSEL 82/1, 214-215: „Postea cum videret me abstinere ab episcopis, qui communicabant ei, vel qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant, commotus eis iussit me sine mora regredi. Ego vero libenter, etsi me plerique insidias evasurum non crederent, ingressus sum iter, hoc solo dolore percitus, quod Hyginum episcopum senem exilium duci conperi, cui nihil iam nisi extremus superesset spiritus. Cum de eo convenirem comites eius, ne sine veste, sine plumacio paterentur extrudi senem, extrusus ipse sum”, BOK 9, 227-228.

<sup>37</sup> *Epistula* 70 (ad Theophilum), 3, CSEL 82/3, 4-5: „Frustra ergo tantorum sacerdotum fusus labor, iterum ad huius saeculi iudicia revertendum, iterum ad rescripta, iterum vexabuntur sacerdotes senes, transfretabunt maria, iterum invalidi corpore patriam peregrino mutabunt solo, iterum sacrosancta altaria deserentur ut in longinqua proficiscamur, iterum pauperum turbae episcoporum, quibus ante onerosa paupertas non erat, externae opis egentes compellentur inopiam gemere aut

Z pewnością jest w tym fragmencie wiele retorycznej manieri, ale jednak war-  
te zauważenia jest to, że Ambroży w celu obrony porządku kościelnego uży-  
wa argumentu ludzi starszych. Zwraca uwagę na niedogodności, które będą  
musieli znieść starsi biskupi, aby dotrzeć na obrady synodu: podkreśla ich  
utrudzenie i słabość ciała. W ten sposób okazuje szacunek i troskę o starców,  
co widoczne było również w wyżej przytoczonym liście.

Omawiając problem starości w listach św. Ambrożego warto zatrzymać  
się chwilę także na jeszcze jednym wymiarze starości, na który zwraca uwagę  
nasz Biskup używając tego samego słownictwa, którym opisuje starość ludzi,  
a który wynika z alegorezy, jaką stosuje. Mianowicie w jednym z listów skier-  
owanych do Walentyniana w odpowiedzi na argumenty przedstawione przez  
prefekta Rzymu Symmachusa, usiłującego przekonać cesarza do przywrócenia  
ołtarza ofiarnego w senacie, Ambroży dotyka znów problemu starości, tym  
razem jednak nie starości człowieka, ale starości rzeczywistości ziemskich.  
W liście tym, w retorycznej formie, biskup przedstawia przemowę Rzymu:

„Żałuję swoich błędów, moja sędziwa siwizna zawstydzona okryła się czer-  
wienią z powodu krwi haniebnie przelanej. Lecz nie rumienię się, gdy na-  
wróciłem się w podeszłym wieku, razem z całym światem. Z pewnością jest  
prawdą, że w żadnym wieku nie jest za późno na naukę. Niech rumieni się ta  
starość, która nie potrafi się poprawić. Godna pochwały jest nie starość lat,  
lecz obyczajów. To żaden wstyd przejść do rzeczy lepszych. Tylko to miałem  
wspólnego z barbarzyńcami, że przedtem nie znałem Boga”<sup>38</sup>.

Oczywiście, nie chodzi o analizę retorycznego opisu biskupa Mediolanu, ale  
raczej o wydobywanie tego, co zawsze dla niego było najważniejsze – nawróce-  
nia i doskonałości chrześcijańskiego życia. Przemawiający Rzym jest uperso-  
nifikowanym starcem, który pomimo swego wieku nawraca się, poznaje Boga  
i zaznacza, że zawsze jest czas i możliwość poprawy, a przede wszystkim  
podkreśla cechę starości, o której była już mowa powyżej, jaką jest dojrzałość  
obyczajów i dojrzałość moralna. W tym samym liście Ambroży raz jeszcze  
powraca do tematyki wieku i starości, jednak tym razem mówi o starości świa-  
ta: podobnie jak w przypadku starego Rzymu, tak i w przypadku starego świa-  
ta, podkreślone zostaje jego nawrócenie w późnym wieku i dojrzałość wiary,  
którą cechuje się czcigodna starość<sup>39</sup>.

---

certe victum inopum itineris <sumptui> usurpare!”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przy-  
gotowywanym do druku III tomie przekładu *Listów św. Ambrożego*).

<sup>38</sup> *Epistula* 73 (ad Valentinianum), 7, CSEL 82/3, 37-38: „Paenitet lapsus, vetusta canities pu-  
dendi sanguinis traxit ruborem. Non erubescio cum toto orbe longaeva converti. Verum certe est  
quia nulla aetas ad perdiscendum sera est. Erubescat senectus quae emendare se non potest. Non  
annorum canities est laudanda sed morum. Nullus pudor est ad meliora transire. Hoc solum habebam  
commune cum barbaris quia deum antea nesciebam”, tłum. P. Nowak, (tłumaczenie zawarte w przy-  
gotowywanym do druku III tomie przekładu *Listów św. Ambrożego*).

<sup>39</sup> Por. tamże 28, CSEL 82/3, 48.

Podobny wydźwięk posiadają słowa Ambrożego w cytowanym już wyżej liście (14\*), skierowanym do Kościoła w Vercelli, gdzie Biskup Mediolanu analizuje między innymi rozwój idei kapłaństwa w Starym i Nowym Testamencie. Interpretując łaskę Aarona, która zakwitła, Mediolańczyk stwierdza:

„Wydaje się, [że przez to] objawia się, iż najstarszy lud kapłański, zepsuty w starości długotrwałej niewierności, w ostatnich czasach, przywrócony do gorliwego szukania wiary i pobożności przez naśladowanie [przykładu] Kościoła, dzięki powracającej łasce ponownie wyda kwiat, obumarły już od tylu wieków”<sup>40</sup>.

Podobnie jak wyżej, tak i tu Ambroży zaznacza, że nawet starość jest odpowiednia do tego, aby się nawrócić, aby pomimo „starości długotrwałej niewierności” szukać prawdziwej wiary i Kościoła, co w okresie sporów ariańskich miało z pewnością jednoznaczny wydźwięk.

Jak widać z wyżej przytoczonych fragmentów listów św. Ambrożego z Mediolanu, nie przemilcza on interesującego nas problemu, lecz prezentuje głęboki szacunek wobec starości i poświęca jej немало uwagi. Ukazuje ją jako czcigodny, charakteryzujący się przede wszystkim dojrzałością w wierze i w obyczajach okres życia człowieka. Starość dla Ambrożego nie jest mierzona liczbą lat, ani siwymi włosami, lecz dojrzałymi wyborami i postępowaniem. Wyrażnie, a jednocześnie z pewnym ostrzeżeniem dla tych, którzy chcieliby zakłócić naturalny bieg czasu, Ambroży w jednym ze swych ostatnich listów (14\*) zauważa:

„Są tacy młodzi, którzy chcieliby szybko osiągnąć starość, aby nie podlegać już dłużej woli starszych; są też tacy starsi, którzy, gdyby mogli, chcieliby powrócić do młodości. Nie pochwalam pragnienia ani jednych ani drugich, ponieważ młodzi, odczuwając niechęć do spraw obecnych, są jakby niewdzięczni i szukają zmiany życia, a starsi – jego przedłużenia; tymczasem i młodzi mogą okazać się dojrzałymi przez swoje obyczaje i starzy mogą być młodymi przez swoje czyny. Albowiem to dyscyplina, bardziej niż wiek, przynosi poprawę obyczajów. Zatem o ileż bardziej powinniśmy wznosić nadzieję do Królestwa Bożego, gdzie będzie nowe życie, gdzie dokona się przemiana łaski, a nie wieku!<sup>41</sup>”.

---

<sup>40</sup> *Epistula* 14\* (63), 58, CSEL 82/3, 265: „Declarari videtur populus senior sacerdotalis longaevae infidelitatis vetustate cariosus quod ultimis temporibus imitatione ecclesiae reformatus in studia fidei et devotionis emortuum iam tot saeculis rediviva gratia florem remittat”, tłum. P. Nowak (w przygotowywanym przekładzie).

<sup>41</sup> Tamże 98, CSEL 82/3, 288-289: „Sunt iuvenes qui cito volunt ad senectutem pervenire, ne subiaceant diutius seniorum arbitrio; sunt etiam senes qui velint si possint ad iuventutem redire. Quorum studium neutrum probo, quia iuvenes fastidiosi praesentium quasi ingrati mutationem vivendi requirunt, senes dilationem, cum possit et iuventus senescere moribus et senectus virere operibus. Neque enim emendationem morum magis aetas affert quam disciplina. Quanto ergo magis nos oportet spem



Każdy więc, niezależnie od wieku, zobowiązany jest do doskonalenia się i przeżywania swojego czasu życia, jednakże nie najważniejszy jest upływ czasu i ludzkie myślenie o starości. Według Ambrożego – co można zauważyć z wyżej przytoczonych fragmentów jego listów – najważniejsza jest owa „przemiana łaski”, owo nawrócenie, wydoskonalenie się, które jest szczególnym atrybutem starości i które dokonuje się właśnie u kresu życia każdego człowieka.

#### AMBROSE IN HIS LETTERS ON SENILITY

##### (Summary)

The correspondence of St Ambrose, of which 91 letters survive, provides a picture of his pastoral and social activities. His letters were directed to people of differing ages and classes; in some of them one can find his views on ageing, its features and dangers and how the old should be cared for. The period of old age is, according to the Bishop of Milan, the period of becoming a perfect man. Ambrose considered that with advancing age man grows towards perfection and maturity in the human sense, but more importantly in the moral and religious sense. He taught that everyone must try to improve themselves gradually throughout life by conversion and repentance, achieving maturity and perfection by the time of death.

---

attollere ad regnum dei, ubi vitae novitas, ubi gratiae erit non aetatis commutatio?”, tłum. P. Nowak (w przygotowywanym przekładzie *Listów św. Ambrożego*).



Ks. Augustyn ECKMANN  
(Lublin, KUL)

## OBRAZ LUDZI STARSZYCH W PISMACH ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Ludzie starsi wywarli nader pozytywny wpływ na życie św. Augustyna, stąd też wspomina on najpierw tych, których osobiście spotkał w życiu, a następnie tych, których poznał z lektury ksiąg świeckich i biblijnych.

**1. Z obserwacji życia.** Augustyn odwołuje się w swoich dziełach do różnych postaci. Przedstawia osoby znane sobie, mające szczególny status życiowy wpływający na jego koncepcję starości. Zwłaszcza w *Confessiones* spotykamy wyjątkowe postaci starych ludzi, jak m.in. Windycjan – znakomity lekarz, który jako prokonsul włożył na głowę Augustyna z Tagasty w roku 380 wieniec, kiedy ten wygrał w Kartaginie konkurs poetycki, zdobywając pierwszą nagrodę. Windycjan był dworskim medykiem, w swej praktyce unikał bolesnych zabiegów chirurgicznych, wyspecjalizował się w leczeniu niestrawności, ciesząc się przez to wielką popularnością. Nie był „złotoustym”, ale człowiekiem głębokiej wiedzy i wielkiego ducha, a błyszcząca w mowie inteligencja nadawała jego słowom wdzięk i siłę przekonywania. Św. Augustyn stwierdza, że przez tego starszego człowieka Bóg przychodził mu z pomocą przed zasięgnięciem rad u astrologów:

„Nawet tego starszego człowieka wykorzystałeś do udzielenia mi pomocy, nawet poprzez jego ręce zesłałeś mi lekarstwo. Zaprzyjaźniliśmy się i słuchałem z uwagą tego, co miał mi do powiedzenia, bo chociaż mowa jego była nieozdobna, jednak błyszcząca w niej inteligencja nadawała jego słowom i wdzięk, i ważkość”<sup>1</sup>.

Ów „mądry starzec”<sup>2</sup> prawdziwie po ojcowsku ostrzegał go przed astrologią. Augustyn zauważa wszędzie obecną rękę Boga. Jest to więc przypadek starca, który otrzymuje pochwałę za inteligencję i pokorę, ponieważ opowiedział

<sup>1</sup> *Confessiones* IV 3, 5, NBA 1, 86, tłum. Z. Kubiak: *Święty Augustyn, Wyznania*, Warszawa 1987, 65. O starości u św. Augustyna zob. m.in. A. Sizoo, *Augustinus de senectute*, w: *Ut pictura poesis*, Leiden 1955, 184-188; A. Cacciari, *La vecchiaia in S. Agostino*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 513-539.

<sup>2</sup> *Confessiones* VII 6, 8, NBA 1, 188, Kubiak, s. 141.

Augustynowi, że sam w młodości studiował astrologię, zamierzał ją uczynić nawet swoim zawodem i czerpać z niej środki utrzymania: potem jednak uznał księgi horoskopów za fałszywe i porzucił je na korzyść medycyny.

Drugą charyzmatyczną postacią był Symplicjan, ojciec duchowy i następca św. Ambrożego na stolicy biskupiej w Mediolanie, określony przez Augustyna „świętym starcem”<sup>3</sup>, do którego udał się z boskiego natchnienia, by wyjaśnił mu, w jaki sposób taki człowiek jak on, mógłby go naśladować, o czym pisze w *Wyznaniach*:

„Wiedziałem, że jest to dobry Twój sługa, jaśniejący Twoją łaską. Powiedziano mi też, że od wczesnej młodości był bezgranicznie Tobie oddany. A zdążył już się postarzyć. Sądziłem, że skoro tak długo kroczył po dobrej, przez ciebie wyznaczonej drodze, musi być bardzo doświadczony i bardzo wiele wiedzieć. W tym się nie myliłem”<sup>4</sup>.

Jeszcze w większym stopniu uwydatnia Augustyn postać Mariusza Wiktoryna, sławnego profesora retoryki, znanego tłumacza dzieł neoplatoników, nawróconego na chrześcijaństwo już w starszym wieku, a przez to cenionego przez niego jako bardziej wpływowego na jego własny rozwój drogi wiary:

„Stary Wiktoryn był człowiekiem niepospolicie uczonym. Znał do głębi wszystkie sztuki wyzwolone [...]. Był nauczycielem wielu znakomitych senatorów; i z wdzięczności za pracę profesorską, którą synowie tego świata uważają za ogromnie ważną, uczczono go wystawieniem jego posagu na forum w Rzymie. Aż do starości Wiktoryn był czcicielem bożków [...]. A na starość nie powstydział się zostać sługą Chrystusa Twego, dziecięciem czerpiącym życie z Twoich źródeł; poddał kark pod twoje jarzmo, pochylił czoło przed hańbą krzyża”<sup>5</sup>.

W galerii przykładów osób starszych nie zabrakło też osobistości niższego pułapu, jak w przypadku bardzo starej służebnicy, z którą była związana w sposób szczególny matka św. Augustyna św. Monika:

„Zawsze powtarzała, że dobre wychowanie zawdzięcza nie tyle zabiegom matki, ile troskliwości pewnej sędziwej służącej, która już jej ojca, gdy był niemowlęciem, na plecach nosiła, jak to dorastające dziewczęta zwykle noszą małe dzieci. Za to, jak też ze względu na sędziwy wiek i nienaganne obyczaje, pan i pani odnosili się do niej z respektem jako do szacownego członka tej chrześcijańskiej rodziny”<sup>6</sup>.

Postać starej służebnicy, której nie znamy nawet imienia, odgrywa ważną rolę; jest osobą wymagającą i odpowiedzialną. Augustyn wysławia jej starość,

<sup>3</sup> Por. *De civitate Dei* X 29, NBA 5/1, 754.

<sup>4</sup> *Confessiones* VIII 1, NBA 1, 216, Kubiak, 162-163.

<sup>5</sup> Tamże VIII 2, 3, NBA 1, 220, Kubiak, s. 165.

<sup>6</sup> Tamże IX 8, 17, NBA 1, 272, Kubiak, s. 202-203.

ograniczoną wprawdzie statusem socjalnym, ale bogatą w zasługi, podkreślając wyjątkową rolę jej wieku.

Jeszcze jedną, wyjątkową rolę zastrzegł Augustyn starcowi pod koniec traktatu *De civitate Dei*<sup>7</sup>, gdzie doświadczenie cudów traktuje jako *argument fidei*; opowiada tam anegdotę o biednym starcu Florencjuszu, człowieku pobożnym, lecz ubogim (*homo religiosus et pauper*), należącym do szeregu pokornych, którzy pokładali nadzieję jedynie w Bogu. Biskup Hippony pokazuje, jak wiara działa cuda: biedny człowiek doznaje pomocy materialnej dzięki wstawiennictwu dwudziestu męczenników, których pamięć cieszyła się wielką popularnością. Biskup, jak widać, ceni ludzi starych, których spotkał w swoim życiu; wszyscy oni przyczynili się do jego duchowego rozwoju.

**2. Z historii i literatury.** Reprezentantów starości bierze Augustyn nie tylko z obserwacji życia, ale także z historii i literatury. Ponowne odczytanie historii jako zbioru nielimitowanych przykładów moralnych, było modne w starożytnej historiografii, szczególnie późno antycznej. Także wieki średnie z tego korzystały. W tym sensie jednym z bardziej interesujących przykładów jest postać Gajusza Mariusza (156-86 prz. Chr.), wodza i polityka rzymskiego:

„A czyż nie zdaje wam się, że bogowie raczej dopomagali ludziom w zaspokajaniu pożądliwości? Czy nie odnosicie wrażenia, że wcale nie sprzyjali ich powściągnięciu? Dzięki nim to Mariusz, człowiek nowy i niskiego pochodzenia, odznaczający się niezwykle okrucieństwem, sprawca i przywódca wojen domowych, siedmiokroć został konsulem i dopiero w czasie siódmego swego konsulatu zmarł jako starzec, nie dostawszy się w ręce Sulli, który w najbliższej przyszłości miał osiągnąć zwycięstwo. Bo jeśli powiedziano by, że nie wspomogli go w tym wszystkim, równałoby się mającemu ważne znaczenie przyznaniu ze strony pogan, że człowieka może nawet bez łaskawości bogów spotkać owa wielka szczęśliwość doczesna, którą wyznawcy ich nazbyt silnie miłują, i że ludzie, tak jak Mariusz, mogą mieć pod dostatkiem zdrowia i sił, zasobów i zaszczytów, godności i długowieczności oraz korzystać z tych dobrodziejstw mimo rozniewiania bogów (*diis iratis*)<sup>8</sup>.

Augustyn przytacza to, dyskutując z teodyceą pogańską, a w szczególności z rolą i wagą pobożności religijnej. Mariusza, niegodziwca i krwiożercę, zawsze nagradzanego losem i sukcesem, przeciwstawia doświadczanemu cierpieniem Regulusowi stawianemu za wzór rzymskiego męstwa i miłości ojczyzny (267 prz. Chr. po raz pierwszy był konsulem):

„Z drugiej strony mogą ludzie, tak jak Regulus, cierpieć udręki związane z pojmaniem przez nieprzyjaciół, z niewolą, niedostatkiem, pozbawieniem

<sup>7</sup> Por. *De civitate Dei* XXII 8, 10, NBA 5/3, 336, tłum. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O Państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 570.

<sup>8</sup> Tamże II 23, 1, NBA 5/1, 140, 142, Kornatowski I 163-164.

snu i bólem oraz umrzeć pośród tych cierpień mimo życzliwości bogów (*diis amicis*)<sup>9</sup>.

Augustyn zastosował tutaj ciekawą z punktu widzenia stylu antytezę: Mariusz cieszy się szczęśliwością „mimo zagniewania bogów(*diis iratis*)”, a Regulus cierpi nieszczęścia „mimo życzliwości bogów (*diis amicis*)”<sup>10</sup>. Nieco dalej biskup Hippony kontynuował:

„Przypuśćmy znów, że bogowie mają w sprawach doczesnych moc wyświadczenia dobrodziejstw lub wyrządzania szkód; dlaczego więc wspierali w tej dziedzinie bardzo złego człowieka, Mariusza, a opuścili bardzo szlachetnego Regulusa? Czyż przez to samo nie dają nam się poznać jako całkiem niesprawiedliwi i najwyższej mierze przewrotni? A jeśliby sądził ktoś, że dlatego właśnie trzeba się ich lękać i czcić, to jakże by się mylił! Bo przecież okazuje się, że Regulus czcił ich nie mniej, aniżeli Mariusz”<sup>11</sup>.

Autor posługując się właściwym porównaniem, zestawieniem, prawdziwą σύγκρισις, zamierza pognać bogów pogańskich w świetle losu ludzi niezależnie od ich stanowiska religijnego: często nagradzają złych, a dobrych karzą. Swój pogląd umacnia jeszcze, podkreślając, że bogowie nie interweniując uczestniczyli w upadku cywilizacji rzymskiej.

Spośród innych starożytnych osobistości Augustyn przytacza przykład z epoki jemu nie tylko pod względem czasowym bliższej, ale także moralnej, mianowicie cesarza Konstantyna Wielkiego:

„Panował Konstantyn długo, dzierżył cały świat rzymski i bronił go jako jedyny August. W kierowanych i toczonych przez się wojnach odnosił wspaniałe zwycięstwa. W poskramianiu tyranów cieszył się powodzeniem we wszystkich okolicznościach. Zmęczony chorobą i starością, zmarł w podeszłym wieku, przekazując władzę synom”<sup>12</sup>.

Po sukcesach militarnych i cywilnych przychodzi i u niego choroba i starość, inaczej jednak niż u wielu jego poprzedników. Przedstawia ponadto cesarza Konstantyna jako obrońcę wiary (*defensor fidei*): „o nic demonów nie błagającego, lecz samemu prawdziwemu Bogu cześć oddającego”<sup>13</sup>. Interpretacja tak zbudowana ma za zadanie zwalczanie idololatrii. W nagrodę już na tej ziemi otrzymał długie życie i kontynuację w potomkach, upodabniając się w ten sposób do patriarchów i sprawiedliwych w historii Izraela.

<sup>9</sup> Tamże II 23, 1, NBA 5/1, 142, Kornatowski I 164.

<sup>10</sup> O Regulusie zob. też tamże I 15 i 24; III 18, 1; V 18, 2.

<sup>11</sup> Tamże II 23, 1, NBA 5/1, 142, Kornatowski I 164.

<sup>12</sup> Tamże V 25, NBA 5/1, 394, Kornatowski I 300.

<sup>13</sup> Tamże V 25, NBA 5/1, 394: „Constantinum imperatorem non supplican-tem daemonibus, sed ipsum verum Deum colentem...”, Kornatowski I 301.



Biskup Hippony w liście do Macedoniusza, zastanawiając się m. in. nad tym, kto jest naszym bliźnim, którego mamy kochać, aby miłować Boga, przytacza również na temat starości tekst literacki:

„Stąd i poeta komiczny (jak blask prawdy nie brakuje wspaniałym umysłom) w scenie, w której przedstawił rozmowę jednego starca z drugim wyraża się: «czy tak wiele wolnego czasu twoje sprawy pozostawiają ci, że się zajmujesz cudzymi sprawami, które cię nie obchodzą»? Drugi mu odpowiedział: «Jestem człowiekiem i nie uważam za obce niczego, co ludzkie»”<sup>14</sup>.

Augustyn przytacza, jak widać, dwa wersy z komedii *Heautontimoroumenos* (*Samodrzęczytel*) Terencjusza (185-159), autora przez siebie umiłowanego<sup>15</sup>, choć, ściśle mówiąc, jest to wypowiedź Menedema z tejże komedii: „*Chremes, tantumne ab re tua est oti tibi, aliena ut cures ea, quae nihil ad te adtinet?*” (Chremesie, czy już nie masz nic zupełnie do roboty, skoro wtykasz nos w cudze sprawy?). Tę piękną sentencją replikuje Chremes: „*Homo sum, humani nil a me alienum puto*” (Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie nie jest mi obce)<sup>16</sup>.

W kontekście *palliaty* te dwie osobistości reprezentują dwa różne typy *senes*, którzy mają odmienne spojrzenie na rzeczywistość. Wyraźnie jest podkreślona wymiana uderzeń między dwoma starcami. *Topos* jest antropologiczny, więcej tolerancyjny, obecność przekazów wiarygodnych także w kontekście kłamliwym, co Augustyn podsumował następująco:

„Wszystkie teatry, jak mówią, pełne głupich i niewykształconych widzów, oklaskiwały powyższe zdanie. Tak oczywiście społeczność ludzkich dusz, z natury dotyczy uczuć wszystkich, że każdy z widzów uważał siebie za bliźniego pierwszego lepszego człowieka”<sup>17</sup>.

Humanści renesansowi uczynili z tej sentencji główne hasło epoki odrodzenia.

**3. Typologie biblijne.** Bardzo ważny zbiór różnych obrazów znajduje się w Biblii, co w sposób naturalny odnosi się także do starości. Temat ten pojawia się już na pierwszych stronach Księgi Rodzaju, na którą Biskup Hippony powołuje się często w swoich dziełach, zwłaszcza, kiedy wspomina wiek protoplastów:

„Wtedy bowiem ciało nie będzie nie tylko takie, jakie jest teraz, nawet przy najlepszym zdrowiu, lecz i takie, jakie przed grzechem mieli pierwsi ludzie, którzy – choć nie byliby umarli, jeśliby nie zgrzeszyli – używali jednak pokarmów, jako ludzie mający jeszcze nie duchowe, ale wyposażone w dusze, ziemskie ciała. Ciała te wprawdzie nie starzałyby się z wiekiem, iżby nieuniknienie dojść do śmierci (stan ten z cudownego zrządzenia Bożej łaski był dziełem

<sup>14</sup> Augustinus, *Epistola* 155, 14, NBA 22, 576, przekład własny.

<sup>15</sup> Por. H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, t. 2, Goeteborg 1967, 378-380.

<sup>16</sup> Terentius, *Heautontimoroumenos* I 1, 75-77.

<sup>17</sup> Augustinus, *Epistola* 155, 14, NBA 22, 576, przekład własny.

drzewa żywota, które wraz z drzewem zakazanym rośło pośrodku raju), lecz pierwsi ludzie jedli też inne pokarmy prócz owoców z drzewa zakazanego<sup>18</sup>.

Dopiero po grzechu pierworodnym pierwsi rodzice, którzy nie posiadali jeszcze ciała duchowego, ale ciało ożywione, mające duszę, byli przedmiotem starzenia się, które dla Augustyna jest integralną częścią kary. W raju bowiem człowiek:

„miał jedzenie, by zaspokoić głód, picie, by gasić pragnienie, i drzewo żywota, aby czuć się bezpiecznym przed starością”<sup>19</sup>.

W XV rozdziale *De civitate Dei* czyni Augustyn dużą dygresję chronologiczną i chronograficzną o długości życia patriarchów przed potopem<sup>20</sup>, zwłaszcza Noego. Inny znów profil mają wspomnienia o Sarze i Abrahamie: Sara w starszym wieku została matką. Augustyn analizuje zmianę ich imion: Sara (– pani moja) na Sarra (– moc), Abram (– wybitny ojciec) na Abraham (– Ojciec wielu narodów). Otrzymali oni dobrodziejstwo płodności, chociaż wcześniej ze względu na bezpłodność Sary i podeszłe lata Abrahama nie mogli już mieć potomstwa. Dwie żony Abrahama były sędziwe, nie tylko metaforycznie<sup>21</sup>. O starości Izaaka wspomina w swych pismach więcej razy: „Izaak się starzeje, a w związku z tym jego oczy tracą zdolność widzenia”<sup>22</sup>. Był ślepy z powodu oczu, nie umysłu, którym mógł dostrzegać światło Boże:

„Światłość [...], którą dostrzegał Izaak, o oczach cielesnych już obciążonych i zaćmionych starością, kiedy synów błogosławił nie rozpoznając ich, lecz błogosławiąc zasłużył na to, żeby ich właściwie rozpoznać”<sup>23</sup>.

Wyjaśniając w homilii alegorycznie perykopę biblijną, Augustyn przyrównuje kondycję starczą Izaaka do starości Starego Testamentu: „Starość Izaaka oznacza dawność Starego Testamentu”<sup>24</sup>. Stary ślepy Izaak chciał pobłogosławić swego starszego syna, ponieważ Stary Testament zawiera obietnice skierowane do pierwszego wybranego ludu – Żydów<sup>25</sup>.

Jeszcze bardziej uwypatniony jest przez Augustyna problem starości na przykładzie starca Symeona (Łk 2, 25-34), „człowieka sprawiedliwego i bojącego się Boga” (Łk 2, 25), który profetycznie wyrażał się o małym Jezusie. Biskup Hippony mówi o nim przy różnych okazjach zaliczając go do świętych starców, podobnie jak Jezusa do dzieci: „Macie więc, dzieci, Dziecię Jezus;

<sup>18</sup> *De civitate Dei* XIII 20, NBA 5/2, 258, Kornatowski II 107; zob. też tamże XIII 23, 1.

<sup>19</sup> Tamże XIV 26, NBA 5/2, 357, Kornatowski II 160.

<sup>20</sup> Por. tamże XV 14, NBA 5/2, 411, Kornatowski II 185-187.

<sup>21</sup> Por. tamże XVI 28, NBA 5/2, 525, Kornatowski II 250-251.

<sup>22</sup> Tamże XVI 37, NBA 5/2, 539, Kornatowski II 260.

<sup>23</sup> *Confessiones* X 34, NBA 1, 344, Kubiak, s. 256.

<sup>24</sup> *Sermo* 4, 11, NBA 29, 40: „Senectus Isaac vetustatem significat Veteris Testamenti”.

<sup>25</sup> Por. tamże.

święci starcy, starego Symeona<sup>26</sup>; często też wymienia go łącznie z Anną prorokinią, „bardzo podeszłą w latach, która od swego panieństwa siedem lat żyła z mężem, a potem pozostała wdową. Liczyła już osiemdziesiąty czwarty rok życia” (Łk 2, 36-37). Biskup wyjaśnia:

„Albowiem nie bez Ducha Świętego prorocy przepowiadali, co się w przyszłości stanie, a także starzec Symeon i wdowa Anna w Duchu Świętym poznali Pana jako dziecię”<sup>27</sup>.

W rzeczywistości można zauważyć, że Łukasz nie podaje, iż Symeon był podobnie jak Anna starcem. Augustyn łączy tu bardziej dwie kategorie ludzi słabych i z marginesu społecznego, przeciwstawia starość Symeona dziecięctwu Jezusa.

Podsumowując można stwierdzić, że Doktor Kościoła z wielkim szacunkiem i dozą życzliwości odnosił się do ludzi starszych i z serdeczną wdzięcznością ich wspominał. Nie brak też wszakże pewnych uwag krytycznych w kontekście historii i literatury przedchrześcijańskiej.

#### DE SENIBUS IN SANCTI AUGUSTINI SCRIPTIS

##### (Argumentum)

Disputatiuncula ex tribus partibus constat. Pars prima de senibus, quibus Augustinus occurrat et deinde cognovit, narrat. Qui sunt: Vindicianus – medicus excellens, sapiens et humilis; Symplicianus – senex sanctus; Victorinus – artis orandi professor; tutelariorum vetus famula nomine vacans, atque Florentius – homo religiosus et pauper. Qui omnes bono exemplo fuerunt Augustino. Pars altera de senibus, quos Augustinus in litteris antiquis cognovit, dicit. Gaium Marium Regulo opponit, Mario malo res fuerunt secundae, Regulus nobilis aequo animo dolorem tulit. Constantinus Magnus pro bonis actis iam in terra vita longa prosperatus est, duo senes in opere Terentii *Heautontimorumenos* Menedemus et Chremes exprimunt diversos patres. Pars tertia exempla biblica ostendit. Primi parentes optima valetudine morituri non essent, nisi peccassent, Abraham et Sarra virtutem ad emissionem seminis acceperunt, Senectus Isaac vetustatem Veteris Testamenti significat, Simeon senex et Anna vidua in Spiritu Sancto Dominum infantem cognoverunt.

<sup>26</sup> *Sermo* 370, 4, NBA 34, 486: „Habetis ergo, pueri, puerum Jesum; sancti senes, senem Simeonem”; zob. też *Contra litteras Petilianus* II 72, 162, NBA 15/2, 182.

<sup>27</sup> *In Joannis Evangelium tractatus* 52, 8, NBA 24, 1036, tłum. W. Szoldrski, PSP 15/2, 68.



Tadeusz KOŁOSOWSKI SDB  
(Warszawa, UKSW)

## AUTOBIOGRAFICZNA REFLEKSJA PRUDENCJUSZA NAD WŁASNYM ŻYCIEM U PROGU STAROŚCI

W pierwszych wersach *Praefatio carminum* Prudencjusz snuje refleksję nad upływającym własnym życiem:

„Dziesięć ja już pięcioleci, jeśli się nie mylę, przeżyłem i siódmy rok już dalszy mego życia niebo słońca kręgiem toczy. Niedaleki jest mój koniec: Starości już bliski dzień Bóg mi dokłada. Cóż pożytecznego ja w tak długim czasie dokonałem?”<sup>1</sup>.

To postawione przez Prudencjusza, jak sądzi on u progu starości, pytanie, inspirowane go do uczynienia swoistego rodzaju rachunku sumienia, autobiograficznej refleksji nad własnym, dotychczasowym życiem. Jak przedstawia się ten rozrachunek poety z dotychczasowym swoim życiem? Zamysł nad okresem dzieciństwa zamyka poeta w jednym wersecie: „Pierwsze lata pod różgami groźnymi płakały”<sup>2</sup>. Słowa te z pewnością odnoszą się do lat szkolnej edukacji. W starożytnej szkole w użyciu nauczycieli była często różga (*ferula*), a świadectw w literaturze starożytnej na jej temat tak ze strony pisarzy pogańskich, jak i chrześcijańskich mamy wiele. Przykładowo w jednym ze swoich listów poetyckich Horacy wspomina, jak Orbiliusz wymierzał mu jako małemu dziecku razy różgami<sup>3</sup>, a Martialis mówi o smutnych różgach i berłach pedagogów<sup>4</sup>. Św. Hieronim natomiast, gdy wspomina okres nauki szkolnej, odwołując się do jednej z satyr Juwenalisa stwierdza: „i ja pobierałem nauki, i ja często wyrывałem rękę spod różgi”<sup>5</sup>. O biciu dzieci w szkole wspomina także w *Wyznaniach* św. Augustyn:

<sup>1</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 1-6, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, 1: „Per quinquennia iam decem, ni fallor, fuimus; septimus insuper annum cardo rotat, dum fruimur sole volubili. Instat terminus et diem vicinum senio iam deus adplicat. Quid nos utile tanti spatio temporis egimus?”, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon) oraz Przedślowie i Epilog*, wstęp i oprac. M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2006, 125.

<sup>2</sup> Tamże 7: „aetas prima crepantibus fleuit sub ferulis”, ŻMT 40, 125.

<sup>3</sup> Por. Horatius, *Epistulae* II 1, 70: „[...] memini quae plagosum mihi parvo Orbilium dictare”.

<sup>4</sup> Por. Martialis, *Epigrammata* X 62, 10: „Ferulaeque tristes, sceptrum paedagogorum [...]”.

<sup>5</sup> Hieronymus, *Epistulae* 50, 5, CSEL 54, 393: „[...] et nos didicimus litterulas, et «nos saepe manum ferulae subtraximus»”, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 312; zob. Juvenalis, *Sermones* I 15; por. także Hieronymus, *Epistula* 57, 12.

„Posłano mnie do szkoły, abym poznawał nauki, których pożytek był dla mnie, biedaka, zupełnie niepojęty. Ilekroć opuściłem się w pracy, brałem w skórę. Taką metodę narzucili dorośli. Wielu chłopców, którzy żyli przede mną, przeszło już tę samą ciernistą ścieżkę”<sup>6</sup>.

Jak w związku z tym można ocenić słowa Prudencjusza, przez które wyraża on swój rozrachunek z okresem dzieciństwa? Wydaje się to być mający odzwierciedlenie w antycznej rzeczywistości topos literacki.

„A potem mnie toga nauczyła fałszu, kłamstwa, nie bez plam nieuczciwości”<sup>7</sup>.

Przywdziewając w 17 roku życia *toga virilis* Prudencjusz przeszedł zgodnie z rzymską tradycją z wieku chłopięcego w czas życia dojrzałego mężczyzny. Poeta ocenia, że w ten sposób rozpoczął okres życia oparty na kłamstwie i nieuczciwości. Jak można zinterpretować tak surową ocenę poety? W tym okresie zapewne Prudencjusz podjął studia retoryki<sup>8</sup>, która między innymi uczyła mówienia nieprawdy. Tę surową ocenę życia dojrzałego mężczyzny dopełnia Prudencjusz w kolejnych słowach, gdy stwierdza:

„Potem swawola rozwiązała, zuchwałość i zbytek – o, wstyd mi i przykro! – Pokalały wiek młodzieńczy niegodziwiej złem rozpusty”<sup>9</sup>.

Życie zbyt kowne, zuchwał i rozwiązł, postrzegane z perspektywy lat, jest powodem do wstydu. Wydaje się, że w tych wersach Prudencjusz spogląda na miniony okres swego życia w sposób typowy dla wielu autorów wczesnochrześcijańskich. Przykłady tego można by tu mnożyć. Wystarczy przywołać choćby św. Cypriana z Kartaginy, który w piśmie *Do Donata* w następujących słowach opisuje swój stan życia przed ostatecznym nawróceniem i przyjęciem chrztu:

„[...] opilstwo wciąga, pycha nadyma, gniew rozpala, chciwość dręczy, okrucieństwo podnieca, żądza rozgłosu upaja, rozpusta pcha w przepaść”<sup>10</sup>.

Słowa Prudencjusza wydają się więc być kolejnym toposem, tym razem chrześcijańskim. Czy jednak taka interpretacja tych słów Prudencjusza jest wyczerpująca? Czy nie mamy tutaj do czynienia ze skrótownym opisem prawdziwego

<sup>6</sup> Augustinus, *Confessiones* I 9, 14, ed. L. Verheijen, CCL 27, 8: „Inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser et tamen, si segnis in discendo essem, vapulabam. laudabatur enim hoc a maioribus, et multi ante nos vitam istam agentes praestruxerant aerumnosas vias”, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982, 12.

<sup>7</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 7-8, CCL 126, 1: „[...] mox docuit toga infectum uitiiis falsa loqui non sine crimine”, ŻMT 40, 125.

<sup>8</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, ŻMT 40, 43.

<sup>9</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 10-12, CCL 126, 1: „Tum lasciva protervitas et luxus petulans (heu pudet ac piget) foedavit iuvenem nequitiae sordibus et luto”, ŻMT 40, 125.

<sup>10</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Ad Donatum* 3, ed. M. Simonetti, CCL 3A, 4: „Vinolentia invitet, infllet superbia, iracundia inflammet, rapacitas inquietet, crudelitas stimulet, ambitio delectet, libido praecipitet”, tłum. M. Szarmach: Cyprian, *Do Donata*, VoxP 8 (1988) z. 15, 1009.



kryzysu religijnego i moralnego, jaki przeżywał poeta? Badacze spuścizny literackiej Prudencjusza nie wykluczają, że walki grzechów i cnót w jego *Psychomachii* są odbiciem własnych wewnętrznych zmagania poety<sup>11</sup>.

W kolejnych słowach poeta przechodzi do oceny swojego życia zawodowego:

„Wnet procesy i burzliwe zajęły mnie spory i marna ambicja wygrywania spraw w kłopoty mnie wkleła bardzo trudne”<sup>12</sup>.

Prudencjusz w pewnym okresie czasu wykonywał zawód adwokata. Zawód ten z natury rzeczy angażuje w sporne procesy i wzmaga ambicje zwycięstwa, może dlatego więc poeta z niechęcią o nim wspomina.

W kolejnym wersie Prudencjusz dodaje:

„Dwakroć prawa wędzidlami miałem zaszczyt sprawom znacznych miast przewodzić: sprawiedliwość oddawałem dobrym, w złych budziłem trwogę”<sup>13</sup>.

Tymi słowami poeta przechodzi do wspomnienia początków swojej działalności w administracji państwowej. Jak się przypuszcza, mogło to mieć miejsce około 378 r., kiedy Prudencjusz został zarządcą dwu miast, mając przy tym władzę sądowniczą. Ks. prof. Starowieyski przypuszcza, że Prudencjusz mógł wtedy działać jako *corrector*<sup>14</sup>. Jak widać, wspomnienia poety z tego okresu działalności mają wydźwięk bardziej pozytywny. Prudencjusz piął się wyżej po szczeblach kariery państwowej:

„W końcu mnie łaskawość władcy wyniosła do stopnia w służbie jego dworu: przyjął mnie do siebie, każąc stać w najbliższym otoczeniu”<sup>15</sup>.

Jaką funkcję publiczną pełnił poeta za panowania Teodozjusza Wielkiego lub Honoriusza? Dokładnie nie wiadomo. Prawdopodobnie była to funkcja wysokiego urzędnika tzw. *proximus* odpowiedzialnego za korespondencję cesarską<sup>16</sup>. „Pośród tego bieгло życie”<sup>17</sup> – w tych słowach konkluduje Prudencjusz ten swoisty rachunek sumienia z własnego dotychczasowego życia, w którym raz jeszcze przebiega u progu starości drogę własnego życia. Przebiega krótko swoją przeszłość: utrapienia dzieciństwa z powodu bicia nauczycieli w szkole, uzyskanie togi i rozpoczęcie studiów retorycznych, błędy młodości, z powodu których odczuwa teraz wstyd, zawzięta i gorliwa kariera adwokacka, wreszcie

<sup>11</sup> Por. Starowieyski, *Wstęp*, ŻMT 40, 43.

<sup>12</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 13-15, CCL 126,.: *Exim iurgia turbidos armarunt animos et male pertinax uincendi studium subiacuit casibus asperis*, ŻMT 40, 125.

<sup>13</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio*, CCL 126, 18-20: „Bis legum moderamine frenos nobilium reximus urbium; ius civile bonis reddidimus, teruimus reos”, ŻMT 40, 126.

<sup>14</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, ŻMT 40, 44.

<sup>15</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 19-21, CCL 126, 1: „Tandem militiae gradu evectum pietas principis extulit adsumptum propius stare iubens ordine proximo”, ŻMT 40, 126.

<sup>16</sup> Por. Starowieyski, *Wstęp*, ŻMT 40, 44.

<sup>17</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 22, CCL 126, 1: „Haec dum vita volans agit”, ŻMT 40, 126.

rozwój kariery publicznej. Są to szybkie obrazy z kolejnych etapów jego życia, które wskazują na zasadniczą zwężłość autobiograficznego wywodu.

Po tym skrótowym refleksyjnym spojrzeniu na własne dotychczasowe życie w kolejnych wersach *Praefatio carminum* Prudencjusz ukazuje przeżycia związane z nadchodzącą świadomością własnej starości:

„A oto i przyszła starości siwizna, [...]. A głowy włos siwy dowodzi, jak wiele upłynęło zim, jak wiele po nich róż wróciło polom”<sup>18</sup>.

Na poczucie starości u poety wskazują tutaj, podobnie jak u Horacego, wyrażenia „canities seni” i „nix capitis”<sup>19</sup> – siwe włosy na głowie wskazują na upływające lata, wiele minęło już wiosen i zim, które przeżył poeta. A to jego zdaniem prowadzi do jednego, zbliżającego się już kresu życia, któremu nieodłącznie towarzyszy śmierć:

„Czy to wszystko coś pomoże. Czy dobre, czy złe to, gdy życia kres przyjdzie, gdy już śmierć to wszystko przetnie, czymkolwiek jest, czym ja byłem?”<sup>20</sup>.

W obliczu śmierci, która kładzie kres ziemskiemu życiu, właściwie wszystko staje się obojętne, względna jest wartość wszystkiego, co w życiu miało miejsce.

Kolejne wersy doprecyzowują jeszcze myśl poety:

„Trzeba było rzec do siebie: czymkolwiek ty jesteś, świat, któryś czcił, zgubą jest twej duszy! Jej pragnienia obce Bogu, twemu Panu”<sup>21</sup>.

Ten fragment zaczyna się od słów „dicendum mihi”. To gerundivum wskazuje tutaj na powinność, konieczność przeprowadzenia rozmowy z samym sobą, dialogu z własną duszą. Na jaką wartość u progu wieczności chce się otworzyć poeta w tej rozmowie z samym sobą? Tą wartością jest Bóg. W perspektywie tej wartości Prudencjusz dostrzega zgubną wartość świata, któremu dotychczas służył. Czas życia, jaki pocie pozostał, powinien więc poświęcić na uzyskanie zasług przed Bogiem:

„Lecz niech chociaż pod sam koniec ta dusza grzesznica głupotę swą rzuci, niech choć słowem Boga chwali, gdy nie może zasługami!”<sup>22</sup>.

W tym fragmencie naszą uwagę zwraca przede wszystkim słowo głupota (*stultitia*). Wchodząc w okres starości (*fine sub ultimo*) poeta powinien wyzuć się

<sup>18</sup> Tamże 23, 26-27, CCL 126, 1-2: „[...] inrepsit subito canities seni, [...]. Quam multas hiemes voluerit et rosas pratis post glaciem reddiderit, nix capitis probat”, ŻMT 40, 126.

<sup>19</sup> Por. Horatius, *Carmina* IV 13, 12: „[...] turpant et capitis nives”.

<sup>20</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 28-30, CCL 126, 2: „Numquid talia proderunt carnis post obitum vel bona vel mala, cum iam quidquid id est quod fueram mors aboleuerit?”, ŻMT 40, 126.

<sup>21</sup> Tamże 31-33, CCL 126, 2: „Dicendum mihi: «quisquis es, mundum quem coluit mens tua perdidit; non sunt illa dei quae studuit, cuius habebis»”, ŻMT 40, 127.

<sup>22</sup> Tamże 34-36, CCL 126, 2: „Atqui fine sub ultimo peccatrix anima stultitiam exuat; saltem voce deum concelebrat, si meritis nequit”, ŻMT 40, 127.

z głupoty, nadszedł czas na mądrość (*sapientia*). W ten sposób w *Przedśłowiu* Prudencjusza mamy do czynienia z kolejnym chrześcijańskim toposem<sup>23</sup>, jak bliskoznacznikiem młodości jest *stultitia*, tak starości *sapientia*. To mądrość staje się w jakiś sposób metaforą upływających lat. Wraz z upływem lat człowiek zmienia swój sposób myślenia i zwraca się w stronę Boga, by go chwalić, jeśli nie w pełni zasługami to przynajmniej słowem, to znaczy swoją poezją.

I w tym miejscu *Praefatio carminum* Prudencjusz – jak bardzo słusznie ocenia to ks. M. Starowieyski – rozpoczyna swoje credo poetyckie<sup>24</sup>:

„Niech hymnami dni wypełnia, niech noc jej nie mija bez Pana wielbienia, niech z herezją walczy, wiarę katolicką niech wyjaśnia. Kultury niech pogańskie depcze, zabobon twój, Rzymie, niech dotknie zagładą, męczennikom niechaj pieśni, apostołom chwałę śpiewa”<sup>25</sup>.

Nie jest to zapowiedź poetyckiej twórczości naszego autora. W momencie gdy na kilka lat przed śmiercią Prudencjusz pisał *Przedślowie*, wykonał je już, jeśli nie w całości, to przynajmniej w znacznej części, całe swoje dzieło poetyckie: poeta ocenia tutaj zawartość własnych dzieł, redagując je na sposób wykazu<sup>26</sup>.

Cały utwór poeta kończy w sposób następujący:

„O tym pisząc, czy też mówiąc, o, niechbym z pęt ciała mógł wolny ulecieć, język by mnie uniósł tym ostatnim głosu wzlotem!”<sup>27</sup>.

W tych ostatnich słowach utworu Prudencjusz wyraża przekonanie, że to jego twórczość poetycka, która wielbi Boga dniami i nocą, słaży apostołom i męczennikom, walczy z bałwochwalstwem i herezjami oraz wyjaśnia wiarę katolicką, zapewni mu zbawienie. Jak przedstawia to poeta, w typowy zresztą dla wielu wczesnochrześcijańskich autorów sposób, śmierć będzie dla niego wyzwoleniem duszy z ciała, która ostatecznie w sposób wolny wzleci do Boga wznosząc się na wyżyny niebios.

W konkluzji należy postawić pytanie, jaką wartość ma zawarta w *Przedśłowiu* autobiograficzna refleksja Prudencjusza nad własnym życiem i twórczością poetycką? Poważny badacz Prudencjusza K. Thraede chyba zbyt surowo ocenia *Praefatio carminum*, gdy stwierdza, że jest ono niczym innym

<sup>23</sup> Odwołanie się do siwizny, symbolu mądrości i w przeciwstawieniu do głupoty, symbolu młodości, jest ulubionym motywem autorów chrześcijańskich.

<sup>24</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, ŻMT 40, 47.

<sup>25</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 37-42, CCL 126, 2: „Hymnis continuet dies, nec nox ulla vacet quin dominum canat; pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem, conculcet sacra gentium, labem, roma, tuis inferat idolis, carmen martyribus devoveat, laudet apostolos”, ŻMT 40, 127.

<sup>26</sup> Por. B. Nanni, *La vecchiaia in Aurelio Prudentio Clemente*, w: *Senectus. La vecchiaia nell' antichità*, ed. U. Mattoli, Bologna 2007, 603-604.

<sup>27</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 43-45, CCL 126, 2: „Haec dum scribo vel eloquor, vinculis o utinam corporis emicem liber quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!”, ŻMT 40, 127.

jak zbiorem poetyckich i retorycznych komunałów<sup>28</sup>. Ta opinia badacza jawi się chyba jako zbyt surowa. Co prawda, w *Przedśłowiu* Prudencjusza w formie poetyckiej, ale i w telegraficznym skrócie przebiega całe swoje dotychczasowe życie, wiele znajdziemy w nim toposów i leksykalnej zależności, przede wszystkim od Horacego<sup>29</sup>, ale z drugiej strony *Praefatio carminum* jest całkiem dobrym źródłem dla badań nad biografią Prudencjusza. Choćby wers, w którym poeta pisze: „jak konsulat Salii dawny. Pod nim pierwszy dzień ujrzałem [...]”<sup>30</sup>, pozwala nam ustalić datę urodzin poety na 348 rok. Mamy, co prawda, aluzyjne i lakoniczne informacje na temat pracy zawodowej, kariery publicznej i ogólne spojrzenie na całość dzieła poetyckiego. Ks. prof. Marek Starowieyski określa *Przedślowie* jako piękne wyznanie, pełne pokory, ale i dumy poetyckiej<sup>31</sup>. I ta ocena wydaje się być bardzo trafnym syntetycznym ujęciem wartości *Przedśłowia* Prudencjusza.

#### THE AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTION OF PRUDENTIUS OVER THE OWN LIFE WITHIN A PERIOD OF THE OLD AGE

(Summary)

The author analyses the beginning of the poetic work of Prudentius (*Praefatio*) in whom the poet does the self-examination over his own previous life. The poet runs short his own past: the childhood, the beginning of rhetorical studies, errors of the youth, the lawyer's career, finally the development of the public career. These are quick scenes from following stages of his life. The poet considers, how to live the period of the old age. One ought to talk with himself, to perform the dialogue with the own soul. The old age is the time which man should think about God. The poet wants to laud God with his own word, with her own poetry. Prudentius expresses the conviction that his poesy, lauds God with the day and by night, praises apostles and martyrs, fights with the idolatry and heresies and explains Catholic faith. Such poetry will assure him the salvation.

<sup>28</sup> Por. K. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965.

<sup>29</sup> Na tę zależność zwraca między innymi uwagę B. Nanni, *Aurelio Prudentio Clemente*, s. 604-610.

<sup>30</sup> Prudentius, *Carmina. Praefatio* 24-25, CCL 126, 1: „[...] veteris me saliae consulis [...]”. Sub quo prima dies mihi”, *ŻMT* 40, 126.

<sup>31</sup> Por. Starowieyski, *Wstęp*, *ŻMT* 40, 47.

Monika OŻÓG  
(Opole, UO)

## STAROŚĆ W *LISTACH* ŚW. HIERONIMA

Badając relację starość a życie człowieka można zauważyć, że istnieje swoisty paradoks: wszyscy ludzie życzą sobie długiego życia, natomiast nikt nie chce być stary! Zasadniczo mało kogo cieszą występujące u niego objawy typowe dla wieku starczego, które w tak barwny sposób wielokrotnie opisuje również święty Hieronim.

Temat starości, nie tylko w świecie starożytności chrześcijańskiej, jest wątkiem popularnym, dość często podejmowanym przez współczesnych badaczy, co też świadczy o zainteresowaniu „starością” każdej z dyscyplin naukowych<sup>1</sup>. Istnieje też wiele tekstów traktujących o starości, opisywanej przez Doktora Kościoła pochodzącego ze Strydonu. W opisywaniu tej „jesieni życia”, przedstawianej do tej pory w pismach Hieronima<sup>2</sup>, możemy dostrzec jej konotacje z przytaczanymi przez niego cytatami klasyków, na których twórczości dobrze się znał<sup>3</sup>, brakuje jednak publikacji mówiącej o tym, jak na starość zapatrywał się on sam.

<sup>1</sup> Por. np. monografia syntetycznie traktująca o starości: G. Minois, *Historia starości od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995; J.P. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1996; P. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007.

<sup>2</sup> Por. np. wybiórcze potraktowanie problemu w twórczości Hieronima, ze szczególnym uwzględnieniem komentarzy biblijnych, w artykule: P. Antin, *La vieillesse chez S. Jérôme*, REAug 17 (1971) 43-54. Do *Listów* odnosi się on marginalnie, zwłaszcza do 105 i 140. W innym artykule autorstwa F. Trisoglio (*San Girolamo e la vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 479-513), autor przedstawia kilkanaście aspektów starości (starość jako: wykraczanie poza siebie, dopełnienie, synteza, koherencja, przyzwyczajenie, antyteza wobec śmierci młodych, nieprzystosowanie, nieumiarkowanie, pragnienie aspiracji do ludzkich uczuć, samotność, nędza, odrzucenie, profanacja). Wydaje się jednak, że choć do wszystkich z nich udało się autorowi znaleźć odpowiednie cytaty z pism Hieronima, to aspekty te z nich nie wynikają, lecz tylko z góry założonych tez: Hieronim byłby nimi zapewne zdziwiony. Czwarty zaś rozdział książki: M. Amerise, *Girolamo e la senectus. Età della vita e morte nell'epistolario*, Roma 2008, 43-90 (*La vecchiaia nelle lettere di Girolamo*), został poświęcony starości, głównie w oparciu o *Listy*: 10, 52 i 140.

<sup>3</sup> Por. E. Besabe, *San Jerónimo y los Clásicos*, „Helmantica” 2 (1951) 161-192; P. Antin, *Touchees classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme*, „Revue de Philologie” 34 (1960) 58-65; W.C. McDermott, *Saint Jerome and pagan Greek Literature*, VigCh 36 (1982) 372-382.

Wydaje się, że pierwszym i podstawowym zagadnieniem winno tu być ustalenie, ile lat należy mieć, aby można było narzekać na wszelkie przywary związane ze starością, czy określać siebie samego terminem „stary”. Otóż na podstawie *Listów* świętego Hieronima nie jesteśmy w stanie podać jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, ile dokładnie lat mógł mieć Hieronim twierdząc, że sam jest już stary i zgrzybiały, co zresztą bardzo lubił podkreślać<sup>4</sup>. Problem ów polega na dwóch znacznie rozbieżnych w tym wypadku hipotezach dotyczących daty jego narodzin, między którymi różnica wynosi aż 16 lat. Według Prospera z Akwitanii, Hieronim urodził się w 331<sup>5</sup>, zaś zmarł w 420 roku. Datacja ta jednak, ze względu na liczne błędne daty podawane przez niego, została zweryfikowana i odrzucona przez niektórych badaczy XX wieku<sup>6</sup>. Według ich studiów, data narodzin Hieronima powinna zostać ustalona na podstawie jego wspomnień zawartych w *Listach* i przesunięta na lata czterdzieste IV wieku, dokładniej prawdopodobnie na 347 rok<sup>7</sup>. W świetle późniejszych badań, przesłanki dotyczące tego faktu nie są już jednoznaczne, i w ich świetle datacja zaproponowana przez Prospera wydaje się być jednak słuszną<sup>8</sup>. Biorąc to pod uwagę, nie można niestety jednoznacznie stwierdzić, w jakim wieku był Hieronim narzekając na trudy związane ze starością, ale jest wysoce prawdopodobnym, że dożył blisko dziewięćdziesięciu lat.

Myśliciele wczesnochrześcijańscy nie interesowali się zbytnio starością z teoretycznego punktu widzenia, co zaowocowało tym, że „w świecie chrześcijańskim nigdy nie powstało żadne dzieło o starości, ponieważ według chrześcijańskich pojęć zmienilo się postrzeganie dobra i zła”<sup>9</sup>. To bowiem, co sprawiało, że starość dla pogańskich klasyków była wadą, dla chrześcijan okazała się celem życia, podkreślała bowiem prymat ducha.

Hieronim – doskonały znawca literatury klasycznej – w swoich pismach wielokrotnie podejmuje temat starości, aczkolwiek pisze już o niej po chrześcijańsku, nie zaś w świetle kryteriów klasycznych. Trzeba jednak zauważyć, że choć jest wierny tradycji klasycznej, to akcentuje ją inaczej. Dla chrześci-

<sup>4</sup> Por. niżej n. 40-42.

<sup>5</sup> Jeden z przytoczonych przez Mommsena kodeksów podaje wręcz rok 331, por. Prosper Aquitanus, *Epitome chronicon a. 331*, ed. T. Mommsen, MGHaa IX/1, Berlin 1892, 451: „Hieronymus nascitur”.

<sup>6</sup> Por. G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie*, Bd. 1, Berlin 1901, 45-50; F. Cavallera, *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre*, t. 2, Louvain 1922, 3-12.

<sup>7</sup> Por. Prosper Aquitanus, *Epitome chronicon a. 420*, MGHaa IX/1 469: „Hieronymus presbyter moritur, anno aetatis suae XCI, prid. kal. Octobris”; zob. też. A.D. Booth, *The date of Jerome's birth*, „Phoenix” 33 (1979) 346-353; P. Hamblenne, *La longévité de Jérôme: Prosper avait-il raison?*, „Latomus” 28 (1969) 1080-1119; P. Jay, *Sur la date de naissance de saint Jérôme*, REL 51 (1973) 262-280; I. Fodor, *Le lieu d'origine de S. Jérôme: reconsideration d'une vieille controverse*, RHE 81 (1986) 498-500.

<sup>8</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 384-386 (wyd. oryginalne: *Jerome. His life, writings, and controversies*, London 1975).

<sup>9</sup> Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 51.



jan bowiem wiek miał znaczenie symboliczne, był znakiem, którym gardzili poganie obawiający się starości, o czym świadczą słowa innego z Ojców Kościoła – św. Jana Chryzostoma:

„Czyż dla was pogan, nie jest wielkim nieszczęściem, że się starzejecie, i pozostaje wam tylko przeklinać starość, gdy młodość przeminęła, a nie zebraliście żadnego owocu prawdziwego szczęścia?”<sup>10</sup>.

W *Liście do Pawła*, starca z Konkordii, Hieronim opierając się na Księdze Psalmów akcentuje okres ludzkiego życia po osiemdziesiątce jako czas trudu i bólesci<sup>11</sup>. Kilka wersów niżej pisze, że długie życie to efekt cnotliwego żywota:

„Otóż ku temu, byśmy starość twoją i głowę na podobieństwo Chrystusa białą godnymi mogli chwalić słowami. Oto już obraca się setny krąg życia, a ty ciągle przykazań Pańskich strzegąc, na podstawie przykładów z obecnego życia rozmyślasz o szczęśliwości przyszłego żywota. Oczy błyszczą czystym światłem; nogi znaczą ślady pewne; słuch przenikliwy; zęby białe; głos dźwięczny; ciało silne i pełne soków; siwe włosy stanowią kontrast z rumieńcem; siły nie harmonizują z wiekiem. Ani też podeszła starość nie osłabiła pamięci, jak to u wielu widzimy. Wystygła krew nie przytępia bystrości żywego umysłu. Poorane czoło nie oszpeca zmarszczkami ściągniętego oblicza. I wreszcie – drżąca ręka nie prowadzi po krzywych liniach błędzącego rylca. Moc przyszłego zmartwychwstania ukazuje nam Pan w tobie, byśmy wiedzieli, że jak u innych umieranie już za życia jest skutkiem grzechu, tak znamię cnotliwego życia jest fakt, że ty zachowujesz młodość ciała w tak podeszłym wieku”<sup>12</sup>.

Hieronim wielokrotnie ukazuje, zresztą na swoim przykładzie, nie tylko zalety bycia starcem, ale także zwraca uwagę na wiele złych stron związanych z tym wiekiem:

<sup>10</sup> Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 9, PG 47, 346, cyt. za: Minois, *Historia starości*, s. 131.

<sup>11</sup> Por. Ps 89, 10; Hieronymus, *Epistula* 10, 1, *ŻMT* 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, wyd. WAM], Kraków 2010, 23.

<sup>12</sup> Hieronymus, *Epistula* 10, 2, *ŻMT* 54, 23-24: „Videlicet ut senectutem tuam, et caput ad Christi similitudinem candidum, dignis vocibus praedicemus. Ecce iam centenus aetatis circulus volvitur, et tu semper Domini praecepta custodiens, futurae beatitudinem vitae per praesentia exempla meditaris. Oculi puro lumine vigent; pedes imprimunt certa vestigia; auditus penetrabilis; dentes candidi, vox canora; corpus solidum, et succi plenum; cani cum rubore discrepant; vires cum aetate dissentiunt. Non memoriae tenacitatem, ut in plerisque cerniamus, antiquior senecta dissolvit. Non calidi acumen ingenii, frigidus sanguis obtundit. Non contractam rugis faciem, arata frons asperat. Non denique tremula manus per curvos cerae tramites errantem stylum ducit. Futurae nobis resurrectionis vigorem in te nobis Dominus ostendit, ut peccati sciamus esse, quod caeteri adhuc viventes praemoriuntur in carne; iustitiae, quod tu adolescentiam in aliena aetate mentiris”.

„Nie należy łatwo wierzyć, jeśli idzie o wiek podeszły, którego i przeszłe życie broni, i wciąż otacza dobre imię, ale ponieważ jesteśmy ludźmi i niekiedy pomimo dojrzałych lat popadamy w wady dziecięce”<sup>13</sup>.

Swoje zaś niekiedy cyniczne uwagi, Hieronim kieruje nie tylko w stronę mężczyzn, lecz odnosi je także do kobiet, dla których jest często bezwzględny. W świecie grecko-rzymskim nie było jednolicie określonych faz starości dla obu płci<sup>14</sup>. Przyjmując za Arystotelesem, który przyspieszał starzenie się kobiet o 10 lat, odnosząc ten fakt do utraty płodności<sup>15</sup>, można stwierdzić, że także inne okresy życia kobiety były wcześniejsze.

W liście do pewnej matki i córki z Galii, Hieronim ostrzega, że w pewnym momencie życia piękny, wyszukany i zbyt młody mąż może nie dochować wierności swojej żonie, znajdując sobie kobietę bogatszą lub młodszą, argumentując że: „kobiety szybko się starzeją, zwłaszcza te, które przebywają obok mężczyzn”<sup>16</sup>. W tym samym *Liście* zaznacza również, że nieodpowiednie zachowanie starszej kobiety może być usprawiedliwione właśnie jej wiekiem, niedołęstwem i samotnością<sup>17</sup>.

Hieronim starzejącą się kobietę porównuje do więdnącej wieczorem rośliny, której piękno przemija wraz z nastaniem zmierzchu i w związku z tym staje się ona wręcz innym kwiatem. Podkreśla, że tego rodzaju fizyczne zmiany są w stanie nawet zniszczyć całe uczucie, którym kobiety były obdarzane, jako piękne i młode. Czy więc w związku z tym można mówić o starości jako o najpiękniejszym okresie życia? W *Liście* do kapłana Cypriana z 414 r. na temat psalmu 89, pisze:

„Jak bowiem roślina zieleniąca się rano i obsypana kwiatami cieszy oczy patrzących, a więdnąc powoli traci piękność i zamienia się w siano skazane na potępienie, tak każdy człowiek jak gdyby zieleni się w dzieciństwie, kwitnie w młodości, odznacza się tężyzną jako mąż pełnego wieku i nagle, gdy sobie nie zdaje sprawy, głowa siwieje, twarz pokrywa się zmarszczkami, ściąga się gładka przedtem skóra i na ostatku, co tu nazwane jest wieczorem, to jest w starości, zaledwie może się poruszać, tak że nie poznaje, kim był przedtem, ale zmienia się niemal w innego. Cóż zresztą mówić o czasach od dzieciństwa aż do późnej, zgrzybiałej starości, gdy i choroba, i kłopoty z jedzeniem sprawiają,

<sup>13</sup> Hieronymus, *Epistula* 125, 19, ŻMT 63, Kraków 2011, 164.

<sup>14</sup> Na temat starości w świecie rzymskim por. H. Brandt, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München 2002; T. Parkin, *Old Age in the Roman World*, Baltimore – London 2003; Amerise, *Gerolamo e la senectus*, s. 31-36 (Initium aetatis. Le fasi di età nel mondo antico); zob. wyżej J. Jurkiewicz, *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*

<sup>15</sup> Por. Arystoteles, *Rhetorica* II 14.

<sup>16</sup> Hieronymus, *Epistula* 117, 10, ŻMT 63, 27: „Cito senescunt mulieres, maxime quae iuxta viros sunt”.

<sup>17</sup> Por. tamże 117, 3.

że bardzo piękne przedtem oblicze kobiet staje się tak brzydkie, iż miłość zamienia się w nienawiść?”<sup>18</sup>.

Można by sądzić, że skoro kobiety starzejąc się wyglądają fizycznie coraz gorzej, to nikogo nie powinno dziwić, że owe niewiasty, chcąc dalej być kochane, będą się starać robić wszystko, by wyglądać korzystniej i tuszować wszelkie objawy związane z tym wiekiem. Niestety, tego rodzaju działania nie były, według Hieronima, zalecane starym kobietom; właściwym dla nich zajęciem miało być niesienie pomocy chorym ludziom, którzy nie mając własnej rodziny potrzebują opieki: ci właśnie ludzie mają szukać wsparcia u starszych kobiet, które utrzymywane przez Kościół mają im nieść pomoc:

„Na wypadek zaś gdybyś nie miał najbliższych krewnych lub takich osób, które odznaczałyby się czystością obyczajów, Kościół utrzymuje liczne starsuszki, które posługując obowiązkiem spełniają, a przy tym otrzymują zapłatę, wobec czego twa choroba może także wydać owoc jałmużny. Wiem, że niektórzy wyzdrowieli na ciele, a na duszy zaczęli chorować. Niebezpiecznie ci służy ten, czyją twarz często widzisz”<sup>19</sup>.

W *Liście do Marceli* z 384 r., Hieronim przestrzega przyjaciółkę, by nie postępowała w taki sposób, żeby za wszelką cenę, pod maską makijażu i peruki, ukrywać swój wiek, ponieważ skutkiem takiego sztucznego upiększania się jest demoralizacja chrześcijan. Takie kobiety-starsuszki stają się kimś innym niż są w rzeczywistości, co sprawia, że wyglądają komicznie i marionetkowo, oraz są obiektem wielu kpin:

„Niech takie wdowy będą raczej zgorszeniem dla chrześcijan, które ciemną purpurą i barwicznymi malują usta i oczy, których oblicza gipsowe i zbyt białą białością zeszepecone udają bożków pogańskich; jeśli niespodzianie im się wymknie łza, spływa brudą; liczba lat nie może ich też pouczyć o tym, że są starszuchami; wierzch głowy stroją w cudze włosy, a minioną młodość, w starczych kryjącą się zmarszczkach wygładzają; one to wreszcie przed gro-

<sup>18</sup> Hieronymus, *Epistula* 140, 9, CSEL 56, 278-279: „Sicut enim mane virens herba, et suis floribus vernans, delectat oculos contemplantium, paulatimque marcescens, amittit pulchritudinem, et in foenum quod conterendum est, vertitur: ita omnis species hominum vernat in parvulis, floret in iuvenibus, viget in perfectae aetatis viris: et repente dum nescit, incanescit caput, rugatur facies, cutis prius extensa contrahitur; et extremo fine, quod hic dicitur vespere, id est, senectute, vix moveri potest: ita ut non cognoscatur quis prior fuerit, sed pene in alium commutetur. Quid loquimur de infantiae temporibus usque ad extremam et decrepitam senectutem, cum hoc et languor faciat, et inediae moeror, ut vultus prius pulcherrimus feminarum, ad tantam transeat foeditatem, ut amor in odia commutetur?”, tłum. Czuj III 401-402.

<sup>19</sup> Hieronymus, *Epistula* 52, 5, ŻMT 55, Kraków 2010, 16: „Quod si huiusmodi non fuerint consanguinitatis, castimoniaeque personae, multas anus nutrit Ecclesia, quae et officium praebeant, et beneficium accipiant ministrando, ut infirmitas quoque tua fructum habeat eleemosynae. Scio quosdam convaluisse corpore, et animo aegrotare coepisse. Periculose tibi ministrat, cuius vultum frequenter attendis”.

madą wnuków bojaźliwymi stają się dziewczątkami. Niech się rumieni ze wstydu kobieta chrześcijanka, jeśli wymusza wdzięk na naturze, jeśli troszczy się o ciało dla pożądlivości, której gdy ktoś podlega, nie może – według Apostoła – podobać się Chrystusowi”<sup>20</sup>.

Napomina on także starsze kobiety, szczególnie wdowy, aby zbyt swobodnie nie korzystały z uciech życia publicznego. Niedopuszczalne jest bowiem, aby będąc w podeszłym wieku, zachowywać się tak, jak w młodości:

„Jest to objawem najgorszego zwyczaju, gdy słaba pleć i podeszły wiek nadużywa wolności, i myśli, że wszystko się godzi, czego się tylko chce”<sup>21</sup>.

Biorąc pod uwagę wielką zażyłość Hieronima z kilkoma kobietami, uszczypliwych uwag nie kierował jedynie w stronę Pauli. W pośmiertnym epitafium poświęconym tejże Pauli, wychwalał jej stosowne zachowanie i pobożne życie. Zaznaczał, iż nie zna, nawet młodej kobiety, która byłaby do tego stopnia umartwiona jak Paula, mająca przecież już wyczerpane i starcze ciało<sup>22</sup>. Kiedy zachorowała, Hieronim poprosił goszczącego u niego biskupa Epifaniasza, by ten ją upomniął i namówił do wypicia choćby odrobiny wina dla pokrzepienia ciała, ona jednakże kategorycznie odmówiła. Biskup podsumował to w ten sposób: „Tyle dokazałem, że prawie namówiła mnie, starego człowieka, bym nie pił wina”<sup>23</sup>. A przecież wino, jak twierdzi Hieronim, pije się do posiłku, aby podtrzymać strudzony wiek<sup>24</sup>.

Zgodnie z przyjmowaną wówczas powszechnie „teorią humoralną”, zapoczątkowaną przez Empedoklesa i rozwiniętą przez Hipokratesa, w każdym organizmie znajdują się cztery płyny (humory), a mianowicie: krew, flegma, żółć i czarna żółć. Od ich kombinacji zależy zdrowie i starzenie się, bo powinny one być zachowane w równowadze. Jeżeli któryś z nich występował w nadmiarze, wtedy rozwijały się różne choroby<sup>25</sup>. Najprostszym sposobem pozbycia się danego „humoru” była odpowiednia dieta, która uzależniona była

<sup>20</sup> Hieronymus, *Epistula* 38, 3, *ŻMT* 54, 162: „Illae christianos oculos scandalizent potius, quae purpurisso, et quibusdam fucis ora oculosque depingunt: quarum facies gypseae, et nimio candore deformes, idola mentiuntur; quibus si forte improvidis lacrymarum stilla eruperit, sulco defluit: quas nec numerus annorum potest docere, quod vetulae sint, quae capillis alienis verticem struunt, et praeteritam iuventutem in rugis anilibus poliunt: quae denique ante nepotum gregem tremantes virgunculae componuntur. Erubescat mulier christiana, si naturae cogit decorem, si carnis curam facit ad concupiscentiam, in qua qui sunt, secundum Apostolum (Cf. Rom 8, 8.), Christo placere non possunt”.

<sup>21</sup> Hieronymus, *Epistula* 54, 13, *ŻMT* 55, 43: „Pessimae consuetudinis est, cum fragilis sexus et imbecilla aetas suo arbitrio abutitur, et putat licere, quod libet”.

<sup>22</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 21, *ŻMT* 61, Kraków 2011, 179.

<sup>23</sup> Tamże: „Tantum profeci, ut seni homini pene persuaserit, ne vinum bibam”.

<sup>24</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 35, *ŻMT* 54, 107: „Wino otrzymują tylko starcy [cenobici]; im jak i bardzo młodym podaje się je na obiad – u jednych dla podtrzymania wieku strudzonego, u drugich zaś, by zapobiegać załamaniu ledwie zaczętego”.

<sup>25</sup> Por. Minois, *Historia starości*, s. 80-83; Amerise, *Girolamo e la senectus*, s. 55.

od ciała ludzkiego. Starzenie się zaś według Hipokratesa polegało na utracie ciepła i wilgoci, przez co ciało staje się coraz bardziej zimne i suche. Teorię tę podzielał również Hieronim:

„Ciała [...] mężczyzn i kobiet w dojrzałym wieku płoną wrodzonym ogniem i dla tych okresów życia szkodliwe są pokarmy podwyższające ciepłotę, a dobrze robi dla zdrowia wszystko, co zimne w pokarmie i napoju; jak, przeciwnie starcom, którzy cierpią zaflegmienie i zimno, pomagają ciepłe pokarmy i stare wina”<sup>26</sup>.

W wielu miejscach Hieronim pisząc o starości, przywołuje przykład samego siebie. Najpełniejszy jego autoportret, aczkolwiek pisany w konwencji retorycznej, odnajdujemy w *Komentarzu do Amosa*. Stwierdza w nim, że ze starością związane są i błogosławieństwa i utrapienia, które sprawiają, że człowiek staje się w niej wolny od wstydliwych rozkoszy, łakomstwa i pożałliwości; z wiekiem zaś rozsądek dodaje mu mądrości. Z drugiej strony w tym wieku nie może zabraknąć częstych chorób wśród których Hieronim wymienia: słaby wzrok, zgagę, bóle żołądka, podagrę i artretyzm<sup>27</sup>. Być może złe zdrowie predysponowało go do odczuwania przedwczesnej starości i związanych z nią wyraźnych objawów. Wielokrotnie skarży się na słabe zdrowie, brak sił czy zniekształcenia ciała spowodowane wiekiem<sup>28</sup>. Jest jednak świadom, że długość życia nie jest w stanie zmienić duchowej natury ciała. Pisze, że ciało cały czas poddane jest zmianom, jest większe bądź mniejsze lecz wcale nie wynika z tego, że wraz z tymi zmianami człowiek staje się kimś innym. Stawia sobie pytanie, czy był kimś innym będąc dzieckiem, młodzieńcem, czy mając lat pięćdziesiąt, kiedy jego głowa pokryła się już siwymi włosami<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Hieronymus, *Epistula* 54, 9, *ŻMT* 55, 41-42: „Virorum mulierumque corpora insito calore fervere, et noxios esse his aetatibus cibos, qui calorem augeant; sanitatique conducere frigida quaeque in esu et potu sumere. Sicut e contrario senibus, qui pituita laborant et frigore, calidos cibos, et vetera vina prodesse”.

<sup>27</sup> Por. Hieronymus, *In Amos* II prolog., CCL 76, 255: „Senectus multa secum et bona affert et mala. Bona, quia nos ab impudentissimis liberat dominis voluptatibus, gulae imponit modum, libidinis frangit impetus, auget sapientiam, dat maturiora consilia; et frigescente corpore, dormit cum perpetua virgine Sunamite [...]. Quae autem putantur senectutis mala, ista sunt: crebrae infirmitates, pituita molestissima, quam Graecorum alii κόρυζαν, alii φλέγμα nuncupant, caligantes oculi, acscentes cibi, tremens interdum manus, nudi gingiuis dentes, et inter cibos cadentes. Ad haec torminibus et aculeis stomachi, podagraeque et chiragrae doloribus saepe torquetur, ita ut ne stilum quidem aut calamum tenere queat, ut suis pedibus non possit incedere magna parte vitae videatur esse truncata, et multis membris praemortua. Cum haec ita se habeant, in malorum comparatione tolerabilius sustinebo morbos, dummodo una et gravissima domina libidine caream”.

<sup>28</sup> Por. Grützmacher, *Hieronymus*, t. 3, s. 113; Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, s. 309; A. Penna, *S. Gerolamo*, Torino – Roma 1949, 314; A.S. Pease, *Medical allusions in the works of St. Jerome*, „Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914) 73-86.

<sup>29</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 25, *ŻMT* 61, 183-184: „Rozmaitość wieku życia nie zmienia prawdziwej natury ciała. Ciała nasze codziennie ulegają zmianie i albo się zwiększają, albo

Do siwych włosów, jako atrybutu starości, Hieronim odwołuje się wielokrotnie. Twierdzi, że bez względu na to, ile ma się lat, wiek nie jest czynnikiem, który chroniłby przed pożądaniem. Jedynie siwizna może osłonić nas przed wyraźną hańbą. Powołuje się przy tym na świadectwo Salomona:

„«Siwizną człowieka – roztropność jego» (Mdr 4, 8). Bo i Mojżesz otrzymuje rozkaz wybrania siedemdziesięciu starszych (Lb 11, 16), których sam zna jako starszych, oczywiście nie według wieku, ale roztropności, a Daniel jeszcze jako młodzieniec sądził starszych (Dn 13, 42-62), młodość podatna na namiętności potępia bezwstydných starców”<sup>30</sup>.

Tłumaczy przy tym prezbiterowi Paulinowi, że nie należy siwych włosów przypisywać mądrości, lecz mądrość siwym włosom<sup>31</sup>. Hieronim bowiem wiele razy powracał do relacji starość – mądrość. W tym względzie nie zajął jednak konkretnego i konsekwentnego stanowiska, ale trzymał się biblijnego sposobu postrzegania starości<sup>32</sup>.

Fakt stawania się mądrym zależał w jego ujęciu od konkretnej osoby, nie był prostym synonimem starości. W jednym z listów pisze, że „prawie wszystkie moce ciała zmieniają się u starców: wzrasta jedynie mądrość”<sup>33</sup>, powołując się przy tym na doświadczenia klasyków pogańskich:

„Stąd to i ów mędrzec grecki [Teofrast], gdy po upływie stu siedmiu lat życia widział, że umiera, miał powiedzieć, że odchodzi z tego życia w chwili, kiedy zaczął być mądrym; Platon umarł w osiemdziesiątym pierwszym roku życia przy pisaniu; Izokrates dożył lat dziewięćdziesięciu dziewięciu w trudzie nauczania i pisania; przemilczę innych filozofów: Pitagorasa, Demokryta, Ksenokratesa, Zenona, Kleantesa, którzy dopiero w wieku podeszłym rozkwitli w mądrości. Przechodzę do poetów: Homera, Hezjoda, Simonidesa, Stezychora, którzy jako starcy w obliczu zbliżającej się śmierci wyśpiewali łabędzie śpiewy. Gdy Sofokles z powodu zbyt posuniętej starości i zaniedbania spraw majątkowych oskarżony został przez synów o obłąd, odczytał przed sędziami tragedię o Edypie, którą właśnie napisał, i tak wielkiej mądrości w podeszłym już wieku dał dowód, że surowy trybunał pozyskał dla teatru.

---

zmniejszają. Czyż z tego wynika, że tyle będzie nas, ludzi, ile się codziennie zmienia? Albo czy kim innym byłem, gdy miałem lat dziesięć, innym, gdy trzydzieści, innym, gdy pięćdziesiąt, innym, gdy już całą głowę mam siwą?”.

<sup>30</sup> Hieronimus, *Epistula* 58, 1, *ŻMT* 55, 69: „«Cani hominis prudentia eius». Nam et Moyses septuaginta presbyteros iubetur eligere, quos ipse sciret esse presbyteros: utique non aevo, sed prudentia iudicandos. Et Daniel adhuc puer, longaevos iudicat, atque impudicos senes aetas lasciva condemnat”.

<sup>31</sup> Por. tamże: „Nie szacuj mnie, najdroższy Bracie, według liczby lat, ani nie przypisuj siwym włosom mądrości, lecz mądrości siwe włosy”.

<sup>32</sup> Por. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym*, s. 302-334.

<sup>33</sup> Hieronimus, *Epistula* 52, 3, *ŻMT* 55, 13: „Omnes pene virtutes corporis mutantur in senibus, et crescente sola sapientia”.



I nic dziwnego: Kato Cenzor, najwymowniejszy z Rzymian, będąc już starcem nie wstydził się uczyć języka greckiego i nie tracił nadziei, że się go nauczy. Homer zaś opowiada, że z ust Nestora, starca już niemal zgrzybiałego, słodsza nad miód płynęła mowa<sup>34</sup>.

U tych osób, które w młodości tworzyły szlachetne dzieła, starość z wiekiem staje się mądrzejsza, w praktyce pewniejsza, zaś wraz z upływem czasu – mądrzejsza<sup>35</sup>. W tym samym liście jednak twierdzi, iż „ostyga mądrość, która zresztą u bardzo wielu starców słabnie z wiekiem”<sup>36</sup>.

Podobnie przedstawia się sytuacja z działalnością pisarską, gdyż w *Liście* do Nepocjana, ubolewa nad tym, że pisma, które tworzył będąc młodzieńcem, były kwieciste i widoczne w nich było zafascynowanie klasykami oraz ich dziełami. Zaś teraz:

„[...] głowa już posiwała i czoło poorane zmarszczkami, a podgardle zwisa z podbródka jak u wołu. «Zimna krew przeszkadza sercu»<sup>37</sup>. Na innym miejscu ten poeta śpiewa: «Czas włada nad wszystkim i nawet nad umysłem»<sup>38</sup>; i zaraz potem: «Dziś zapomniałem wszystkie te pieśni, głos też Merynowi już nie dopisuje»<sup>39</sup>.

Hieronim zresztą lubił chyba stosować porównania siebie samego do zwierząt, gdyż w *Liście* 152 do Rypariusza, pisze o sobie jako o starym osiołku, którego opuściła bystrość umysłu, ciało zaś ubyło siły<sup>40</sup>. Niedomagania fizyczne były

<sup>34</sup> Tamże, ŻMT 55, 14: „Unde et sapiens ille vir [Theophrast] Graeciae, cum expletis centum et septem annis, se mori cerneret, dixisse fertur, se dolere, quod tunc egrederetur e vita, quando sapere coepisset. Plato octogesimo primo anno scribens, mortuus est. Et Isocrates, nonaginta novem annos in docendi scribendique labore complevit. Taceo caeteros philosophos, Pythagoram, Democritum, Xenocratem, Zenonem, et Cleantem, qui iam aetate longaeva in sapientiae studiis floruerunt. Ad poetas venio, Homerum, Hesiodum, Simonidem, Stesichorum, qui grandes natu, cygneum nescio quid, et solito dulcius, vicina morte, cecinerunt. Sophocles cum propter nimiam senectutem et rei familiaris negligentiam, a filiis accusaretur amentiae, Oedipi fabulam, quam nuper scripserat, recitavit iudicibus; et tantum sapientiae in aetate iam fracta specimen dedit, ut severitatem tribunalium in theatri favorem verteret. Nec mirum, cum etiam Cato Censorius, Romani generis disertissimus iam et senex, Graecas litteras discere, nec erubuerit, nec desperaverit. Certe Homerus refert, quod de lingua Nestoris, iam vetuli et pene decrepiti, dulcior melle oratio duxerit”; por. Cicero, *Cato Maior de senectute* 13.

<sup>35</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 52, 3, ŻMT 55, 14: „Senectus vero eorum, qui adolescentiam suam honestis artibus instruxerunt [...] aetate fit doctor, usu tritior, processu temporis sapientior”.

<sup>36</sup> Tamże: „frigeat sapientia, quae in plerisque senibus aetate marcescit”.

<sup>37</sup> Vergilius, *Georgica* II 484.

<sup>38</sup> Vergilius, *Bucolica* IX 51.

<sup>39</sup> Tamże IX 53; Hieronymus, *Epistula* 52, 1, ŻMT 55, 12: „Nunc iam cano capite, et arata rugis fronte, et ad instar bovum pendentibus a mento palearibus, «Frigidus obsistit circum praecordia sanguis». Unde et in alio loco idem Poeta canit: «Omnia fert aetas, animum quoque». Et post modicum: *Nun coblita mihi tot carmina, vox quoque Moerin iam fugit ipsa*”.

<sup>40</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 152, CSEL 56, 365, tłum. Czuj III 479: „Zachęcając mnie do pisa-

dość częstym przedmiotem jego narzekania. Ubolewa, że jest długim wiekiem spracowany<sup>41</sup>, że wielu zadań nie może już się podjąć, ponieważ nie pozwala mu na to jego starcze niedołęstwo<sup>42</sup>; skarży się wręcz, że u schyłku życia będąc już starcem jest lekceważony<sup>43</sup>. Podkreśla też fakt, iż wraz z postępującymi latami słabnie u niego nie tylko ciało, lecz zmniejszają się wszystkie czynności fizyczne, wśród których wymienia:

„posty, leżenie na ziemi, bieganie w różne strony, przyjmowanie podróźnych, opieka nad ubogimi, wytrwałość w modlitwie w postawie stojącej, nawiedzanie chorych, praca ręczna”<sup>44</sup>.

Im człowiek starszy tym większej potrzebuje opieki. Hieronim ze złością jednak poddaje krytyce pewnych duchownych, którzy dla zysku:

„oddają poniżające usługi bezdzietnym starcom i staruszkom. Sami podstawiają naczynie, siadają na łóżku i własnoręcznie zbierają wydzieliny żołądkowe i płucną flegmę. Trwoga ich ogarnia za wejściem lekarza i drżącymi wargami wypytują się, czy chorzy lepiej się mają. Gdy zaś starowina poczuje się nieco silniejszy, czują się zagrożeni i pod maską udanej wesołości drażni ich chciwość wewnętrzna. Boją się bowiem, by nie utracić zapłaty za posługę, i rześkiego starca porównują pod względem wieku do Matuzalema”<sup>45</sup>.

Wart podkreślenia jest też widoczny w listach Hieronima ton pewnego kietowania starością. Najwyraźniej widać to w korespondencji z Augustynem z Hippony, który był młodszy od Hieronima o ponad dwadzieścia lat<sup>46</sup>. Z tego też powodu Hieronim wręcz mu dokucza, kreując się na zgrzybiałego i niedołężnego starca. Przykładem tego może być długi list z 404 r., czyli z okresu,

---

nia ciężkie brzemie nakładasz na starego osiołka. Już bowiem i bystrość umysłu i siły ciała całkiem mnie opuściły, bo postradałem je wskutek ciągłych niedomagań i chorób”.

<sup>41</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 154, 3, CSEL 56, 368, Czuj III 482: „Ja i smutkiem i długim wiekiem sterany i załamany częstymi chorobami, zdobyłem się zaledwie na tych kilka słów”.

<sup>42</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 151, 2, CSEL 56, 364, tłum. Czuj III 478: „wielu moich zamiarów nie mogę już wykonać i żar umysłu wygasa pod wpływem starczego niedołęstwa”.

<sup>43</sup> Por. Hieronymus, *Epistula* 112, 18, t. 3, ŻMT 61, 213: „Nie podburzaj przeciwko mnie niedoświadczonych, którzy ciebie szanują jako biskupa [...] mnie zaś lekceważą, bo jestem już u schyłku życia i niemal starczy”.

<sup>44</sup> Hieronymus, *Epistula* 52, 3, ŻMT 55, 13: „Ieiunia, chameunia, huc illucque discursus, peregrinorum susceptio, defensio pauperum, instantia orationum, perseverantia, visitatio languentium, labor manuum”.

<sup>45</sup> Hieronymus, *Epistula* 52, 6, ŻMT 55, 18: „Ipsi apponunt matulam [al. mappulam], obsident lectum, purulentiam stomachi, et phlegmata pulmonis, manu propria suscipiunt. Pavent ad introitum medici, trementibusque labiis, an commodius habeant, sciscitantur: et si paululum senex vegetior fuerit, periclitantur: simulataque laetitia, mens intrinsecus avara torquetur. Timent enim, ne perdat ministerium, et vivacem senem, Mathusale annis comparant”.

<sup>46</sup> Przyjmując datę urodzin za Prosperem z Akwitani, jak zostało to zasygnalizowane na początku niniejszego tekstu.

kiedy miał jeszcze przed sobą jakieś 15 lat życia, gdzie w jego zakończeniu pisze następujące słowa:

„Na końcu listu proszę cię, abys utrudzonego i odpoczywającego starca nie zmuszał do walki i ponownego narażania życia na niebezpieczeństwo. Ty, młody i na biskupi tron wyniesiony, nauczaj narody i nowymi afrykańskimi owocami wzbogacaj spichrze rzymskie. Mnie wystarczy w tym ubogim kąci-ku klasztoru szeptać ze słuchaczem lub czytelnikiem”<sup>47</sup>.

Mógłby ktoś pomyśleć, że pisze te słowa nadzwyczaj łagodny i dobroduszny staruszek.

\*\*\*

Podsumowując rozważania Hieronima na temat starości można zauważyć, że przedstawiał ją często za pomocą antytez i antonimów. Postrzegał więc starość jako słabość i dojrzałość, jako cnotę i wadę, jako wiek pokory, szacunku i pogardy, jako pewną epokę w życiu, analogiczną do innych okresów, a jednak od nich inną, ponieważ jest syntezą przeszłości i przewodnikiem do przyszłego spotkania z Bogiem<sup>48</sup>. W jego twórczości epistolarnej możemy odnaleźć faktycznie wiele informacji na temat starości, i to nie tylko odnoszącej się do człowieka:

„Na starej drodze szukamy nowej ścieżki, a dla starego i oklepanego przedmiotu obmyślamy nową, niezwykłą formę, aby nie był tym samym, będąc tym samym”<sup>49</sup>.

Być może odnosząc się do powyższego zdania, człowiek nie powinien wcale dążyć do tego, by w swojej „jesieni życia” kontynuować to, co zaczął w młodości, tylko właśnie zmienić się nadając swojemu życiu, w tym ostatnim etapie, nowy wymiar, niekoniecznie zgodny z wyobrażeniem o idealnej starości czy idealnym starcu. Być może właśnie na starość powinien być złośliwy i awanturniczy, a takie zachowanie nie powinno nikogo dziwić, wszak: „czy chcemy, czy nie chcemy, starzejemy się”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Hieronymus, *Epistula* 112, 22, *ŻMT* 61, 216: „Peto in fine epistolae, ut quiescentem seminem olimque veteranum militare non cogas, et rursum de vita periclitari. Tu qui iuvenis es, et in Pontificali culmine constitutus, doceto populos, et novis Africae frugibus Romana tecta locupletato. Mihi sufficit cum auditore et lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare”.

<sup>48</sup> Por. Trisoglio, *San Girolamo e la vecchiaia*, s. 512.

<sup>49</sup> Hieronymus, *Epistula* 123, 1, *ŻMT* 63, 124: „In vetere via, novam semitam quaerimus, et in antiqua detritaue materia, rudem artis excogitamus elegantiam, ut nec eadem sint, et eadem sint”.

<sup>50</sup> Hieronymus, *Epistula* 54, 14, *ŻMT* 55, 45: „Velimus, nolimus, senescimus”.

THE OLD AGE IN THE JEROME'S *LETTERS*

## (Summary)

In late antiquity, the Christian thinkers were not too much interested in the old age from the theoretical point of view. What made the old age for the classical thinkers a fault was – for the Christians – a life purpose since it highlighted the primacy of spirit.

Jerome – an excellent expert on classic literature – many times touches upon the issue of the old age in his writings; however, he writes about it in the Christian vein, not in the light of the classical criteria.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI  
(Poznań, WT UAM)

## STAROŚĆ W NAUCZANIU ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO

Wydaje się, że temat starości u św. Bazylego winien pojawiać się marginalnie, chociażby z tego względu, że nie dożył on 50 lat. Jest to jednak założenie błędne, ponieważ w każdym niemal jego dziele odnaleźć można stosunkowo dużo wypowiedzi dotyczących ludzi starych, starości i procesu starzenia się<sup>1</sup>. Z drugiej jednak strony należy uczciwie stwierdzić, że Bazyli nie omawia tematu starości w jednym konkretnym dziele, albo też w dłuższym wywodzie. Fragmentaryczne wypowiedzi na ten temat porozrzucane są po wszystkich niemalże jego utworach, najwięcej jednak odnaleźć ich można w bogatej korespondencji Bazylego.

W niniejszym opracowaniu przedstawię najważniejsze i najciekawsze aspekty nauki Bazylego Wielkiego na temat starości. Czytając jego wypowiedzi związane z tym właśnie wątkiem można wyliczyć pięć podstawowych odniesień do starości.

**1. Starość rozumiana jako dojrzałość duchowa.** Pierwszy temat, który pojawia się u Bazylego w związku ze starością, nazwać można dojrzałością duchową. Z takimi przymiotami ludzkimi kojarzy się Biskupowi Cezarei starość. Przykładem tego może być list skierowany do ponad siedemdziesięcioletniego Atanazego, biskupa Aleksandrii, w którym Bazyli nawoływał go do interwencji pośród biskupów zachodnich w sprawie kontrowersji i podziałów, które wprowadzały wiele niepokoju na chrześcijańskim Wschodzie:

„Któż może tego dokazać lepiej niż ty ze swą roztropnością? Któż bystrzej dostrzeże to, co należy uczynić? Któż jest zdtniejszy, żeby dokazać tego, co pożyteczne? Któż bardziej niż ty umie współczuć znękanii współbraci? Któż na całym Zachodzie jest bardziej godny czci niż twój sędziwy majestat? Pozostaw po sobie ludzkości, czcigodny ojcze, czyn pamiętny i godny twych

---

<sup>1</sup> Na uwagę zasługuje dobre opracowanie tematu starości u Ojców Kapadockich przez Stefano Amaducci – Ilaria Camellini: *I Padri Cappadoci. Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, w: Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 335-369.

rządów. Do niezliczonych utrudzeń podjętych dla sprawy Bożej przydawaj ozdobę tego jeszcze poczynania”<sup>2</sup>.

Bazyli zauważa u Atanazego cnoty, chociażby takie jak pokora, służba bliźniemu, powściągliwość czy trzeźwość. One też, jego zdaniem, doprowadziły biskupa Aleksandrii do zdobycia mądrości. Dlatego autor wspomnianego listu odnosi się do jego adresata z uznaniem i szacunkiem, posiadany zaś przez niego sędziwy wiek dodaje mu ponadto miano człowieka czcigodnego. Nie tylko zatem starość posiada sama w sobie znaczenie, można ją bowiem osiągnąć bez wewnętrznej dojrzałości i poznania Boga. Należy bowiem, zdaniem Bazylego, poświęcać się w życiu temu, co najważniejsze. Studiowanie świeckich dyscyplin, takich jak: geometria, astrologia, retoryka, czy sofistyka prowadzi do starzenia się w poszukiwaniu marnych rzeczy i jednoczesnego zaniedbywania poznania Boga. Dlatego radzi, by zając się przede wszystkim zgłębianiem Pisma Świętego, które to poznanie ułatwia<sup>3</sup>. Do takich wniosków dochodzi Bazyli na podstawie własnych niejako doświadczeń. W *Liście 223* powraca do swojej młodości i wyrzuca sobie, że całą prawie poświęcił, a właściwie stracił ją, na próżne zdobywanie mądrości, która u Boga uchodzi za głupotę tego świata. Dlatego z całą szczerością wyznaje:

„Wiele doprawdy czasu zmarnowałem dla próżności i całą prawie młodość straciłem na jałowym trudzie, jaki podjąłem, aby posiadać wiedzę, która w oczach Bożych jest tylko ogłupiającą mądrością”<sup>4</sup>.

Zagadnienie to rozpatruje Bazyli także w odniesieniu do okresu w życiu człowieka, kiedy należy przyjąć chrzest. Stwierdza mianowicie, że nawet w starości można to uczynić, ponieważ każdy czas jest dobry, by osiągnąć zbawienie. Nie powinno się go jednak odkładać zbyt późno. W dziele zatytułowanym *Zachęta do chrztu* biskup Cezarei pyta:

„Pouczony w wierze od dziecka, nie przyznałeś jeszcze racji prawdzie? Przez całe życie zbierałeś doświadczenie, poszukiwałeś aż do starości, czy kiedykolwiek staniesz się chrześcijaninem?”<sup>5</sup>.

Chrzest, według Bazylego, stanowi naturalną ochronę przed grzechem, dlatego też ustawiczna jego zachęta, by przyjmować go w młodym jeszcze wieku.

Ciekawe jest także stwierdzenie biskupa Cezarei na temat grzeszenia. Uważa on, że zaprzestanie popełniania grzechów ze względu na słabość spowodowaną starością, nie jest żadną zasługą człowieka. Nie działa on bowiem jako wolny, ale zostaje niejako przymuszony przez wiek. Dlatego Bazyli sądzi, że zachowanie czystości przez starca „nie jest czystością, ale niezdolnością. Nie koronuje się śmierci. Nikt nie jest sprawiedliwy z powodu swojej niezdolności

<sup>2</sup> *Epistula* 66, 1, PG 32, 424C, tłum. W. Krzyżaniak: *Św. Bazyli Wielki, Listy*, Warszawa 1972, 104.

<sup>3</sup> Por. *Homilia in principium Proverbiorum* 6, PG 31, 397AB.

<sup>4</sup> *Epistula* 223, 2, PG 32, 824A, tłum. Krzyżaniak, s. 251.

<sup>5</sup> *Exhortatio ad sanctum baptismum* 1, PG 31, 425B.



do czynienia zła”<sup>6</sup>. Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że Bazyli nie patrzył na starość idealistycznie, nie w każdym bowiem przypadku *senex* jest mądry. Można tak o nim powiedzieć wówczas, gdy potrafi „zestarzeć się” w poszukiwaniu i poznawaniu Boga. Dzięki temu zaś osiągnie mądrość, która jest szczególną zaletą człowieka starego i świadczy o jego duchowej dojrzałości.

**2. Starcy - ojcami duchowymi dla młodych.** Ludzie starzy, którzy nabyli życiową mądrość i duchową dojrzałość mają, według Bazylego, do spełnienia jeszcze jedno ważne zadanie. Winni być dla młodych przekazicielami wielkiego dziedzictwa wiary i dzielić się z nimi doświadczeniem chrześcijańskiego życia. W ten sposób osoby starsze stają się dla młodszego pokolenia prawdziwymi ojcami duchowymi. Píše o tym biskup Cezarei w *Liście 276*:

„Zarówno powszechne prawo ludzkie wskazuje młodym na starców jako na ojców wspólnych, jak i nasze własne prawo chrześcijańskie nas, jako co do godności starszych, ustanawia im jako stojących obok rodziców”<sup>7</sup>.

Sam też Bazyli poczuwał się do tego, by młodym ludziom ze swojej rodziny przekazać to wszystko, co odgrywa ważną rolę w ich formacji duchowej. Można powiedzieć, że dawał w tym względzie przykład odpowiedzialności za wychowanie i kształtowanie charakterów oraz sumień młodych osób. Poświęcił nawet temu jedno ze swoich pism, które zatytułował: *Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*. Podaje w nim m.in. konkretne wskazania tym, którzy rozpoczynają studia, by nauczili się rozpoznawać to wszystko, co w świeckiej literaturze może okazać się pożyteczne dla ich formacji chrześcijańskiej. Bazyli przedstawia się jako człowiek już doświadczony, starszy i występuje z pozycji ojca duchownego:

„Wiek mój bowiem, ćwiczenie nabyte w wielu sprawach, a nadto dostateczny udział w zmianie powodzenia i niepowodzenia, uczącej wszystkiego, dały mi takie doświadczenie w rzeczach ludzkich, że mogę wam, rozpoczynającym dopiero życie, pokazać niby najbezpieczniejszą drogę. Będąc zaś związany z wami naturalnym pokrewieństwem zaraz po rodzicach, żywię dla was nie mniejszą życzliwość, jak wasi ojcowie; a jeżeli się nie mylę co do waszego zdania, to sądzę, że wy, patrząc na mnie, nie tęsknicie za rodzicami”<sup>8</sup>.

Wymienione przez Bazylego cechy, które odnosi do siebie, takie jak: starszy wiek, doświadczenie i ojcowska wielkoduszość przypominają wymagania stawiane odpowiedzialnym za przygotowanie młodych do życia zakonnego. Mówi o nich Ojciec Kapadocki w *Regułach*:

<sup>6</sup> Tamże 5, PG 31, 436B.

<sup>7</sup> *Epistula* 276, PG 32, 1012A, tłum. Krzyżaniak, s. 339.

<sup>8</sup> *De legendis gentiliū libris* 1, PG 31, 564C, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 216.

„Niech nad chłopcami postawiony zostanie ktoś w starszym wieku, o większym doświadczeniu od innych i znany ze swej cierpliwości, by potrafił poprawiać błędy młodych z ojcowską dobrocią i słowami pełnymi mądrości, stosując odpowiednie do winy lekarstwo, tak by dokonywała się naprawa wykroczenia, a dusza jednocześnie ćwiczyła się w panowaniu nad namiętnościami”<sup>9</sup>.

Kilka razy, zwłaszcza zaś w *Regulach*, posługuje się Bazyli terminem *πρεσβύτερος* (starszy). Nie oznacza on jednak u niego, poza małymi wyjątkami, prezbitera, ale używany przeważnie w liczbie mnogiej odnosi się do „najstarszych” w porównaniu z „najmłodszymi”. W *Regulach* nie występuje bowiem słowo *γέρων*, ani *πρεσβύτες*. Wspomniany termin *πρεσβύτερος* jest jedynym określeniem na starszych ze wspólnot monastycznych. Bazyli ma tutaj na myśli zarówno starszych w sensie wieku, jak i osiągniętego przez nich najwyższego stopnia doskonałości duchowej.

Należy jeszcze dodać, że zamiast terminu *οἱ πρεσβύτεροι* Bazyli używa prawie zawsze jako synonimu słowa *οἱ τελειότεροι*. Zależność pomiędzy tymi dwoma terminami widoczna jest w stwierdzeniu biskupa z Kapadocji, że „starszym w duchu” (*πρεσβύτερος κατὰ ψυχὴν*) jest ten, kto osiągnął doskonałość w mądrości (*ὁ τελειώμενος κατὰ τὴν φρόνησιν*)<sup>10</sup>. Nie tylko zatem tym, którzy są *πρεσβύτεροι* należy się szacunek wyrażony w posłuszeństwie aż do śmierci ze względu na wiek, ale zwłaszcza z powodu osiągniętej przez nich doskonałości duchowej<sup>11</sup>.

**3. Starość naznaczona słabością fizyczną.** Bazyli Wielki, chociaż w pełni nie doświadczył starości, ponieważ umarł mając zaledwie 50 lat, to jednak często do siebie ją odnosił i ukazywał jej smutne oblicze w związku z różnego rodzaju dolegliwościami, zarówno fizycznymi jak i psychicznymi, które ona ze sobą przynosi. Najwięcej wypowiedzi na ten temat odnaleźć można w jego korespondencji. Można nawet powiedzieć, że przy omawianiu tego tematu skupia on uwagę wyłącznie na sobie, ukazując swoim adresatom niedogodności i kłopoty, jakie ustawicznie go spotykają. Uczciwie należy przyznać, że Bazyli nie był okazem zdrowia, ponieważ jego przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu pisał o nim:

„Wychudzony postami i wycieńczony czuwaniami nocnymi, sprawiał wrażenie istoty pozbawionej prawie zupełnie ciała i krwi”<sup>12</sup>.

Dlatego też w jego korespondencji spotykamy tyle narzekania na osobiste doświadczenia. W przypadku Bazylego można nawet powiedzieć, że starość

<sup>9</sup> *Regulae fusius tractatae* 15, 2, PG 31, 952B, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, Kraków 1995, 97.

<sup>10</sup> Por. *Homilia in principium Proverbiorum* 13, PG 31, 413A.

<sup>11</sup> Por. *Regulae brevius tractatae* 103, PG 31, 1153, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, 289.

<sup>12</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* (43, 44) *in laudem Basilii*, cytują za: A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, tłum. i oprac. zbiorowe, Warszawa 1978, 114.

przyszła na niego zbyt wcześnie, co było spowodowane prawdopodobnie chronicznym osłabieniem, które od młodości ciążyło na jego ciele. Był często słaby do tego stopnia, że nie mógł sam podnieść się z łóżka, o czym zaświadcza w swoich listach. Ta sytuacja dawała też okazję do zgorzknienia i ustawicznego narzekania do innych spowodowanego tą właśnie dotkliwą sytuacją<sup>13</sup>.

Warto przytoczyć w tym miejscu z korespondencji Bazylego ważniejsze fragmenty, w których pojawia się temat jego choroby i zarazem starości, ponieważ wydaje się, iż te dwie rzeczywistości występują u niego razem. Już w jednym z pierwszych zachowanych listów z 357 r. pisze do Eustatiosa o przeszkodzie, która sprawiła, że nie mógł się z nim spotkać, a była nią oczywiście choroba:

„trzeba było całkowicie poddać się chorobie [...] dręczą mnie uporczywe dolegliwości”<sup>14</sup>.

Zwracając się zaś do biskupa Samosat, Euzebiusza, uskarżał się, że „naszły mnie znów choroby, znów byłem przykuty do łóża”<sup>15</sup>, w innym zaś liście chorobę nazywa swym stałym domownikiem<sup>16</sup>. W *Liście* 94 zaś informuje Eliasza, zarządcę prowincji, że nie mógł się z nim spotkać, ponieważ przeszkodziło mu „niedomaganie na zdrowiu, które złożyło mnie wielokroć bardziej niż zazwyczaj”<sup>17</sup>. Píše też o swoim lichym „stanie zdrowia”<sup>18</sup> albo też o tym, że „mnie zaś zawiodło ciało tak, że nawet nie mogę bez bólu znosić najmniejszych poruszeń”<sup>19</sup>. Kilkakrotnie wspomina o swoich ciężkich doświadczeniach z chorobami:

„Język nie sprostą, by w sposób dostatecznie żałosny zdać ci sprawę z bezmiaru naszych cierpień, bo tak wielkie były nasze niedomagania [...], złożony byłem chorobą po chorobie”<sup>20</sup>.

Skarży się też, że choruje pięćdziesiąty dzień, męczy go gorączka i dokucza wątroba<sup>21</sup>, innym razem, że nie może wstać z łóżka<sup>22</sup>, brakuje mu sił ciała, „od dawna znużonego przewlekłą chorobą, a obecnie wyczerpanego już całkowicie przez nieustanne cierpienia”<sup>23</sup>. Tego typu teksty występują w ko-

<sup>13</sup> Dużo tekstów na temat chorób Bazylego przytacza w swoim opracowaniu R. Orchowicz, *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Gniezno 2010, 136-138. O chorobach i cierpieniu św. Bazylego pisała także L. Małunowiczówna: *Problem cierpienia u św. Bazylego Wielkiego*, RTK 28 (1981) z. 4, 169-182.

<sup>14</sup> *Epistula* 1, PG 32, 221BC, tłum. Krzyżaniak, s. 29-30.

<sup>15</sup> *Epistula* 30, PG 32, 313A, tłum. Krzyżaniak, s. 71.

<sup>16</sup> Por. *Epistula* 34, PG 32, 320C, tłum. Krzyżaniak, s. 73.

<sup>17</sup> *Epistula* 94, PG 32, 485C, tłum. Krzyżaniak, s. 133.

<sup>18</sup> *Epistula* 99, 4, PG 32, 501, tłum. Krzyżaniak, s. 141.

<sup>19</sup> *Epistula* 100, PG 32, 504C, tłum. Małunowiczówna, *Problem cierpienia*, s. 171.

<sup>20</sup> *Epistula* 136, 1, PG 32, 561C, tłum. Krzyżaniak, s. 163.

<sup>21</sup> Por. *Epistula* 138, 1, PG 32, 577CD, tłum. Małunowiczówna, *Problem cierpienia*, s. 169-170.

<sup>22</sup> Por. *Epistula* 139, 3, PG 32, 585A, tłum. Krzyżaniak, s. 167.

<sup>23</sup> *Epistula* 140, 1, PG 32, 585C, tłum. Krzyżaniak, s. 168.

respondencji Bazylego bardzo często. Można odnieść wrażenie, iż całe jego życie było pasmem chorób oraz cierpień fizycznych, które utrudniały mu kontakt z ludźmi i normalne funkcjonowanie<sup>24</sup>.

Bazyli Wielki nie poprzestaje jednak wyłącznie na użalaniu się nad swoim losem, co, jak sam przyznaje, przynosi mu pewną pociechę<sup>25</sup>, ale pragnie też odmłodzić się. W jednym ze swoich listów pisze bowiem:

„Jak bardzo chciałbym zobaczyć Euzebiusza, tak szlachetnego we wszystkim, uściskać go i pamięcią wrócić znowu do młodości! Jak myślisz, na ile uważam się za godnego, by przywoływać te wspomnienia podczas spotkania z Tobą, i odłożywszy tę ciężką starość, jak gdybym ze starego stał się znów młodym?”<sup>26</sup>.

Swojemu zaś przyjacielowi, biskupowi Euzebiuszowi wyznaje:

„Wstydę się, że nie okazuję się zbyt ufny w twoje modlitwy, abym ze starego stał się młody, jeśli byłoby to konieczne, a nie tylko ze słabego i zupełnie wycieńczonego, jakim teraz jestem, stał się trochę silniejszy”<sup>27</sup>.

**4. Obowiązek pomocy ludziom starszym.** Bazyli był bardzo wrażliwy na ludzką biedę, co znalazło swój wyraz w zbudowanej przez niego Bazyliadzie. Powstała ona także z myślą o ludziach starszych i opuszczonych. Dlatego też biskup Cezarei wzywa, posługując się przykładami ze Starego i Nowego Testamentu, do hojności wobec starszych i udzielania im pomocy materialnej i duchowej. W homilii na temat głodu i posuchy, Bazyli apeluje:

„Jeśli zobaczysz głodnego starca, przywołaj go i nakarm, jak Józef Jakuba (por. Rdz 47, 12). [...] Jeśli natrafisz na kogo złamanego trudem, młodszego od ciebie, tak nad nim zapłacz, jak to zrobił Jakub nad Beniaminem, synem starości (por. Rdz 43, 30)”<sup>28</sup>.

Nawiązując natomiast do Niniwitów, do których był posłany Jonasz, Bazyli mówił:

„Wśród nich płakał starzec, targał siwe włosy i wyrывał je; młodzieniaszek i rozkwitły młodzian gwałtowniej lamentował”<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Por. jeszcze inne fragmenty, np. *Epistulae*: 161, 2, Krzyżaniak, s. 177; 162, tłum. Małunowiczówna, *Problem cierpienia*, s. 171; 199, tłum. Krzyżaniak, s. 202-203; 200, tłum. Małunowiczówna, *Problem cierpienia*, s. 171; 216, tłum. Krzyżaniak, s. 235; 217, 1, tłum. Krzyżaniak, s. 236; 237, 2, tłum. Krzyżaniak, s. 291.

<sup>25</sup> Por. *Epistula* 127, PG 32, 553, tłum. Krzyżaniak, s. 160, lub L. Małunowiczówna, *Problem cierpienia*, s. 90.

<sup>26</sup> *Epistula* 271, 4 PG 32, 1004B, przekład autora.

<sup>27</sup> *Epistula* 162, 12, PG 32, 632C, przekład autora.

<sup>28</sup> *Homilia dicta tempore famis ac siccitatis* 8, PG 31, 325B, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij*, s. 100.

<sup>29</sup> Tamże 3, PG 31, 312C, tłum. Sinko, s. 92.

Wrażliwość Bazylego na ludzką biedę i często związaną z nią starość widać także w dwóch przykładach z życia, które opisuje w swoich listach. Pierwszy dotyczy interwencji, jaką podjął biskup Cezarei, prawdopodobnie u zarządcy Eliasza, by ten uchylił uciążliwy w następstwach dekret dla:

„nieszczęsnego starca, którego pismo cesarskie zwolniło z funkcji publicznych, [...] któremu, wprawdzie nawet niż cesarz, sędziwy wiek zapewnia należyty mu przywilej”<sup>30</sup>.

Otóż wymieniony nieszczęśliwy *senex*, ze względu na swój wiek, zwolniony został z funkcji publicznych. Ponieważ jednak działalność kurialna była dziedziczna, wspomnianemu zaś starcowi zmarł jedyny syn, na listę dekuriów wpisano jego wnuka, który nie ukończył jeszcze czterech lat. W ten sposób stary dekuriusz został faktycznie przywrócony do swej funkcji, ponieważ wnuczek nie byłby w stanie wypełnić obowiązków kurialnych, takich jak pobór opłat czy wypłacanie żołdu. Dlatego też Bazyl w swojej prośbie skierowanej do zarządcy Eliasza odwołuje się wielokrotnie do trudnej sytuacji tego człowieka, który:

„żyje już tak długo, że nie ominęło go żadne nieszczęście. Widział bowiem i przedwczesną śmierć syna, i dom swój pozbawiony dziedzica [...] nieuchronnie w związku z tymi funkcjami na siwą głowę nieszczęsnego starca znów spadną zniewagi”<sup>31</sup>.

W swojej prośbie odwołuje się Bazyl do współczucia i względem dziecka, i względem starca, by pozwolić pierwszemu z nich dojść do wieku męskiego, drugiemu natomiast „spokojnie wyglądać śmierci”<sup>32</sup>.

Drugi przykład, w którym biskup Cezarei wzywa do troski i opieki nad ludźmi starszymi, pochodzi z *Listu 309*. Nie wymienia w nim imienia odbiorcy, wiadomo tylko, że kieruje prośbę w imieniu starca, który ze względu na trudne warunki ekonomiczne nie może zapłacić podatków. Dlatego św. Bazyl stara się uzyskać dla niego zwolnienie z tych opłat. Z człowieka bogatego popadł w taką nędzę, że z trudnością udawało mu się zdobyć to, co potrzebne było do przeżycia:

„Ciało własne mu już tylko zostało, jak sam widzisz, słabe i nadwątlone starością, oraz troje dzieci, nadmiar trosk dla człowieka pogrążonego w nędzy”<sup>33</sup>.

Wymienione dwa przykłady pokazują, że Bazylemu nie był obojętny żaden człowiek, zwłaszcza stary, biedny i zapomniany przez wielu. Pośród rozlicznych obowiązków, znajdował czas na interwencje, by przyjść z pomocą tym, którzy ze względu na wiek i warunki ekonomiczne okazali się najsłabsi w społeczeństwie.

Na obowiązek pomocy starszym Bazyl zwraca uwagę także w relacjach dzieci do rodziców. Uznaje go bowiem za wiążący i wynikający z samej na-

<sup>30</sup> *Epistula* 84, 2, PG 32, 464B, tłum. Krzyżaniak, s. 121.

<sup>31</sup> Tamże, PG 32, 464CD, tłum. Krzyżaniak, s. 121-122.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> *Epistula* 309, PG 32, 1057B, tłum. Krzyżaniak, s. 356.

tury człowieka<sup>34</sup>. W homiliach o sześciu dniach stworzenia podaje przykład więzów naturalnych, które obowiązują wśród zwierząt, tym bardziej zaś dotyczyć winny ludzi:

„Lwica kocha swe młode, a wilczyca walczy w ich obronie, cóż może powiedzieć na swoje usprawiedliwienie człowiek łamiący powyższe przykazanie i w ten sposób sprzeniewierzający się swej naturze? Czymże się może usprawiedliwić na przykład syn nie szanujący starego ojca lub ojciec, który zawarłszy powtórne małżeństwo zapomina całkiem o dzieciach z pierwszego związku małżeńskiego? U zwierząt miłość rodziców do potomstwa i nawzajem jest wręcz nadzwyczajna, jak gdyby Stwórca chciał nadmiarem uczucia zastąpić im rozum”<sup>35</sup>.

Wyraźnym tego przykładem jest dla Bazylego bocian. Troska, z jaką młode dbają o stare, wystarczyłaby do tego, aby zachęcić dzieci, które nie chcą być uważane za słabsze w cnotach niż ptaki, aby same też kochały rodziców:

„Bociany, otaczając ojca, który ze starości stracił pióra, ogrzewają go własnymi skrzydłami i zapewniają mu pokarm, pomagając mu również w locie przez podtrzymywanie go delikatnie skrzydłami”<sup>36</sup>.

Niekiedy jednak obowiązek pomocy rodzicom sprzeciwia się naśladowaniu Chrystusa i dlatego Bazyli uważa, iż w takich sytuacjach powołanie do całkowitego naśladowania Ewangelii jest ważniejsze, nawet za cenę starszych osób pozbawionych opieki własnych dzieci. Jako przykład podaje Amfilocha z Ikonium, który po wybraniu na biskupa w 374 roku, zwolniony został „z obowiązku asystowania staremu ojcu”<sup>37</sup>.

**5. Przemijanie czasu.** Starość to także doświadczenia związane z przemijaniem czasu i końcem ludzkiego życia na ziemi. W jednej z homilii o sześciu dniach stworzenia Bazyli powołuje się na obraz użyty przez proroka Izajasza, który porównuje ciało człowieka do trawy i kwiatu (por. Iz 40, 6). Biskup w nawiązaniu do tego mówi:

„Kiedy widzisz trawę na polu czy kwiat, pomyśl o naturze ludzkiej. [...] Krótkotrwałość życia, tak małe szczęście i radość ludzkiego powodzenia znalazły w wyrażeniu proroka najodpowiedniejszy obraz. Dziś każdy jest fizycznie silny, zaopatrzony w luksusie, od kolorowanego blasku w kwiecie wieku, w pełni sił, pociągający w swym porywie: jutro zaś on sam będzie przedmiotem

<sup>34</sup> Temat ten omawia w szeroko rozumianym kontekście relacji rodziców do dzieci i dzieci do rodziców S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, RTK 28 (1981) z. 4, 166-167.

<sup>35</sup> *Hexaemeron* IX 4, 4, SCh 26bis, 498, tłum. M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, II, Warszawa 1982, 185.

<sup>36</sup> Tamże VIII 5, 5, SCh 26bis, 454, przekład autora.

<sup>37</sup> Por. *Epistula* 150, 4, PG 32, 605C.



współczucia, zniszczonym przez czas i zło. Dlatego prorok pomyślał o obrazie kruchego kwiatu jako najodpowiedniejszego obrazu ludzkiego życia<sup>38</sup>.

Bazyli zaznacza różnicę między siłą i pięknem fizycznym, typowym dla młodości a osłabieniem ciała właściwym dla starości, która przychodzi z upływem czasu. Przez wyraźny kontrast określeń czasu: „dziś” w odniesieniu do młodości i „jutro” w odniesieniu do starości podkreśla zmienny charakter życia ludzkiego.

Ten sam temat pojawia się u Bazylego w jeszcze innej homilii, kiedy mówi o nieprzywiązywaniu się do dóbr światowych i o pożarze w pobliżu kościoła. Biskup rozwija w niej temat przedziałów wiekowych. Używając biblijnej metafory podróży mówi o człowieku, który od narodzin aż do śmierci wędruje jak po drodze, przechodząc różne etapy, czyli z dziecka staje się dorosły, a z dorosłego stary:

„Albo czy i wam nie wydaje się to życie jakąś drogą rozwijającą się i podróżą, podzieloną na wieki życia, jakby przez stacje? Na początku gotuje ona boleści porodowe matki, a jako metę biegu ukazuje namioty grobów i do nich wszystkich prowadzi, jednych prędzej, drugich powolniej; jednych, którzy przeszli przez wszystkie odległości czasu, drugich, którzy nawet na pierwszych stacjach życia nie przenocowali<sup>39</sup>.”

Bazyli zachęca, by uwaga człowieka przeniosła się w przyszłość. Nie wiemy bowiem, ile czasu przeżyjemy, ani kiedy umrzemy. Dlatego powinniśmy być zawsze gotowi i oczekiwać przyjścia Pana, jak ewangeliczny sługa, który z przepasanymi biodrami i zapalonymi światłami wyczekuje pana, który wraca z zaślubin, gotowy, aby otworzyć mu drzwi (por. Łk 12,35n.). W słowach Bazylego nie dostrzega się strachu przed śmiercią, zwraca jedynie uwagę swoich słuchaczy na wyczekiwanie prawdziwego życia po śmierci<sup>40</sup>.

W homilii natomiast na Psalm 115 Biskup Cezarei dostrzega, że wraz z upływającym czasem, człowiek każdego dnia zmierza ku wieczności, o czym świadczy zmieniający się jego wygląd:

„Kiedy widzisz człowieka, który ze względu na wiek przestał rosnąć i dotarł do dojrzałości i rozumności, i który nie przejawia już znaków młodości, nie myślisz przypadkiem, że w nim umarła przeszłość? Wreszcie starzec, dzięki przeobrażeniu wyglądu fizycznego i zmianom ducha jest zdecydowanie inny niż był wcześniej<sup>41</sup>.”

Jest to nic innego, jak stwierdzenie Bazylego, że człowiek codziennie umiera<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> *Hexameron* V 2, 7, SCh 26bis, 286, przekład autora.

<sup>39</sup> *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit* 2, PG 31, 544BC, tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij*, s. 189-190.

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> *Homilia in Ps.* 114, 5, PG 29, 493, przekład autora.

<sup>42</sup> Na temat umierania i śmierci u św. Bazylego por. L. Małunowiczówna, *Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego*, RH 24 (1976) z. 3, 61-104.

\*\*\*

Z przytoczonych świadectw wynika, że św. Bazyli Wielki patrzył na starość dojrzałe, racjonalnie oceniał upływający czas, który często powoduje nieodwracalne zmiany w człowieku. Sam jej doświadczał, chociażby w postaci cierpień duchowych i fizycznych, które tak często dotykały jego osobę. Ze starości potrafił wydobyć zwłaszcza jej pozytywne strony, chociażby duchową dojrzałość i mądrość. Wskazywał ponadto na przemijanie czasu, które prowadzi człowieka do wieczności, na którą winien być przygotowany niezależnie od tego, ile liczy sobie lat. W poglądach św. Bazylego Wielkiego na starość nie można dostrzec strachu, przerażenia, czy też wewnętrznego niepokoju bądź też zawodu z powodu nieodwracalnego zakończenia i zamknięcia etapu młodości. Są to poglądy wyważone, spokojne, jednym słowem, sposób myślenia prawdziwie chrześcijański.

#### OLD AGE IN TEACHING OF ST. BASIL THE GREAT

##### (Summary)

Although St. Basil did not live 50 years, the topic of the old age appears in his works quite often. On the other hand, it is clear that Basil does not discuss this issue in one particular work or in the longer argumentation. The fragmentary statements about old age can be found in almost all his works, but most of them can be found in the correspondence of Basil. In this paper we present the most important and the most interesting aspect of teaching of Basil the Great. As these certificates show that the bishop of Caesarea looked at the old age maturely, rationally estimated passage of time, which very often makes a man different. He experienced it, for example as a spiritual and physical suffering, which often were connected with his person. He saw a lot of aspect of the old age, especially its advantages – spiritual maturity and wisdom. What is more, he pointed also to passage of time, which leads a man to eternity, which should be prepared to, regardless how old he is. In his opinion fear is not seen opinions of St. Basil present really Christian way of thinking, well-balanced and calm.

Ks. Norbert WIDOK  
(Opole, UO)

## **REFLEKSJE O SOBIE SAMYM W KORESPONDENCJI STAREGO GRZEGORZA Z NAZJANZU**

Grzegorz z Nazjanzu należy do czołowych przedstawicieli teologii wczesnochrześcijańskiej na Wschodzie. Żył w latach 330-390, a więc w tzw. „złotym” okresie patrystyki, będąc autorem mów, poematów i listów. Jego korespondencja pochodzi z całego dorosłego okresu jego życia, dokładniej – z drugiej jego połowy, trwającej 30 lat, poczynając od przybycia w rodzinne strony po studiach w Atenach ok. 360 roku. Pozostawił po sobie 245 listów, które są nierównomiernie rozłożone na przestrzeni tych lat. Listy Grzegorza są bardzo krótkie, zawierające treść o charakterze osobistym, pełną wyrazów uczuć, utrzymaną często w tonie poufnych zwierzeń, kierowanych do poszczególnych adresatów.

Cezurą czasową dla określenia „stary Grzegorz”, jak zapowiedziano w tytule, przyjęto 50 rok jego życia, ponieważ w listach napisanych ok. tego roku sam siebie nazywa już starcem. W wieku 50 lat (lub też 51) powrócił w swe rodzinne strony z Konstantynopola, gdzie przez dwa lata pełnił posługę biskupa tego miasta. Przybyciem do Kapadocji w 381 r. rozpoczął etap życia, który bez wątpienia można nazwać schyłkowym. W tym okresie w sposób szczególny – jak to pokazują listy – jeszcze bardziej uwidacznia się jego starość. Okazuje się, że w ostatnim dziesięcioleciu swego życia napisał najwięcej, bo ok. 165 listów (czas pochodzenia niektórych listów nie jest do końca ustalony). Podejmuje w nich różne kwestie, ukazujące jego zaangażowanie w bieżące sprawy kościelne i doktrynalne, przedstawiające jego troskę o innych czy też przyjacielskie relacje z wieloma osobami.

Kapadocczyk w swoich listach pisze także często o sobie, a przy tym na tematy związane z przemijalnością, a więc także rozmaitymi objawami tego aspektu ludzkiego życia. Lektura jego korespondencji ukazuje kilka stanów jego psychiki i duszy, którymi dzieli się ze swymi bliskimi. W jednym z listów, napisanym w ostatnim roku swego życia, Grzegorz jakby „jednym tchem” wymienia te stany, które niejednokrotnie stanowiły jego osobistą refleksję wpłatą w treść listów wcześniej napisanych. Do Piotra bowiem, prawdopodobnie brata Bazylego, tak napisał:

„Ale teraz, gdy jest sposobność, pozdrawiam twoją pobożność i proszę: Módl się za mną, zgnębnionym starością i chorobą, i lękiem śmiertelnym o życie minione i odlot”<sup>1</sup>.

Wymienione w tej wypowiedzi odniesienia do różnych stanów duchowych Nazjanzeńczyka stały się tym samym kluczem do poszukiwania ich opisów w jego korespondencji, a następnie przedstawienia w niniejszym opracowaniu.

**1. Świadomość starości.** Adresaci listów Grzegorza bardzo często czytali w nich stwierdzenia na temat jego starości i wynikających z niej następstw<sup>2</sup>. Świadomość starości pojawiła się zwłaszcza po śmierci jego serdecznego przyjaciela, Bazylego, który zmarł w wieku 50 lat. Grzegorz był jego rówieśnikiem. List pisany do retora Eudoksjusza w całej swej treści jest lamentem nad własnym życiem:

„Pytasz, jak mi się wiedzie. Bardzo smutno. Bazylego nie mam, Cezariusza nie mam: duchowego brata i cielesnego [...]. Ciało źle się ma, starość na karku, trosk gmatwanina, spraw natłoczenie, przyjaciele niewierni, Kościół bez pasterza! Pierzchnęło dobro, wynurza się zło, płyniemy w nocy, znikąd światła – Chrystus śpi. Co począć? O! Jedno wybawienie z nieszczęść: śmierć”<sup>3</sup>.

Treść tego listu, pisanego w wieku 50 lat, jest poniekąd streszczeniem duchowej postawy następnej dekady jego życia. Wymienione aspekty tej postawy pojawiają się w każdym prawie liście później napisanym. Obok trosk codziennego życia, a zwłaszcza spraw związanych z ówczesną wspólnotą kościelną, w sposób wyraźny skarży się na starość i słabość cielesną. Grzegorz chętnie lubi podkreślać swą starość. Pisząc do Asteriusza, urzędnika w Kapadocji, prosi go o wstawiennictwo dla swego krewniaka:

„[...] Nikobula miłością otaczam, w którym widzę pielęgniarza w starości i chorobie, którego mam niby za podporę i kostur mojej bezsilności”<sup>4</sup>.

Ta wypowiedź to bez wątpienia szczere przyznanie się Grzegorza do swej kondycji życiowej, która nie była do pozazdroszczenia.

Podobnie Helladiusz, jeden z biskupów Kapadocji Drugiej, stał się obok życzeń skierowanych pod jego adresem odbiorcą następujących słów:

<sup>1</sup> *Epistula* 242 (Ad Petrum), PG 37, 384, tłum. J. Stahr, POK 15, Poznań 1933, 286.

<sup>2</sup> Wątek starości w oparciu o teksty Grzegorza z Nazjanzu podejmuje m.in. I. Camellini, *Gregorio Nazianzeno*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli – A. Cacciari – V. Neri, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 370-386. Autorka zajmuje się starością w relacjach międzypokoleniowych, zwłaszcza problemem oddawania szacunku starym rodzicom. Sędziwość starszych ludzi powinna być ponadto autorytetem dla młodszych. Autorka opiera się głównie o mowy i poematy, kilkakrotnie tylko odwołuje się do listów, z których relacjonuje kwestię fizycznego cierpienia w starości.

<sup>3</sup> *Epistula* 80 (Ad Eudoxium rhetorem), PG 37, 153, POK 15, 113.

<sup>4</sup> *Epistula* 147 (Ad Asterium), PG 37, 252, POK 15, 191-192.

„A jeślibyście mi dali i starość moją pięknie zamknąć, uczyszając temu Kościołowi biskupa, którego Duch Święty naznaczy, spełnilibyście dobry uczynek”<sup>5</sup>.

Treścią tego listu była troska Grzegorza o właściwy wybór biskupa. W tok tych myśli w sposób ironiczny dołączył także refleksję na temat swojej starości. W takim samym tonie Kapadocczyk podkreślał swą starość w listach posłanych do innych biskupów. Do Amfilochiusza napisał: „Tyś starość moją szczerze pokrzepił”<sup>6</sup>, a do Nektariusza podobnie: „[...] raczysz mnie czcić i, jak dziecię ukochane, ojca w starości pocieszać”<sup>7</sup>. Swą życiową przypadłość raczył też przypomnieć Nemezjuszowi, który był prefektem Kapadocji, prosząc go o opiekę nad sierotami:

„Wiele jest powodów, dlaczego możesz mi życzliwość okazywać: starość, niemoc, wspólność zamięłowań naukowych”<sup>8</sup>.

Tak ujęta prośba sugeruje, że Grzegorz swą starość i niemoc wykorzystywał jako środek wzbudzający litość, szacunek czy też autorytet w celu wyświadczenia mu żądanej pomocy.

W innych listach Grzegorz wręcz nazywa siebie starcem. Z pewną dozą ironii wobec własnej osoby zwraca się do namiestnika Kapadocji, Olimpiusza:

„[...] staliśmy się znowu drugą Kapadocją, gdy dzięki tobie byliśmy pierwszą. O innych nie mówię – ale kto będzie pocieszać starego Grzegorza? Kto moją niemoc zażegna zaszczytami, kto doda czci temu, który dla wielu u ciebie miłosierdzie wyjednywał?”<sup>9</sup>.

Olimpiusz, który złożył swój urząd, był dla Grzegorza autorytetem w rządzeniu i człowiekiem bardzo mu bliskim, pocieszającym go w starości. Jeszcze więcej ironii płynie ze stwierdzenia napisanego przez Grzegorza w liście do Epifaniasza:

„Jeśli oddasz pięknom za nadobne i często to raczysz czynić, to i ze mnie – starca – zrobisz może wojownika, nielepszego wcale od Nestora”<sup>10</sup>.

W innym liście, chcąc pełnić rolę pośrednika w sporze powstałym pomiędzy Sacerdosem, zarządcą klasztoru, a Eudocjuszem, mnichem tego klasztoru, napisał do tego ostatniego:

<sup>5</sup> *Epistula* 120 (Ad Helladium), PG 37, 216, POK 15, 163.

<sup>6</sup> *Epistula* 184 (Ad Amphilochium), PG 37, 301, POK 15, 228.

<sup>7</sup> *Epistula* 185 (Ad Nectarium), PG 37, 304, POK 15, 229.

<sup>8</sup> *Epistula* 199 (Ad Nemesium), PG 37, 325, POK 15, 244.

<sup>9</sup> *Epistula* 154 (Ad Olympium), PG 37, 261, POK 15, 198.

<sup>10</sup> *Epistula* 239 (Ad Epiphanium), PG 37, 381, POK 15, 284.

„[...] przeto zechciej przybyć do mnie, jako starca mnie uczcić, jako ojca uszanować i obrać mnie na pośrednika w sporze z czcigodnym bratem i współprzezbiterem moim Sacerdosem”<sup>11</sup>.

Ton tej wypowiedzi jest daleki od ironii, a raczej zawarty jest w niej autorytet człowieka starego, który ma pomóc w rozwiązaniu zaistniałego konfliktu.

W powyższych fragmentach listów, oprócz ironii wobec własnej osoby, jest obecne ponadto pogodzenie się z faktem osiągnięcia starości jako etapu dojścia do szczytu ludzkiej dojrzałości. Atrybutem starości, którym Grzegorz chętnie się posługuje, jest jego siwizna. Pisze tak do Olimpiusza:

„I przy siwiznie człowiek się uczy i nie zawsze, jak widać, na mądrości sędziwego wieku polegać można. Ja, chociażem najlepiej ze wszystkich znał zamysły i bezbożność apolinarystów i widziałem ich niezdolne zuchwalstwo, sądziłem, że cierpliwością ich ugłaskam i nieco zmiękczyć”<sup>12</sup>.

Z jednej strony autor tych słów podkreśla związek starości i mądrości, z drugiej jednak strony jest świadomy, że został pokonany przez przewrotność i zuchwalstwo apolinarystów<sup>13</sup>. Jego cierpliwość, będąca też owocem osiągnięcia mądrości w wieku starym, nie pomogła.

Siwizna Grzegorza staje się w jego listach także argumentem w prośbach o wstawiennictwo. Prokopiusz, przyjaciel Kapadoccyka, w jednym z listów otrzymał następującą prośbę w sprawie diakona Eugeniusza:

„[...] na moją siwizną, którą, jak wiem, wielu ludzi bogobojnych poważa, okazać tę łaskę, błagam, i mnie i całemu duchowieństwu”<sup>14</sup>.

Również z tych słów płynie pewność Grzegorza, odnosząca się do powagi siwizny jako oznaki starości. W innych listach prosi nawet o uczczenie swej siwizny w tych ich stwierdzeniach, które dotyczą błagalnych prośb kierowanych do adresatów. Autorytatywny wręcz nakaz otrzymał wymieniony już Olimpiusz w formule „Uczcij mą siwiznę”<sup>15</sup> lub też „Uczcij też moją siwiznę”<sup>16</sup> w listach o charakterze wstawienniczym<sup>17</sup>. Natomiast w duchowym uniesieniu Grzegorz wymienia swą siwiznę w liście do Tekli, siostry Sacerdosa:

<sup>11</sup> *Epistula* 216 (Ad Eudocium), PG 37, 353, POK 15, 263.

<sup>12</sup> *Epistula* 125 (Ad Olympium), PG 37, 217, POK 15, 166.

<sup>13</sup> O doktrynie Apolinarego zob. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea und die origenische Tradition*, ZNW 76 (1985) 270-283.

<sup>14</sup> *Epistula* 129 (Ad Procopium), PG 37, 224, POK 15, 171.

<sup>15</sup> *Epistula* 142 (Ad Olympium), PG 37, 244, POK 15, 186.

<sup>16</sup> *Epistula* 141 (Ad Olympium), PG 37, 241, POK 15, 185.

<sup>17</sup> Problematykę zawartą w listach wstawienniczych opracował N. Widok, *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 187-207.



„[...] moźół mój nie poszedł na marne i że więcej u ciebie znacę, niż inni, [...] – a to może i tym siwym włosom moim i moźółom dla Boga podjętym się należy”<sup>18</sup>.

Autor tej wypowiedzi podkreśla swój wkład w budowanie tamtejszej wspólnoty kościelnej, m.in. także poprzez godzenie zwaśnionych stron. Cieszy się z pozytywnego obrotu sprawy, co składa w hołdzie swej mądrości i swym siwym włosom.

W niektórych wypowiedziach siwizna staje się odniesieniem niezwykle autorytarnym, zwłaszcza wówczas, gdy Grzegorz nie jest zadowolony z przebiegu danych spraw. Taki charakter mają słowa napisane do Eustochiusza, sofisty:

„[...] i zaniechajcie słówek i przymówek, jeśli nie dla czego innego, to z czci dla mojej siwizny albo ze znużenia się w tej hańbie”<sup>19</sup>.

W jeszcze bardziej surowym tonie zwrócił się do Adelfiusza, młodzieńca, który miał czynić postępy duchowe:

„Nie wiem, co się z tobą stało! Co za zamroczenie w twej duszy! Dlaczego hańbisz swój ród? Hańbisz i mój siwy włos i nadzieje, którem na tobie budował”<sup>20</sup>.

Te wypowiedzi są dalekie od ironii, natomiast płynię z nich powaga i dostojeństwo dla wieku Grzegorza i jego życiowych doświadczeń.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że Grzegorz przyjął do świadomości okres życia, w który wkroczył, że minęły lata młodości, jednak w przekonaniu, że starość cieszy się także różnymi względami <sup>21</sup>.

**2. Obecność choroby.** Całkiem inaczej jednak dzisiejszy czytelnik przyjmuje zwierzenia Kapadoccyka odnoszące się do choroby i niemocy cielesnej, która go nękała. W nich obecna jest nostalgia za coraz bardziej traconym zdrowiem i tężyzną życia. Po śmierci Bazylego pisze list do jego brata, Grzegorza z Nyssy, niosąc mu słowa pocieszenia. Początek listu jest zwróceniem uwagi na siebie i swój stan zdrowia:

„I to jeszcze spotkało mój utrapiony żywot, żem usłyszał o śmierci Bazylego, o odlocie tej świętej duszy! [...] A ja obok innych rzeczy i tego zostałem pozbawiony wskutek ciągle jeszcze ciężkiej i bardzo niebezpiecznej choroby, bym mógł ucałować jego święte popioły i być przy tobie”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Epistula* 223 (Ad Theclam), PG 37, 368, POK 15, 272.

<sup>19</sup> *Epistula* 191 (Ad Eustochium), PG 37, 313, POK 15, 236.

<sup>20</sup> *Epistula* 206 (Ad Adelphium), PG 37, 341, POK 15, 254.

<sup>21</sup> Por. Camellini, *Gregorio Nazianzeno*, s. 384-386.

<sup>22</sup> *Epistula* 76 (Ad Gregorium Nyssenum), PG 37, 140, POK 15, 104.

Relacja dotycząca choroby przedstawia się dosyć poważnie, ponieważ Grzegorz cierpiał na nią już od pewnego czasu, i to chorobę ciężką i bardzo niebezpieczną: nie określa jej bliżej, ani nie nazywa. Niestety, nie pozwoliła mu ona na wzięcie udziału w pogrzebie swego najlepszego przyjaciela. Musiała to być bardzo poważna choroba, skoro śmierć jedyne go przyjaciela nie okazała się silniejsza, by pokonać trudy podróży.

Bazyli zmarł przed podjęciem przez Grzegorza urzędu biskupiego w Konstantynopolu. Zatem po pewnym czasie musiał poczuć się zdecydowanie lepiej, skoro zdecydował się na przyjęcie posługi pasterskiej w stolicy. Nie miał tam łatwego życia, o czym zaświadcza w liście pisanym w czasie tej posługi do Gigantiusza, dodając uwagę o stanie zdrowia: „Liche zdrowie i czas zimowy wstrzymują mą ochotę”<sup>23</sup>. List ten jest dowodem tego, że Grzegorz także w Konstantynopolu cierpiał duchowo i cieleśnie. Również zaraz po zakończeniu pełnienia tam pasterskiej działalności, a trwającej bardzo krótko, bo zaledwie 2 lata, znowu pisze o pogorszeniu się zdrowia do Filargiusza, który też jest chory:

„Że nie możemy zobaczyć się z sobą, ta sama bieda i mnie i tobie przeszkadza. Tobie ciało jak dokucza tak dokucza, żeby więcej nie powiedzieć: a ze mną – wiedz – jest bardzo lichy”<sup>24</sup>.

W tym samym czasie inny adresat, Prokopiusz, dowiaduje się o złym stanie zdrowia Grzegorza, który mu napisał:

„Powodzi mi się znośniej niż straceńcom, ale gorzej niż tym, o których Bóg pamięta. Bo i choroba dokucza jeszcze, raczej porządnie doskwiera – a przyjaciele nie przestają dręczyć i wedle sił szkodzić”<sup>25</sup>.

Te wzmianki o stanie zdrowia Grzegorz utrwalił, jak już wspomniano, po przyjeździe z Konstantynopola do Kapadocji.

Wprawdzie rozpoczął się dla niego okres spokojnej starości, jak można by sądzić, tymczasem choroba go nie opuszczała. Pogorszenie się zdrowia z całą pewnością mogło być następstwem odejścia ze stolicy, któremu towarzyszyły przykre chwile. Do swego następcy na urzędzie biskupim, Nektariusza, tak o nich wspomina: „Mnie zaś wymiotło, wyrzuciło jak śmiecie, plewy, jak męty morskie”<sup>26</sup>. Te słowa świadczą o rozczarowaniu przeszłymi faktami, a więc też o psychicznym przygnębieniu, czego choroba była oczywistą konsekwencją. Jednak po krótkim czasie nastąpiła poprawa stanu zdrowia, o czym informuje tego samego adresata, Nektariusza: „[...] z łaski Bożej wylizałem się z choroby niezgorzej”<sup>27</sup>. Radość z powrotu do zdrowia nie trwała jednak długo, gdyż w następnym roku (382) znowu skarży się na jego pogorszenie w listach

<sup>23</sup> *Epistula* 100 (Ad Gigantium), PG 37, 173, POK 15, 128.

<sup>24</sup> *Epistula* 87 (Ad Philargium), PG 37, 160, POK 15, 119.

<sup>25</sup> *Epistula* 90 (Ad Procopium), PG 37, 164, POK 15, 122.

<sup>26</sup> *Epistula* 88 (Ad Nectarium), PG 37, 161, POK 15, 120.

<sup>27</sup> *Epistula* 91 (Ad Nectarium), PG 37, 165, POK 15, 122.

wstawienniczych słanych do Olimpiusza: „Czas lotny, bój groźny – a choroba ciąży i niemal mnie ubezwładnia!”<sup>28</sup>, ciesząc się jego protektorem, jak to wyznaje w następnym liście: „[...] skoroś przecież raz myśl powziął pocieszać mą schorzałą sędziwość takimi zaszczytami”<sup>29</sup>. W podobnym tonie śle listy do Teodora, biskupa Tyany, zapraszając go do siebie: „Winienes mi, jako choremu troskę, bo jednym z przykazań jest nawiedzanie chorych”<sup>30</sup>, a gdy sam został zaproszony przez Teodora, odpowiada:

„Ale że powietrze jest jeszcze ostre, a choroba nie popuściła – zaklinam, bądź trochę cierpliwy, proś o moje zdrowie”<sup>31</sup>.

Ten drugi atak choroby, o której tak często wspominał w powyższych listach, był powodem zaniechania krótko trwających obowiązków duszpasterskich w Nazjanzie. Musiała to być poważna utrata zdrowia, skoro Grzegorz nie tylko nie był w stanie podjąć tych obowiązków, ale także nawet odwiedzić swego przyjaciela Prokopiusza, do którego tak pisał:

„Gdyby się ciało ze mną źle nie obchodziło i gdybym nie miał ponurych widoków co do życia samego – to jako coś pierwszego i największego uzyskałbym zobaczenie się z tobą i pobyt u ciebie, [...]. Ponieważ jednak leżę całkowicie spętany niemocą i mimo woli stratny jestem – czynię, co mi pozostaje: zachodzę do ciebie listownie”<sup>32</sup>.

Słowa tego listu dowodzą, że kondycja zdrowotna Grzegorza była niezwykle słaba, nie pozwalająca mu na wykonywanie służebnych czynności, ani też na utrzymywanie przyjacielskich kontaktów w formie wzajemnych odwiedzin. Kapadocczyk mimo braku takich możliwości szuka innego kontaktu, mianowicie listowego. Stan zdrowia nie pozwolił mu też uczestniczyć w synodzie, jak wynika z listu pisanego do tegoż samego przyjaciela, który ponadto przeczytał w nim kolejną relację o stanie jego zdrowia:

„Teraz zaś nadto ciężka choroba oręduje memu postanowieniu, bo prawie co chwila ostatnie tchnienie wydaję i czuję się do niczego”<sup>33</sup>.

Zły stan zdrowia stał się dla Grzegorza wybawieniem od wyjazdu na synod, co można wnioskować z pierwszego zdania tego samego listu:

„Jestem, żeby prawdę napisać, tak usposobiony, że unikam wszelkich zebrań biskupów, ponieważ nie widziałem żadnego soboru z pomyślnym końcem”<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> *Epistula* 105 (Ad Olympium), PG 37, 205, POK 15, 154.

<sup>29</sup> *Epistula* 106 (Ad Olympium), PG 37, 205, POK 15, 155.

<sup>30</sup> *Epistula* 122 (Ad Theodorum), PG 37, 216, POK 15, 164.

<sup>31</sup> *Epistula* 123 (Ad Theodorum), PG 37, 217, POK 15, 165.

<sup>32</sup> *Epistula* 129 (Ad Procopium), PG 37, 224, POK 15, 170-171.

<sup>33</sup> *Epistula* 130 (Ad Procopium), PG 37, 225, POK 15, 172.

<sup>34</sup> Tamże.

Z tych słów tchnie niechęć Grzegorza do tego typu zbiorowych zjazdów zwierzchników kościelnych, z powodu doznanych wcześniej utrapień z ich strony. O niemożliwości przyjazdu na synod Grzegorz napisał także Olimpiuszowi, namiestnikowi Kapadocji, skarżąc się na zły stan zdrowia:

„To jest dla mnie od samej choroby cięższe, że się nie wierzy choremu, lecz nakazuje mi tak długą podróż, [...], mam w tobie wiarygodnego świadka mojej choroby”<sup>35</sup>.

Te słowa, napisane do urzędnika państwowego, mają zatem uwiarygodnić uczestnikom synodu jego nieobecność na nim.

Nazjanzeńczyk nie podaje jednak rodzajów choroby, na które zapadał, ani też nie wymienia imion lekarzy, którzy dbali o jego zdrowie, natomiast w swych listach oświadcza swoim adresatom o pobycie w zdrojowej miejscowości – Ksanksarydzie. Olimpiusz otrzymał list, w którym dowiaduje się o tym fakcie w następujących słowach:

„Skoro jednak niemoc zapędziła mnie zbyt daleko, bo trzeba było za radą lekarzy korzystać z cieplic Ksanksarydy – wyręczam się listem”<sup>36</sup>.

Ten tekst jest dowodem na to, że zdrowie było dla Kapadocczyka cenne, skoro był gotów pojechać w odpowiednie miejsce dla podratowania kondycji cielesnej. Kolejny list, słany do Olimpiusza, zawiera informację o przypadkowym jego przyjeździe w okolice przebywania Grzegorza, który bardzo pragnie spotkać się z namiestnikiem. Z tego też powodu biskup Kapadocji przyspiesza swą kurację, aby to osiągnąć, co po pewnym czasie tak relacjonuje:

„Zaniesiono mnie do klasztoru, bym doznał jakiejś ulgi przez kąpiele: potem spodziewałem się spotkania z tobą i już niby w dłoni miałem to szczęście [...] – gdy z nagłą odepchnęła mnie choroba, z obecnymi i grozącymi udurkami”<sup>37</sup>.

Treść tego listu jest jednak dowodem na to, że choroba Kapadocczyka musiała być niezwykle poważna, skoro pobyt w miejscowości zdrojowej nie przyniósł szybkiego powrotu do zdrowia.

Teodor, towarzysz Grzegorza z czasów jego działalności w Konstantynopolu, wśród wielu informacji zawartych w otrzymanym liście mógł także przeczytać o decyzji podjęcia na nowo obowiązków pasterskich w Nazjanzie:

„Nie usunąłem się od Kościoła w Nazjanzie ani jakobym Bogiem pogardzał albo z góry patrzył na małą owczarnię, [...] złamany jestem chorobą i nie czuję się na siłach do takich trosk. [...] Oddaję to podłe ciało Kościołowi, póki sił; sądzę, że lepiej jest raczej coś wycierpieć na ciele, niż zgorszyć się na duszy”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Epistula* 131 (Ad Olympium), PG 37, 225, POK 15, 173.

<sup>36</sup> *Epistula* 125 (Ad Olympium), PG 37, 220, POK 15, 166.

<sup>37</sup> *Epistula* 126 (Ad Olympium), PG 37, 221, POK 15, 168.

<sup>38</sup> *Epistula* 139 (Ad Theodorum), PG 37, 236, POK 15, 181.

Ta wypowiedź świadczy o wielkim zaangażowaniu Grzegorza w bieżące sprawy Kościoła. Jest tym samym wielkodusznym świadectwem jego pasterskiego powołania, gdyż mimo choroby i braku sił dobrowolnie oddaje się na służbę dla lokalnej wspólnoty. Po przyjęciu tej posługi wnet jednak dochodzi do jego interwencji u Olimpiusza, ponieważ ten zagroził mieszkańcom Nazjanzu, którzy wywołali zamieszki z powodu zmian w samorządzie miejskim. Wówczas Grzegorz odważył się napisać:

„Znowu pora na miłosierdzie – znowum na tyle zuchwały, by pismu powierzyć błagalną prośbę w tak ważnej sprawie. Ośmiela mnie choroba moja, która nie pozwala mi nawet wyjść”<sup>39</sup>.

Choroba, na którą ciągle jeszcze cierpi biskup, ma w tym wydarzeniu charakter instrumentalny i wspomagający w załatwieniu u namiestnika istotnej sprawy dla obywateli Nazjanzu. Ten sam monit Grzegorz umieścił w następnym liście, gdzie ponownie pisze, iż „proszący [jest] w ogromnych opałach – ale choroba jest nieugięta”<sup>40</sup>.

Punktem zwrotnym w misji pełnionej w Nazjanzie była, niestety, znowu choroba. O jej destruktywnym działaniu zwierza się Teodorowi, metropolicie Kapadocji Drugiej, do której Nazjanz należał. W liście pisanym do niego kilkakrotnie informuje go o stanie zdrowia, prosząc o zwolnienie z pełnionej funkcji. Pelen goryczy z powodu nie najlepszej kondycji tamtejszej wspólnoty zwraca się do swego zwierzchnika:

„Na kogo przejdzie ciężar Kościoła, który tak źle się ma, tak jest rozprzężony? Świadczę wobec Boga i wybranych aniołów, że owczarnia Pańska niesprawiedliwość cierpi, wskutek mego zamierania jest bez pasterza, bez nadzoru. Mnie bowiem choroba dzierży, zbyt szybko oderwała mnie od spraw Kościoła”<sup>41</sup>.

W tych słowach Grzegorz kieruje się troską o Kościół. Jest gotów dalej służyć owczarni Chrystusa, jednak coraz bardziej jest świadomy tego, że brakuje mu sił. Swą bezsilność wyznaje w dalszym ciągu listu, skarżąc się na obecność apolinarystów zagrażających stabilności lokalnego Kościoła. W związku z tym kieruje do Teodora prośbę, która jest wręcz zaleceniem:

„Zatroszcz się o swój Kościół, jakim chcesz sposobem, i nie patrz obojętnie na jego niezasłużenie smutny stan. [...] Powstrzymać te napaści – to nie na mój wiek i chorobę, lecz na twoją przytomność umysłu i twoje siły. [...] Kościół potrzebuje biskupa, by nie ucierpieć z powodu mojej choroby”<sup>42</sup>.

Również ta wypowiedź jest wołaniem schorowanego Grzegorza o podjęcie odpowiedzialnych decyzji odnośnie do losu kościelnej wspólnoty w Nazjanzie.

<sup>39</sup> *Epistula* 141 (Ad Olympium), PG 37, 240, POK 15, 183.

<sup>40</sup> *Epistula* 142 (Ad Olympium), PG 37, 244, POK 15, 186.

<sup>41</sup> *Epistula* 152 (Ad Theodorum), PG 37, 257, POK 15, 196.

<sup>42</sup> Tamże, POK 15, 196-197.

Ta chorobą powodowana rezygnacja z pełnionych obowiązków z pewnością przysparzała biskupowi dodatkowych cierpień duchowych. Po pewnym czasie jednak stan zdrowia Grzegorza poprawił się, skoro w liście do Amfilochiusza, biskupa Ikonium, wyznał:

„Ledwie wytnął po udrękach choroby, spieszę do ciebie, przyczyno mego wyleczenia. Bo język kapłana, wyznający Panu, dźwiga chorujących”<sup>43</sup>.

Obok informacji o poprawie zdrowia Grzegorz dał także piękne świadectwo o mocy modlitwy wstawienniczej współbrata w kapłaństwie.

Gdy Kapadocczyk został odciążony od dobrowolnego obowiązku pełnienia posługi pasterskiej w Nazjanzie, którą zdecydował się zakończyć z powodu przeciągającej się choroby, przeniósł się z powrotem do prywatnych posiadłości. W listach, które stamtąd adresował, dalej skarżył się na ataki choroby, ujmując ją jednak częstokroć w kontekście ironii w odniesieniu do własnej osoby. Pierwsze zdanie listu do Eudoksjusza jest na to dowodem:

„Żalisz się, że nie piszę, a sam nie należysz – myślę – do piszących dużo, chyba że wskutek choroby od rzeczy plotę i pamięć straciłem doznanych dobrodziejstw”<sup>44</sup>.

Podobny ton można zaobserwować w listach do Prokopiusza, prefekta Konstantynopola. W pierwszym z nich Grzegorz usprawiedliwia swą nieobecność na weselu Olimpiady:

„Tylko nie sposób było, mniemam, czując się tak tragicznie, wystąpić radośnie, a przy tym wcale niewczesny to i nieweselny widok: dwa kulasy obnoszone i wyśmiewane wśród płasających!”<sup>45</sup>.

Ten weselny żart zdradza przy okazji, że Grzegorz cierpiał na chorobę nóg, prawdopodobnie podagrę. Również w drugim liście adresat mógł zauważyć ironiczny nastrój Kapadoczyka względem siebie:

„Słodki ciężar zrzucasz, dobrze robisz, A jam gnuśny, jak może sam powiesz. Żeby prawdę powiedzieć, chory, a nie gnuśny”<sup>46</sup>.

Grzegorz, nowy namiestnik Kapadocji, mógł się także przekonać o dowcipnym języku Nazjanzeńczyka:

„Gdybym na tyle był zdrowy, żeby ciało mogło służyć porywom duszy – niktby wcześniej ode mnie nie przybiegł i nie uściskał ciebie, niktby wcześniej nie złożył życzeń przy objęciu urzędu. Niestety, słońce chmura zamracza, mnie zaś choroba i to zazdrosne cielsko, to więzienie”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> *Epistula* 171 (Ad Amphilochium), PG 37, 280, POK 15, 211.

<sup>44</sup> *Epistula* 187 (Ad Eudoxium), PG 37, 305-308, POK 15, 231.

<sup>45</sup> *Epistula* 193 (Ad Procopium), PG 37, 316, POK 15, 238.

<sup>46</sup> *Epistula* 194 (Ad Procopium), PG 37, 317, POK 15, 239.

<sup>47</sup> *Epistula* 195 (Ad Gregorium praesidem), PG 37, 320, POK 15, 240.



Ten cytat pokazuje, jak w bieżące sprawy życia społecznego Grzegorz podpiął myśl o stanie zdrowia, przekonując adresata, że ono wszystkiemu winne. Tę samą argumentację zastosował w liście do prefekta Kapadocji, Nemezjusza:

„Tęsknię zobaczyć się z tobą, ale przeszkadza mi choroba i nie mogę dosięgnąć tego szczęścia”<sup>48</sup>.

A kiedy Nemezjusz ustępował z urzędu, Grzegorz wysłał pożegnalny list, pisząc o pragnieniu spotkania się z nim, przy czym dodał że „nie tak łatwo, gdy zdrowie jest w takim stanie, w jakim jest”<sup>49</sup>.

Obecność ironii i żartu – jak to widoczne jest w powyższych cytatach z korespondencji Grzegorza – świadczą raczej o spokojnym przebiegu choroby. Gdy natomiast jej ataki przynosiły więcej bólu, znika w innych jego listach ironia, a pojawia się chłodna relacja o stanie zdrowia, którego brak jest powodem rozmaitych wyjaśnień. Do Grzegorza z Nyssy pisze:

„Powstrzymał mnie zjazd, który obchodzicie tam na cześć świętych męczenników, bo i niezdolny byłem uczestniczyć w nim z powodu choroby”<sup>50</sup>.

Do Adelfiusza, młodzieńca z szlacheckiego rodu, w ten sam sposób tłumaczy niemożliwość przybycia do miejscowości jego zamieszkania:

„Dlatego nie odmów wiary memu usprawiedliwieniu, że zajęcia i choroba tchawicy przeszkodziły mi przybyć do Nauiloi”<sup>51</sup>.

Tym razem Kapadocczyk wymienił rodzaj choroby, jaka była powodem pozostania w domu, a mianowicie choroba płuc. Dalsza treść listu nie podaje, czy było to czasowe niedomaganie czy też chroniczne cierpienie, będące częstym przedmiotem jego korespondencyjnych relacji. Zatem obok choroby nóg, prawdopodobnie podagry, o czym była mowa wyżej, Grzegorz cierpiał również na chorobę płuc.

Listy z ostatnich lat życia Grzegorza często zawierają stwierdzenia dotyczące zamiaru odwiedzin swoich znajomych. List do Jakuba, namiestnika Kapadocji, w którym poleca mu Symplicję, wdowę po Alipiuszu, a właściwie jej prawne sprawy, rozpoczyna się następująco:

„Gdybym był na tyle zdrów, by sprostać trudom, sambym do was przybył: nasyciłbym tęsknotę zobaczenia się z wami i pogadałbym o tym, co mi na sercu leży”<sup>52</sup>.

Wprawdzie list ma charakter wstawienniczy, jego autor odsłania także swoje duchowe oblicze: pisze o tęsknocie zobaczenia się i pragnieniu otwarcia

<sup>48</sup> *Epistula* 199 (Ad Nemesium), PG 37, 325, POK 15, 245.

<sup>49</sup> *Epistula* 200 (Ad Nemesium), PG 37, 328, POK 15, 246.

<sup>50</sup> *Epistula* 197 (Ad Gregorium Nyssenum), PG 37, 321, POK 15, 242.

<sup>51</sup> *Epistula* 205 (Ad Adelphium), PG 37, 340, POK 15, 253.

<sup>52</sup> *Epistula* 207 (Ad Jacobum), PG 37, 344, POK 15, 256.

swego serca. W podobny sposób Kapadocczyk rozpoczął list do mnicha Homofroniusza:

„Wzywasz mnie na zebranie. Chciałbym ci ja tak się czuć zdrowym, by móc i z własnej pobudki bawić wśród was, zobaczyć wasz święty dom, schronisko Chrystusowe, korzeń świętych rozgałęzień”<sup>53</sup>.

Inicjatywa spotkania wychodzi od autora listu, który zdaje sobie sprawę z tego, że nie zobaczy tego, co piękne u adresata, tj. świętego domu, będącego wręcz „schroniskiem Chrystusowym” – jak napisał. Również Tekla, siostra prezbitera Sacerdosa, także w pierwszym zdaniu otrzymanego listu przeczytała o zamiarze przybycia Grzegorza, który tak się do niej zwrócił:

„Wybierałem się i osobiście do twojej pobożności, chociaż ciało moje słabowało, zarazem by cię odwiedzić i pochwalić za siłę ducha, na którą zdobywałeś się wobec śmierci błogosławionego brata twego”<sup>54</sup>.

Przyczyną przyjazdu miało zatem być okazanie współczucia z powodu śmierci brata Tekli. Ta wypowiedź odsłania ponadto duchową więź, jaka łączyła Grzegorza z Sacerdosem i Teklą. I w tym przypadku choroba stała się przeszkodą w realizacji jego międzyludzkich zobowiązań. Spotkanie z serdecznym przyjacielem Euzebiuszem również nie doszło do skutku: „Kilka razy wybierałem się, kilka razy zawałęm się – w końcu uległem chorobie”<sup>55</sup>.

W ostatnich listach pisanych przez Grzegorza, obok wzmianek o chorobie, można spotkać również myśli nawiązujące do relacji przyjacielskich, ponieważ wśród adresatów było wielu oddanych mu przyjaciół. Z pewnością należał do nich Kastor, urzędnik z Konstantynopola, do którego pisał:

„[...] obczyzna jest łaskawsza. Ta bowiem dała mi korzystać z twojej przyjaźni [...]. A płata mi to choroba, która trzyma mnie w pętach i czyni do wszystkiego nieruchawym czy raczej – mówiąc ściśle – nieruchomym”<sup>56</sup>.

Jest to fragment listu wstawienniczego, z którego czytelnik dowiaduje się o przyjaźni z Kastorem oraz o przewlekłej chorobie. O niej dowiedział się także dostojnik wojskowy Ellebichus, który w otrzymanym liście przeczytał:

„Jaką stratę ponoszę z powodu choroby! Należałoby pobiec do ciebie, uściśnąć, przypomnieć ci dawną przyjaźń i zażyłość. Niestety, nie tak dobrze jest z ciałem moim”<sup>57</sup>.

Grzegorz odwołuje się znowu do przyjaźni, łączącej go z adresatem, nadmieniając o chorobie, która stoi na przeszkodzie spotkania się w Konstantynopolu.

<sup>53</sup> *Epistula* 221 (Ad Homophronium), PG 37, 361, POK 15, 268.

<sup>54</sup> *Epistula* 222 (Ad Theclam), PG 37, 361, POK 15, 269.

<sup>55</sup> *Epistula* 231 (Ad Eusebium), PG 37, 373, POK 15, 277.

<sup>56</sup> *Epistula* 210 (Ad Castorem), PG 37, 348, POK 15, 258.

<sup>57</sup> *Epistula* 225 (Ad Ellebichum), PG 37, 369, POK 15, 273.

Z powodu stanu zdrowia było bowiem rzeczą niemożliwą wybrać się w tak daleką podróż. Bywało też jednak, że Nazjanzeńczyk czuł się lepiej, o czym donosił Ursusowi, pisząc:

„Miło pozdrawiać przyjaciół – a przez przyjaciół tym milej. Jednym z nich to najdroższy syn mój Anyzjusz, który przyniesie wam radosną nowinę o moim zdrowiu – jeśli można zdrowiem nazwać nieznaczny wzrost ku lepszemu”<sup>58</sup>.

Można się wczuć w stan ducha Grzegorza i podzielać radość, jaką przeżywa, gdy w czasie chronicznego stanu chorobowego pojawiła się poprawa zdrowia, co nazwał „radosną nowiną”.

**3. Szukanie ukojenia.** Bardzo często spotykanym w korespondencji Grzegorza z Nazjanzu stanem ducha jest dążność do duchowego wyciszenia. Niezwykle znamienne są słowa, skierowane do Nektariusza, arcybiskupa Konstantynopola, po powrocie w rodzinne strony, gdy na własną prośbę zrezygnował ze służby pasterskiej w stolicy. Początek listu jest następujący:

„Co do mnie, to powodzi mi się jako tako: siedzę z dala od wojny i kłopotów, chwając nade wszystko bezpieczną nagrodę milczenia”<sup>59</sup>.

Treść tej wypowiedzi zdradza radość Kapadocczyka, jaka pojawiła się w jego życiu po oderwaniu się od nie milej atmosfery ostatnich miesięcy pobytu w Konstantynopolu. To, co tam miało miejsce, Grzegorz nazwał „wojną i kłopotami”, tymczasem sytuacja przez niego opisywana jest dla niego „nagrodą milczenia”. W tym wyrażeniu obecne są dwie korzyści: owoc jego decyzji o rezygnacji stanowi dla niego nagrodę, a milczenie, którym się szczyci, jest dla niego przeciwnym uczuciem wobec wspomnianych kłopotów.

Nie tylko najważniejszy dostojnik kościelny w stolicy dowiedział się o kondycji duchowej Grzegorza po rezygnacji, ale także inni jego bliscy z tego miasta. Sofroniusz, prefekt Konstantynopola, miał sposobność osobistego przekonania się o tym z listu, który otrzymał:

„Ma coś dodatniego moje usunięcie się: beztróskę, spokój, ale nie tyle, co ujemnego, bo odcina mnie od waszej przyjaźni i współzycia z wami”<sup>60</sup>.

Również w tej wypowiedzi zawierają się dwa przeciwstawne odczucia: z jednej strony beztróskość i spokój, które nastąpiły po okresie pasterskiej troski i kościelnej wrzawy podczas synodu, a z drugiej – odizolowanie od przyjacielskich relacji, będących ważną częścią jego codziennego życia. O innej sytuacji życiowej Grzegorza po rezygnacji został poinformowany kolejny jego przyjaciel, Amazoniusz:

<sup>58</sup> *Epistula* 227 (Ad Ursum), PG 37, 369, POK 15, 274.

<sup>59</sup> *Epistula* 91 (Ad Nectarium), PG 37, 165, POK 15, 122.

<sup>60</sup> *Epistula* 93 (Ad Sophronium), PG 37, 168, POK 15, 123.

„Jeśli by któryś z naszych wspólnych przyjaciół – a tych jest, myślę, dużo – ciebie zapytał: Gdzie jest teraz Grzegorz? co porabia? – opowiedz śmiało, że filozofuje w spokoju”<sup>61</sup>.

Ten fragment listu przywołuje znowu relacje przyjaźni, które Grzegorz w Konstantynopolu pielęgnował, a przede wszystkim podkreśla spokój, jakiego doznaje w Kapadocji. Natomiast w liście do prezbitera Leontiusza chwali nawet swą chorobę, którą odbiera jako powód nastania nowego okresu w swoim życiu: Oto słowa kapadockiego pasterza:

„O błogosławiona choroba, błogosławiona napaść wrogów, przez którą uwolniłem się od ognia sodomskiego i rozprzężenia wśród biskupów!”<sup>62</sup>

Również ta wypowiedź nawiązuje do przykrych wydarzeń, jakie Grzegorz przeżył podczas krótkiego pobytu w stolicy. Dla uwolnienia się od nich z pomocą przyszła mu choroba, którą w tym liście akurat chwali.

Natomiast Kledoniusz, prezbyter z Ikonium, zarządzający Kościołem w Nazjanzie, stał się adresatem kilku bardzo krótkich listów, w których za każdym razem Grzegorz porusza fakt swego milczenia:

„Pytasz, do czego zmierza moje milczenie. Szuka miary mówienia i cichości. [...] Ponadto i serce uśmierza – nierozgadane, w sobie skupione”<sup>63</sup>.

W Konstantynopolu Grzegorz z powodu duszpasterskiego zaangażowania był zmuszony do częstego przemawiania, prowadzenia dyskusji czy też organizowania życia kościelnego, używając do tego swej mowy. Tymczasem w Kapadocji, całkowicie oderwany od tych obowiązków, pozostawało mu jedynie milczenie. Grzegorz zauważył więc tę zasadniczą różnicę i na co dzień doświadczał tej nowej rzeczywistości. Zauważa bowiem, że milczenie przynosi miarę w mówieniu i cichość, a także skupienie w głębi serca. Swego rodzaju kontynuację stanowi kolejny list: „Milczę, by się nauczyć mówić, co trzeba; ćwiczę się w tłumieniu wzburzeń”<sup>64</sup>. Kapadocczyk odkrywa inne walory owego „przymusowego” milczenia i tym dzieli się z Kledoniuszem. „Choć język milczy, na twe słowa chętnie uszu nadstawię”<sup>65</sup> – to słowa następnego listu do Kledoniusza. Grzegorz przekonuje adresata, że mimo milczenia, należy też umieć słuchać.

Milczenie, które dla Grzegorza jako wytrawnego retora i mówcy było obce w okresie młodości i w wieku dojrzałym, musiało stać się potem niebywałym doświadczeniem, o którym dowiaduje się także Palladiusz:

<sup>61</sup> *Epistula* 94 (Ad Amasonium), PG 37, 168, POK 15, 124.

<sup>62</sup> *Epistula* 95 (Ad Leontium), PG 37, 168-169, POK 15, 125.

<sup>63</sup> *Epistula* 107 (Ad Cledonium), PG 37, 208, POK 15, 156.

<sup>64</sup> *Epistula* 108 (Ad Cledonium), PG 37, 208, POK 15, 156.

<sup>65</sup> *Epistula* 109 (Ad Cledonium), PG 37, 208, POK 15, 156.

„Nowy to sposób pracy nad sobą! Skorom w czasie mówienia nie poskramiał języka, ust zamknięciem nauczyłem się milczeć, urabiając podobne przez podobne”<sup>66</sup>.

Z tych słów jasno wynika, że Grzegorz odkrywa kolejne pokłady chrześcijańskiej duchowości. Całkiem inaczej przeżywany okres życia, w którym dominuje przede wszystkim milczenie, wprowadzające go też na inne tory duchowego doskonalenia, co w liście opisuje jako „nowy sposób pracy nad sobą”. W następnym liście pisanym do Palladiusza Grzegorz relacjonuje o innym aspekcie praktyki milczenia:

„Dla Chrystusa umartwiałem język [...]. Tym dla mnie misterium milczenia: ofiarowałem Mu serce nierozgadane, by mu tak samo ofiarować mowę oczyszczoną”<sup>67</sup>.

Należy zauważyć, że podjęte przez Nazjanzeńczyka milczenie, traktowane jest przez niego jako misterium skierowane ku Chrystusowi. Umiejętność retorycznego przemawiania została przez to misterium oczyszczona i ofiarowana Temu, w którego Imię przemawiał. Bez wątpienia, to osobiste świadectwo Grzegorza jest wejściem na jeszcze wyższy poziom duchowego rozwoju.

Swym duchowym doświadczeniem Grzegorz podzielił się także z Eulaliuszem, późniejszym biskupem Nazjanzu. Napisał do niego krótki list, który warto tu w całości przytoczyć:

„Ty uprawiasz samotność i tak nieumiarkowane posty, ja milczenie. Udzielmy sobie nawzajem duchowych korzyści. Gdy się zejdziemy, wspólnie śpiewać będziemy Bogu, owocując i w wymowne milczenie i w mowę natchnioną”<sup>68</sup>.

Z tego tekstu tchnie nie tylko sztuka retoryki, ale także coraz głębsza dojrzałość duchowa, polegająca na chęci dzielenia się z innymi ludźmi swymi osiągnięciami, czyli – jak to nazwał Kapadocczyk – „duchowymi korzyściami”. Mają one wymowę eschatologiczną, ponieważ staną się kiedyś istotnymi darami przed Bogiem. Grzegorz napisał do Eulaliusza jeszcze trzy listy. Z pierwszego czytelnik dowiaduje się, że jego autor nałożył sobie milczenie, w którym trwał nieugięcie mimo odwiedzin mnichów w Lamidzie:

„Była dla mnie Lamida i miejscem milczenia i ćwiczną filozofii. Jakem ją widział w czasie milczenia, tak pragnę ją zobaczyć teraz, kiedy mówię”<sup>69</sup>.

Można by wnioskować, że w pierwszym etapie pobytu Grzegorza w prywatnych posiadłościach milczenie pojawiło się jako efekt braku kontaktów i obowiązków pasterskich, natomiast po jakimś czasie nastąpiło odkrycie dobroczynnego działania milczenia. Z tego też względu mogło ono następnie stać się narzuconą przez siebie praktyką ascetyczną, tak radykalnie realizowaną, że nawet

<sup>66</sup> *Epistula* 110 (Ad Palladium), PG 37, 208, POK 15, 156.

<sup>67</sup> *Epistula* 119 (Ad Palladium), PG 37, 213, POK 15, 161.

<sup>68</sup> *Epistula* 111 (Ad Eulalium), PG 37, 209, POK 15, 157.

<sup>69</sup> *Epistula* 116 (Ad Eulalium), PG 37, 212-213, POK 15, 160.

odwiedziny w klasztorze nie złamały jego postanowienia. W kolejnym liście Grzegorz ujawnia, podobnie jak Palladiuszowi, swoje odniesienia do Chrystusa:

„Zdarzyło mi się coś dziwnego: przy tobie milczałem, za nieobecny tęsknię, chcąc się słowem podzielić i słowo odebrać”<sup>70</sup>.

Z tego sformułowania wynika, że milczenie pociąga za sobą tęsknotę za Bogiem, która powoduje pragnienie, by z Nim zacząć rozmawiać. Jest to inny znowu aspekt zbawiennej izolacji Grzegorza od świata, także tego kościelnego. Wreszcie Eulaliusz poznał jeszcze inne, bardziej zaskakujące stwierdzenie Kapadoccyzka:

„«Milczałem» bowiem, mówi Pismo, ale czy zawsze milczeć mam? Milczałem dla siebie, a mówię dla drugich”<sup>71</sup>.

To rozróżnienie pomiędzy sobą a drugimi jest również bardzo istotne w relacjach międzyludzkich.

Ta jednak duchowa wartość, którą Nazjanzeńczyk posiadał dzięki oderwaniu się od zgiełku światowego, rozumiana przez kilka bliskich mu osób z grona kościelnego, nie była zaakceptowana w ogóle przez Keleuzjusza, urzędnika miejskiego w Nazjanzie, do którego Grzegorz napisał:

„Przyjąłem cię w milczeniu, byś poznał także mowę milczenia, piórem się wypowiadającą”<sup>72</sup>.

Biskup chciał widocznie podzielić się duchową umiejętnością, aby także jego rozmówca doznał głębszych wzruszeń. Urzędnik jednak nie przekonał się do tej metody porozumiewania się zaprezentowanej przez Grzegorza, który w kolejnym liście posłanym do niego pisał:

„Nie sądz mnie, że milczę, bo ja ciebie nie sądzę, że gadasz. Jeśli zaś mnie sądzisz, to bój się mego języka”<sup>73</sup>.

Ta wypowiedź podkreśla pełną świadomość Kapadoccyzka co do swoich umiejętności – zarówno sztuki przemawiania, jak i milczenia. Adresat listu mógł nie znać ciętego języka Grzegorza, o czym przekonał się z następnego listu:

„Skoro mi zarzucasz milczenie i nieogładę, [...] może mi się uda oduczyć cię bredzenia. [...], a jeśli moje zaniemówienie uznasz za lepsze od swojego rozjęzyczenia – przestań bluźnić mojemu milczeniu”<sup>74</sup>.

Praktyka milczenia stała się dla Grzegorza jedną z postaw jego życia prowadzonego w samotności, z czego był bardzo zadowolony. Czasami unikał spotkań, zwłaszcza zebrań biskupów. Na takie właśnie zapraszał go sam

<sup>70</sup> *Epistula* 117 (Ad Eulalium), PG 37, 213, POK 15, 161.

<sup>71</sup> *Epistula* 118 (Ad Eulalium), PG 37, 213, POK 15, 161.

<sup>72</sup> *Epistula* 112 (Ad Celeusium), PG 37, 209, POK 15, 157.

<sup>73</sup> *Epistula* 113 (Ad Celeusium), PG 37, 209, POK 15, 158.

<sup>74</sup> *Epistula* 114 (Ad Celeusium), PG 37, 209-212, POK 15, 158-159.



cesarz Teodozjusz, który poprzez Prokopiusza przekazywał jego wolę. W odpowiedzi Grzegorz napisał:

„Dlatego cofnąłem się w swe wnętrze i za jedyną ostoję duszy uznałem – spokój”<sup>75</sup>.

Słowa te świadczą o docenieniu duchowej sfery człowieka, która może stać się nawet „ostoją”, jak ją uznał biskup kapadocki. Wnętrze człowieka i spokój przeważały w decyzji wyjazdu na synod. Również Olimpiusz, namiestnik Kapadocji, zapraszał Grzegorza na ten sam synod. Odpowiedź jego była jednoznaczna: „Bezkłopotliwy spokój jest wszak cenniejszy od blasku wśród kłopotów”<sup>76</sup>. W podobnym duchu Grzegorz pisał do Tymoteusza, bliżej nieznanego chrześcijanina:

„Ustałem przed zawiścią, filozofuję w spokoju dla Boga, skupiam się modlitewnie w sobie – ze zgiełku i wrzawy się wyrwałem”<sup>77</sup>.

W tych słowach biskup streścił swoje codzienne zajęcia, w których przeważa rozmyślanie o Bogu i skupienie modlitewne<sup>78</sup>.

**4. Bliskość śmierci.** Wyżej wspomniane rozmyślanie o Bogu należy w refleksjach Grzegorza traktować jako chęć spotkania się z Nim, najpierw w kontemplacji, a potem „twarzą w twarz”. Jego myśli o śmierci były następstwem przykrych doświadczeń w Konstantynopolu, o czym jawnie pisze w swoich listach. Filagriusz, przyjaciel Grzegorza, nie mógł zrozumieć jego lekkomyślnej decyzji pozostawienia pasterskiego obowiązku. List, który otrzymał, wyjaśnia motywy opuszczenia stolicy i szczerze w nim wyznaje:

„Dlatego postanowiłem, jak to mówią, «okręt wycofać» [...] i z dala patrzeć, jak inni nawzajem się biją, sam zaś przenieść się ku sprawom zaświatowym”<sup>79</sup>.

Autor listu jasno określił, jak widać, stan, w którym się znalazł, i oznajmił przyjacielowi o pragnieniu rychłego przejścia w świat pozamaterialny. List o podobnej treści otrzymał od niego również Focjusz, sofista z Konstantynopola, w którym Grzegorz wyjaśnia swą decyzję:

„Może nie małą częśćkę dołożyłem do obecnego stanu Kościoła, póki byłem jeszcze w wirze spraw i przewodniczyłem chwili. Teraz zaś jedno tylko mnie obchodzi: odlot stąd, do którego się zbieram i gotuję”<sup>80</sup>.

Należy zauważyć, że decyzja o rezygnacji z urzędu biskupiego w stolicy nie jest równoznaczna z rezygnacją z życia, czyli natychmiastowym odejściem

<sup>75</sup> *Epistula* 130 (Ad Procopium), PG 37, 225, POK 15, 172.

<sup>76</sup> *Epistula* 131 (Ad Olympium), PG 37, 225, POK 15, 173.

<sup>77</sup> *Epistula* 164 (Ad Timotheum), PG 37, 273, POK 15, 206.

<sup>78</sup> Elementy duchowości Grzegorza z Nazjanzu przedstawił m.in. Th. Špidlik, *La teoria et la praxis chez Grégoire de Nazianze*, StPatr 14 (1976) 358-364.

<sup>79</sup> *Epistula* 87 (Ad Philagrium), PG 37, 161, POK 15, 119.

<sup>80</sup> *Epistula* 168 (Ad Photium), PG 37, 277, POK 15, 210.

z tego świata. Grzegorz do „odlotu”, jak się wyraził, zamierza się przygotować i duchowo nastawić.

Kapadocczyk w sposób identyczny objaśniał swoją decyzję także biskupom. Wiadomo było, że jego aktywność nie wszystkim się podobała, co też po pewnym czasie uświadomił sobie i w liście do Helladiusza, biskupa Kapadocji Drugiej, oznajmia, nawiązując do wydarzeń biblijnych przy opisie swej osoby:

„Jam już wiele Pasch przeżył: tyle zysku miałem z długiego żywota. Teraz do czystej Paschy tęsknię, by wyszedłszy z Egiptu tego ciężkiego i mrocznego życia i uwolniony od tego błota i cegieł lepienia, do którego przykuci jesteście, dostać się do Ziemi Obiecanej”<sup>81</sup>.

Ten tekst dobrze oddaje przeżycia, jakich doznawał Grzegorz podczas pasterskiej posługi. Porównał je do ciężkiego i mrocznego życia w Egipcie. Tymczasem teraz jego marzeniami są: czysta Pascha i Ziemia Obiecana. Po niedługim czasie Helladiusz otrzymał od niego list z podziękowaniami za przesłane Grzegorzowi upominki świąteczne, którego zakończenie brzmi następująco:

„[...] bym przeniesiony został tam i prawdziwe święto pojął czy ujrzał, gdzie mieszkanie wszystkich rozradowanych: bo gmatwaniny żywota syt już jestem”<sup>82</sup>.

Ta wypowiedź ujawnia jeszcze bardziej intensywniejszą chęć ucieczki Grzegorza z tego pogmatwanego żywota w krainę rozradowanych mieszkańców. Poprzez tę metaforę oznajmia, że czeka na śmierć, by móc prawdziwie świętować. Swą duchową sytuację przedstawił także Bosporiuszowi, biskupowi Kolonii: „Ucieknę do Boga: On jeden czysty, On jeden bez podstępu! Cofnę się w siebie”<sup>83</sup>. To wyznanie Grzegorza, obok pragnienia kontemplowania Boga, zawiera także gorzką prawdę o latach minionych, w których przeżywał to, co jest zaprzeczeniem Boga, a więc sytuacje o intencjach nieczystych i pełnych podstępu.

Bardzo osobiste listy w swej treści otrzymał również bliski przyjaciel Nazjanzeńczyka – Grzegorz z Nyssy. W jednym z nich, przedstawiając rzeczywisty przebieg obsadzenia stolicy biskupiej w Nazjanzie, proponuje na biskupa Eulaliusza, o którym tak napisał:

„Jego to do rąk ci polecam, czcigodnego Eulaliusza, Bogu miłego biskupa, na którego ramionach pragnąłbym ducha oddać”<sup>84</sup>.

Autor tych słów myślał o końcu swego życia nawet w trakcie załatwiania spraw bieżącego życia kościelnego. Przy okazji wydał o Eulaliuszu piękne świadectwo. W innym znów liście, którego treść jest pocieszeniem po śmierci siostry Teozebii, Grzegorz ujawnił swoje duchowe nastawienie:

<sup>81</sup> *Epistula* 120 (Ad Helladium), PG 37, 216, POK 15, 162.

<sup>82</sup> *Epistula* 172 (Ad Helladium), PG 37, 281, POK 15, 213.

<sup>83</sup> *Epistula* 153 (Ad Bosporium), PG 37, 260, POK 15, 197-198.

<sup>84</sup> *Epistula* 182 (Ad Gregorium Nyssenum), PG 37, 297, POK 15, 224.

„Pragnę zaś i ja – wiedz dobrze – rozstać się ze światem, chociaż nie tak gorąco, jak wy – to za śmiałe słowo – ale zaraz po was”<sup>85</sup>.

Również ta wypowiedź zawiera oświadczenie Grzegorza o jego pragnieniu odejścia z tego świata<sup>86</sup>. Jak zaznacza, ma to się stać według swoistej kolejności. Takie podejście do tego kulminacyjnego momentu życia wpływa – o czym już wyżej powiedziano – z chęci właściwego przygotowania się poprzez kontemplację i modlitwę.

**5. Prośba o modlitwę.** Okres, jaki Grzegorz z Nazjanzu spędził w rodzinnych stronach, był nie tylko czasem kontemplacji, jak to wyżej zaznaczono, ale także wielokrotnymi, jak to widać w jego korespondencji, ponawianymi prośbami o modlitwę za siebie. Był to także okres częstego popadania w różne choroby i nieustannych jej nawrotów. Szczególnie uciążliwie Grzegorz przeżywał pierwszy atak choroby po opuszczeniu stolicy biskupiej w Konstantynopolu. Ciesząc się dotąd względnie dobrym zdrowiem, w rodzinnych stronach zaczął doświadczać, czym jest ból i cierpienie. W takim zapewne kontekście życiowym prosi Prokopiusza o modlitwę, poprzedzając tę prośbę skargą na dokuczliwą chorobę:

„Módl się, by mi Bóstwo było łaskawe. Jedno z dwojga wtedy nastąpi: albo ujdę całkowicie tych katuszy, albo wytrwam cierpliwie”<sup>87</sup>.

Jest to prośba o modlitwę wstawienniczą: Grzegorz pragnie być zdrowy i jest o tym głęboko przekonany.

Prośbę o zdrowie Grzegorz kilka razy kierował także do Teodora, swego towarzysza, potem prawdopodobnie biskupa, w chwili, gdy nie mógł go odwiedzić:

„Zaklinam, bądź trochę cierpliwy, proś o moje zdrowie: jak tylko pora będzie, stawię się na twe prośby”<sup>88</sup>.

Również w innym liście do niego błaga o to samo:

„W szczerzej tęsknocie pomóż modlitwą, bym osiągnął, do czego zdążam”<sup>89</sup>.

Bezpośrednim celem Kapadocczyka było spotkanie z adresatem, by zaspokoić tęsknotę za zobaczeniem go. Było to jednak niemożliwe z powodu braku zdrowia, o które prosi w modlitwie. Niedługo potem Teodor ponownie odczytuje tę samą prośbę:

<sup>85</sup> *Epistula* 197 (Ad Gregorium Nyssenum), PG 37, 321, POK 15, 242.

<sup>86</sup> Więcej o problematyce śmierci zob. J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze*, Louvain 1966.

<sup>87</sup> *Epistula* 90 (Ad Procopium), PG 37, 164, POK 15, 122.

<sup>88</sup> *Epistula* 123 (Ad Theodorum), PG 37, 217, POK 15, 165.

<sup>89</sup> *Epistula* 124 (Ad Theodorum), PG 37, 217, POK 15, 165.

„Módl się za mną – przyjmij moje postanowienie i, że się może niezgorzej wyrażę: zaprawiaj mnie do pobożności”<sup>90</sup>.

Kolejna prośba o modlitwę w tej samej sprawie, czyli o zdrowie, świadczy o zaufaniu Grzegorza do mocy modlitwy wstawiennej. Ponadto można tu dostrzec inny aspekt w czasie przewlekłej choroby: cierpliwość w cierpieniu i w związku z tym kolejna prośba – o zaprawianie do pobożności.

Powrót do trwałego zdrowia musiał być istotną sprawą w życiu Grzegorza, skoro tak często o nim wspominał w prośbach o modlitwę w tej intencji. Biskup Ikonium, Amfilochiusz, również został wtajemniczony w ten egzystencjalny problem swego krewniaka, gdy odczytywał słowa: „Lecz, mój bracie zbożny, nie omieszkaj i modlić się i orędować za mną”<sup>91</sup>. Nawet w liście do Nektariusza, biskupa Konstantynopola, dołączył prośbę o modlitwę, mimo że list dotyczy kwestii porządków prawnych pomiędzy władzą cywilną a kościelną. W końcowej części listu Grzegorz dodaje: „Módl się za mną – błagam – bo mnie srodze przyciska choroba”<sup>92</sup>. Powyższe prośby są dowodem na to, jak bardzo Kapadoccykowi zależało na tym szczególnym darze, którym jest zdrowie.

Grzegorz miewał chwile poprawy zdrowia, na co zwracają uwagę już wyżej zrelacjonowane fragmenty jego listów. Nie odzyskawszy jednak zdecydowanego powrotu do pełnego zdrowia, zaczął ujawniać, co można w jego korespondencji zauważyć, pewną rezygnację i dlatego prośby o modlitwę o zdrowie przekształcają się w prośby o dobrą śmierć. Wymieniony Helladiusz, który był przez Grzegorza poinformowany o swej chęci odejścia z tego świata, został przy tym poproszony także o modlitwę:

„Módl się za mnie, jeśli ci zależy na wyświadczeniu mi największego dobrodziejstwa”<sup>93</sup>.

Ta prośba jest bezpośrednim następstwem stwierdzenia o rychłym odejściu do Ziemi Obiecanej (zob. wyżej). Spełnienie tej prośby Grzegorz nazwał „największym dobrodziejstwem”, gdyż w dniach nasilenia się cierpienia i bólu uświadamiał sobie, że bliski jest koniec jego życia. Modlitewną prośbę o szczęśliwą śmierć Helladiusz otrzymał ponownie. I tę Grzegorz dołączył do pragnienia jego odejścia:

„Módl się za mną byś, jeśli to służy, znowu mi święto przypomniał i wzajem jak tobie, a jeśli nie – bym przeniesiony został tam i prawdziwe święto pojął czy ujrzał”<sup>94</sup>.

Ta prośba nie tylko zakłada śmierć, lecz także odnosi się do szczęścia wiecznego, które Grzegorz pragnie osiąść – także za modlitewnym wsparciem bliskiego

<sup>90</sup> *Epistula* 139 (Ad Theodorum), PG 37, 237, POK 15, 181.

<sup>91</sup> *Epistula* 171 (Ad Amphilochium), PG 37, 280, POK 15, 212.

<sup>92</sup> *Epistula* 185 (Ad Nectarium), PG 37, 304, POK 15, 230.

<sup>93</sup> *Epistula* 120 (Ad Helladium), PG 37, 216, POK 15, 162.

<sup>94</sup> *Epistula* 172 (Ad Helladium), PG 37, 281, POK 15, 213.

mu człowieka. Tymoteusz, bliżej nieznanym adresat, w ostatnim zdaniu otrzymał listu również został poproszony o modlitwę za kapadockiego biskupa:

„Módl się też za mną, srodze znużonym, bym miał spokojny odlot – ku temu już się mam!”<sup>95</sup>

Ta wypowiedź ujawnia kondycję psychiczną Grzegorza: jest on już bardzo znużony, co oznacza, że jego wrażliwa dusza nie potrafi cieszyć się tym, co daje świat. Szykuje się raczej na spokojne odejście, na które jest już nastawiony, i prosi o modlitwę na ten ostatni akt życia.

Bardzo melancholijną refleksję Nazjanzeńczyk przesłał też do Grzegorza z Nyssy. Również w niej wartościuje ludzkie strapienia i zachęca do modlitwy:

„Modlimy się za siebie, póki jeszcze na ziemi jesteśmy – i oby nie rozłączył nas wspólny kres, ku któremu się zbliżamy. I dlatego powinniśmy wszystko cierpliwie znosić – bo ani radować się nie będziemy ani trapić zbyt długo”<sup>96</sup>.

Przytoczony tekst jest zakończeniem listu, w którym Grzegorz pociesza swego przyjaciela po stracie swej siostry Teozebii. Żałobny charakter listu pozwolił mu na wypowiedzenie istotnych uwag na temat prawideł rządzących kolejami ludzkiego losu. Doświadczony życiem stwierdza bowiem, że do wszystkiego wymagana jest cierpliwość, a radość ziemską i utrapienie kiedyś się skończą. Pokrzepieniem w tym może być wzajemna modlitwa, która jest możliwa tylko za życia na ziemi.

\* \* \*

Dosyć pokaźna liczba wypowiedzi Grzegorza, zaczerpniętych z jego korespondencji, które wyżej zostały przytoczone, ujawnia jeden z wielu aspektów sylwetki Grzegorza z Nazjanzu. W literaturze badawczej jest on ukazany jako wybitny teolog, retor, biskup, a nawet mistyk, który dokonał bardzo wiele dla ówczesnej ciągle rozwijającej się teologii. Niniejszy artykuł przedstawia Grzegorza jako starego człowieka „z krwi i kości”, będącego w swym cierpieniu i chorobie kimś bliskim dla wielu innych strapionych życiowymi uciążliwościami. Ukazując siebie jako starca, stał się tym samym współbratem dla wszystkich starzejących się ludzi. Czytelnicy jego korespondencji, zarówno adresaci z IV wieku, jak i współcześni odbiorcy, mogą doznać szczególnego ukojenia, wnikać w duszę człowieka, który został wpisany w poczet świętych.

<sup>95</sup> *Epistula* 164 (Ad Timotheum), PG 37, 273, POK 15, 206.

<sup>96</sup> *Epistula* 197 (Ad Gregorium Nyssenum), PG 37, 324, POK 15, 242.

REFLECTIONS ABOUT HIMSELF IN THE LETTERS  
OF GREGORY OF NASIANSUS

(Summary)

Beside his speeches and poems, Gregory of Nasiansus left 245 letters. Over 160 of them were written in the last decade of his life, when after two years of his work as a bishop in Constantinople he returned to the country where he grew up. An object of analysis in this article are his texts related to ageing, which was often described by him in his letters. Gregory was aware of his old age and ensuing consequences such as sickness, the need for silence, the awareness of approaching death and requests for prayer sent to addressees.

A number of passages taken from these letters reveal one of the many aspects of Gregory's silhouette. In majority of essays describing his person and output he is shown as an eminent theologian, a rhetorician, a bishop, and even a mystic, who contributed greatly to the development of the theology of that epoch. My article presents Gregory as a man of „flesh and blood“, in his suffering and sickness very close to all subject to vicissitudes of life. Writing about himself as an elderly man, he became a brother of all ageing. The readers of his correspondence, both his addressees living in the fourth century and contemporary readers, may find a particular consolation in the experiences of the one recognized as a saint.



Ks. Piotr SZCZUR  
(Lublin, KUL)

## WADY LUDZI STARYCH W OCENIE JANA CHRYZOSTOMA

Z pism – a zwłaszcza homilii – Jana Chryzostoma wyłania się dość mallowiczny obraz ludzi starszych wiekiem<sup>1</sup>. Generalnie rzecz biorąc, Złotousty kaznodzieja reprezentuje w tym względzie nurt obecny w dziełach pisarzy wczesnochrześcijańskich, nadający ludziom starszym status uprzywilejowany. Wypowiedzi Antiocheńczyka na ten temat można zgrupować wokół kilku szerszych zagadnień. Przykładowo, bardzo pozytywnie mówi on o starości i ludziach starszych w kontekście rewolty podatkowej, która miała miejsce w Antiochii w 387 roku<sup>2</sup>, kiedy to sędziwy biskup Flawian (381-404)<sup>3</sup>, nie zwracając uwagi na swój wiek i stan zdrowia, pośpieszył do Konstantynopola, by przed cesarzem Teodozjuszem (379-395) prosić o przebaczenie dla miasta<sup>4</sup>.

„Kiedy patrzę na ten tron, opuszczony i porzucony przez [naszego] nauczyciela, raduję się i szlocham zarazem: szlocham, ponieważ wśród obecnych nie

<sup>1</sup> Por. U. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, ed. U. Mattioli – A. Cacciari – V. Neri, Bologna 2007, 429-447; tenże, *Vecchi e vecchiaia in Giovanni Crisostomo*, w: *Cultura e promozione umana. La cura del cuerpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori. Atti del III Convegno* (Troina, 29 X – 1 XI 1999), ed. E. Dal Covolo – I. Gianetto, Troina 2000, 299-314.

<sup>2</sup> Szerzej na temat tej rewolty i jej konsekwencji por. R. Browning, *The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical clagues in the later Empire*, JRS 42 (1952) 13-20; L. Cracco Ruggini, *Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti à Salvatore Calderone*, Studi Tardoantichi 1, Messina 1988, 265-290; F. van de Paverd, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, OCA 239, Roma 1991 (przedstawia streszczenie wydarzeń); D.R. French, *Rhetoric and the rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47 (1998) 468-484; H. Leppin, *Steuern, Aufstand und Rhetoren. Der Antiochener Steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer Deutung*, w: *Gedeutete Realität. Krisen, Wirklichkeiten, Interpretationen (3.-6. Jh. n. Chr.)*, hrsg. H. Brandt, Stuttgart 1999, 103-123; P. Szczur, *Revolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1[56] (2009) 49-75.

<sup>3</sup> Por. F. Drączkowski, *Flawian I*, EK V 323; S.J. Voicu, *Flaviano di Antiochia*, NDPAC II 1979.

<sup>4</sup> Szerzej zob. E. Soler, *Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: L'Engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)*, w: *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-11 maggio 1996), t. 2, SEA 58, Roma 1997, 461-467.

widzę ojca; raduję się, gdyż dla naszego dobra podjął podróż, aby tak wielki lud wybawić od gniewu cesarza! To jest dla was ozdobą, a dla niego wieńcem: ozdoba dla was, ponieważ takiego ojca dał wam los, wieniec dla niego, ponieważ jest czuły dla dzieci i potwierdza czynami to, co rzekł Chrystus. Wiedział, że «dobry pasterz oddaje życie za swoje owce» (J 10, 11), ruszył więc w drogę, ryzykując swoje życie dla nas wszystkich i nie zwracając uwagi na to, co powstrzymywało go od wyjazdu i zmuszało do pozostania: po pierwsze, osiągnął już sędziwy wiek (γήρως), po drugie, słabość ciała i pora roku, a także konieczność celebracji święta<sup>5</sup>, a poza tym wszystkim, jego jedyna siostra może wydaje właśnie ostatnie tchnienie. Zlekceważył jednak więzy krwi, wieku, słabości, niedogodną porę i trudy podróży. Pokonał te ograniczenia przedkładając was i wasze bezpieczeństwo nad wszystko. Jak młodzieniec ten starzec (ὁ γέρων) teraz spieszy, unoszony skrzydłami odwagi!<sup>6</sup>

Opowiadając o starcach, którzy jako mnisi żyli w podantiocheńskich pustelniach, Złotousty kaznodzieja wypowiada wiele ciepłych słów zarówno na ich temat, jak i samej starości<sup>7</sup>. Również komentując teksty biblijne, w których kluczową rolę odgrywali ludzie starzy, tacy jak kapłan Eleazar, czy matka braci Machabejskich, wychwala męstwo ludzi starszych wiekiem. Mówiąc zaś o Abrahamie, Sarze, czy Annie<sup>8</sup> – przedstawia ich jako wzory do naśladowania. Z postaci pojawiających się na kartach Nowego Testamentu Jan Chryzostom najczęściej wspomina św. Pawła<sup>9</sup> i św. Piotra, również przedstawiając ich w bardzo pozytywnym świetle i stawiając swym wiernym jako wzory do naśladowania. Komentując zaś Księgę Izajasza naucza, że gdy starsi szanowani przez innych są pogardzani przez młodzież, to miasta, w których zdarzają się takie rzeczy, nie są w lepszej sytuacji, jakby były opanowane przez wróżbitów<sup>10</sup>.

W wielu homiliach wygłoszonych przez Jana Chryzostoma, obok pochwał ludzi starych i starości, można też znaleźć wypowiedzi na temat ich wad. W tym miejscu należy zauważyć, że Złotousty kaznodzieja nawiązuje do tej

<sup>5</sup> Jan Chryzostom mówi tu o zbliżającej się Wielkanocy; w niedzielę po wygłoszeniu tego kazania rozpoczął się post.

<sup>6</sup> Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 3, 1, PG 49, 47, przekład własny. Rolę Flawiana i Jana w konflikcie omawia Browning, *The riot of A.D. 387 in Antioch*, s. 13-20.

<sup>7</sup> Jan Chryzostom osobiście poznał życie mnichów syryjskich, gdyż przez cztery lata przebywał u pewnego pustelnika, por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, 18-21, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988, 108-110.

<sup>8</sup> Na temat Anny – matki Samuela – Jan Chryzostom wygłosił 5 mów (*De Anna sermones*, PG 54, 631-676) w Antiochii, por. W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom: provenance, reshaping the foundations*, OCA 273, Rome 2005, 257.

<sup>9</sup> Chryzostom był zafascynowany osobą św. Pawła. Na jego cześć wygłosił w Antiochii serię siedmiu panegiryków (*De laudibus S. Pauli Apostoli homiliae*, ed. A. Piédagnel, SCh 300, Paris 1982, 112-321), por. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom*, s. 255.

<sup>10</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 4, PG 56, 44.

kwestii zwłaszcza wtedy, gdy dostrzega dewaluowanie przez starców wartości starości i „siwych włosów” oraz gdy mówi o wielkiej odpowiedzialności starszych za wychowanie młodzieży i gdy w tym kontekście ocenia niezbyt chlubne postępowanie ludzi starszych wiekiem, niekiedy zestawiając je z pozytywnym zachowaniem ludzi młodych.

**1. Dewaluacja wartości „siwych włosów”.** Dla Chryzostoma wartość starości i „siwych włosów” jest ogromna. W jednej z homilii na List do Hebrajczyków Złotousty kaznodzieja mówi:

„Chwała siwym włosom, nie dlatego, żebyśmy sobie szczególnie upodobali ten kolor, lecz dlatego, że jest to kolor cnoty, i że owa czcigodna powierzchowność pozwala nam wnosić, że wewnętrzny człowiek ma także siwe włosy!”<sup>11</sup>

Antiocheńczyk niejednokrotnie podkreślał, że siwe włosy są symbolem czci związanej z wiekiem, podobnie jak purpura i korona są symbolem czci królewskiej. Jednak te oznaki czci same w sobie nic nie znaczą. Znaczenia nabierają dopiero w powiązaniu z konkretną osobą, godną czci i szacunku. Obrazując tę myśl, Chryzostom, we wspomnianej już homilii na List do Hebrajczyków, odwołuje się do sytuacji króla, który został opuszczony przez poddanych, wzgardzony, upokorzony i uwięziony przez swoich dworzan. Podkreśla, że w tych okolicznościach oznaki władzy królewskiej – purpura lub korona, nie są już otaczane czcią, gdyż same w sobie nie mają żadnego znaczenia. Nawiązując do takiej sytuacji nasz autor przenosi jej realia na grunt codzienności i naucza, że:

„stary człowiek, kiedy zechce, jest królem; jest bardziej królem niż władca w purpurze, jeśli panuje nad swymi namiętnościami, jeśli depce występki jak nikczemnych dworzan. Lecz jeśli pozwala im, aby panowały nad nim, jeśli się poniża, jeśli staje się niewolnikiem skąpstwa, miłości, próżności, zbytku, wina, gniewu i przyjemności, jeśli skrapia pachnidłami włosy, jeśli swawolnością serca znieważa własną starość, nie ma kary, na jaką by nie zasłużył”<sup>12</sup>.

Zatem szacunek i poważanie nie przysługują starcom automatycznie z racji sędziwego wieku i posiadania siwych włosów. Zewnętrzna, fizyczna starość nie ma znaczenia w tym względzie bez wewnętrznej, duchowej dojrzałości, wyrażającej się między innymi przez panowanie nad namiętnościami<sup>13</sup>. Sam wiek nie decyduje o umiarkowaniu i powściągliwości, o czci i szacunku, lecz dobre

<sup>11</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom. 7, 4*, PG 63, 66, przekład w: G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, 133.

<sup>12</sup> Tamże, tłum. Minois, s. 138-139.

<sup>13</sup> Por. tamże, tłum. Minois, s. 133: „Starzec, który swym postępowaniem zadaje kłam siwym włosom, tym większą okrywa się śmiesznością”.

obyczaje<sup>14</sup>. Z tego względu Złotousty kaznodzieja stawia starcom wysokie wymagania etyczne i moralne, gdyż wie, że zewnętrzna siwizna nie zawsze jest oznaką cnoty zasługującej na szacunek. Zachęca ich też do tego, aby nie ulegali słabościom i wadom, lecz stali się godni wzorca, który winni reprezentować, gdyż – w przeciwnym razie – spotka ich surowa kara. W tym kontekście usprawiedliwia młodzież oskarżaną o pogardzanie ludźmi starszymi i tłumaczy, że młodzi nie mają w pogardzie starców, lecz zło, któremu starcy ulegają<sup>15</sup>.

Złotousty kaznodzieja przypomina ludziom starszym, że starość jest przywilejem danym im przez Boga. Dlatego powinni dbać o to, by czcigodna starość była otaczana szacunkiem, a mogą to uczynić poprzez postępowanie stosowne do swego wieku. Ponadto ludzie starsi wymagając szacunku od innych, najpierw sami powinni uszanować swą godność wynikającą z wieku. W 7. homilii na List do Hebrajczyków Chryzostom mówi:

„Jeśli młody znieważy starca, to wypomni mu on swój sędziwy wiek. Ale to przede wszystkim ty musisz swój wiek respektować. Jeśli ty sam tego nie robisz, to jak możesz tego wymagać od człowieka młodego. Nie szanujesz swoich siwych włosów, a nawet okrywasz je hańbą i ośmieszasz. Bóg dał ci wielki przywilej – starość. Dlaczego zdradzasz jej honor? W jaki sposób młody będzie cię szanował, jeśli ty sam okazujesz się bardziej zuchwały i bezwstydnym od niego. Starość jest godna szacunku, ale tylko wtedy, gdy czyni to, co jest dla niej stosowne, kiedy zaś czyni to, co jest właściwe dla ludzi młodych, to staje się śmieszniejsza niż sami młodzi”<sup>16</sup>.

Należy zauważyć, że w tym kontekście Antiocheńczyk dość często dokonuje zestawienia i oceny postępowania ludzi starszych wiekiem z zachowaniem młodzieży. W ocenach tych nasz autor stara się być obiektywny, dlatego jego osądy nigdy nie są uogólniane, lecz uwzględniają różne sytuacje, z którymi się spotkał. Złotousty kaznodzieja doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że współcześni mu starsi wiekiem często narzekali na młodzież, a sami uważali, że się ludzi prawych. W tym kontekście podkreśla, że nie wszyscy ludzie młodzi są źli i zdeprawowani, oraz że nie wszyscy starcy są świetlanymi przykładami uosabiającymi wszelkie cnoty. Przykładowo, nawiązując do udziału w przedstawieniach teatralnych, które w jego przekonaniu były absolutnym złem, krytykuje starców, którzy nie zważając na swój wiek, ani na „siwe włosy”, z niezwykłą energią spieszą do teatrów:

„Starcy przybiegają [do teatru] szybciej niż młodzieńcy w kwiecie wieku, nie znając uszanowania dla swych siwych włosów, nie bojąc się uczynić widowiska ze swych lat, ani wystawić starości na publiczne pośmiewisko”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 2, 2, PG 49, 286.

<sup>15</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 3, PG 56, 44.

<sup>16</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 7, 3, PG 63, 65-66, przekład własny.

<sup>17</sup> Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 4, 1, PG 54, 661, tłum. Minois, s. 139.

W kontekście powyższej uwagi podkreśla, że wielu młodych ludzi postępuje w odpowiedni sposób i wypełnia „duchowy teatr”, którym jest kościół. Oczywiście – jak zauważa nasz autor – można też spotkać wielu starców uczestniczących w nabożeństwach celebrowanych w kościele, oraz wielu młodych marnujących swoją młodość przez uczestnictwo w widowiskach teatralnych<sup>18</sup>. Dlatego w ferowanych ocenach potrzeba obiektywizmu, aby żadnej z grup wiekowych nie obrazić i nie osądzić zbyt surowo. Jednak – co należy podkreślić – wobec tych, którzy potrzebują nagany, Chryzostom jest – niezależnie od ich wieku – bardzo stanowczy i konsekwentny.

Chociaż Antiocheńczyk – jak zauważono – w swych ocenach stara się być obiektywny, to jednak należy podkreślić, że odznacza się on większą wyrozumiałością wobec ludzi młodych. Swe stanowisko tłumaczy tym, że młody człowiek – chociaż jak każdy inny jest wezwany do odpowiedzialności – gdy popełni jakiś błąd, powinien zasługiwać na przebaczenie, gdyż brakuje mu potrzebnej wiedzy, a przede wszystkim doświadczenia życiowego, które przychodzi wraz z wiekiem<sup>19</sup>. Jednak młodzieniec nie zawsze może zasługiwać na przebaczenie. W sytuacji, gdy wymaga się od niego autokontroli powinien dołożyć wszelkich starań, aby nie ulegać wadom i słabościom. Istnieją też przypadki, gdy młody człowiek musi być krytykowany jak stary. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy młodzieniec, choć ma za sobą niewielkie doświadczenie życiowe, to jednak – podobnie jak zły starzec – spotęgował w sobie wiele wad:

„Czy człowiek młody, który może – jeśli zechce – zapanować nad samym sobą, zasługuje na przebaczenie, jeśli jest bardziej chciwy od starca, ma więcej pretensji niż on, jest niedbały, nie jest bardziej niż starzec skory do odczucia opieką słabszych, ciągle gada bez sensu, na ustach ma obelgi i oszczerstwa, oraz oddaje się pijaństwu?”<sup>20</sup>

Analiza przytoczonego wyżej tekstu skłania do postawienia pytania: czy wspomniane wyżej wady są bardziej charakterystyczne dla ludzi starych czy dla ludzi młodych? Odpowiadając na to pytanie należy podkreślić, że Złotousty kaznodzieja zauważa, iż chociaż każdy wiek ma właściwe sobie wady, to jednak ludzie młodzi nie są całkowicie wolni od wad właściwych ludziom starszym wiekiem, ani też ludzie starsi nie są zupełnie pozbawieni wad charakterystycznych dla wieku młodzieńczego<sup>21</sup>. Dla zilustrowania powyższych spostrzeżeń warto przytoczyć interesujący przykład. W 4. homilii na List do Tytusa Antiocheńczyk tłumaczy:

<sup>18</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De Eleazaro et septem pueris hom.* 11, 1, PG 63, 525.

<sup>19</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 7, 4, PG 63, 66.

<sup>20</sup> Tamże 7, 4, PG 63, 66-67, przekład własny.

<sup>21</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 3, PG 56, 42, gdzie Chryzostom mówiąc o mądrości podkreśla, że nie tylko starcy mogą być mądrzy, gdyż wielu młodych było ludźmi mądrymi, a wielu starców głupcami.

„Ma i starość pewne niedomogi, od których jest wolna młodość; ma także niektóre właściwe młodości; ma lenistwo, niezdecydowanie, krótką pamięć, tępotę, popędliwość. Dlatego [Paweł] pouczając o tym, mówi «Starcy niech będą trzeźwi» (Tt 2, 2). Wiele jest bowiem w tym wieku czynników sprawiających, że nie są trzeźwi, a najpierw to, o czym wspomniałem, że mają na wszystko przytępione zmysły i z trudnością się budzą i z trudnością poruszają. Dlatego też [Paweł] dodaje: «poważni i roztropni» (Tt 2, 2). Mówi tu o roztropnych, zwanych tak po grecku od σωφροσύνη, co znaczy tyle, co zdrowie rozumu. Są bowiem, są i między starcami ludzie szalejący, obłąkani, jedni od wina, drudzy od smutku; starość przecież czyni ich małodusznymi”<sup>22</sup>.

Chociaż niektóre wady charakterystyczne są dla wieku młodzieńczego, to jednak – jak już zaznaczono – także starcy im ulegają. Przykładowo, w wielu homiliach Złotousty kaznodzieja podkreśla, że namiętności związane z pożądliwością cielesną, zwykle odnoszą się do ludzi młodych<sup>23</sup>, jednak król Dawid zgrzeszył w tym względzie, gdy był już stary<sup>24</sup>. Natomiast w 6. homilii na 2 List do Tymoteusza Chryzostom przestrzega ludzi starych, aby nie ulegali innym namiętnościom charakterystycznym dla wieku młodzieńczego i nie byli zuchwali, chciwi, popędliwi i żądni władzy, gdyż wady te – częste u młodzieńców – nie przystoją ludziom starszym<sup>25</sup>. Wydaje się zatem, że w przekonaniu Antiocheńczyka, największym złem jest sytuacja, gdy człowiek starszy wiekiem ulega wadom wieku młodzieńczego:

„I cóż z tego – powiecie – czyż nie spotyka się starców bardziej zepsutych niż młodzi ludzie? [...] Otóż kiedy stary człowiek cierpi na choroby młodości, jest to wielkie zło. [...] Jeśli na starość nasze postępowanie pozostaje wciąż tak niegodne i tak haniebne, czy wobec tego zasługujemy na miano starców, choć nie szanujemy naszego wieku? [...] Czyż zachowanie starca, który prześiaduje w szynkach, chodzi na wyścigi, do amfiteatru, biegnie tam, dokąd śpieszy tłum, zupełnie jak dziecko – czy postępowanie takie nie jest niedorzeczne i niewybaczalne? Wielki to wstyd i rzecz śmiechu warta mieć siwe włosy na głowie, a w sercu dziecięcą płochosć. [...] Bóg dając wam koronę siwych włosów, włożył wam diadem na skronie. Czemu nie doceniacie tego zaszczytu?

<sup>22</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 4, 1, PG 62, 681-683, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona* (Tym. I, II. Tyt. Filem.), Kraków 1949, 336-337.

<sup>23</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 4, 1, PG 54, 661; *In epistulam II ad Timotheum hom.* 6, 1, PG 62, 631.

<sup>24</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 3, PG 56, 43.

<sup>25</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 6, 1, PG 62, 631, tłum. Sinko, s. 248: „Niech słuchają starcy, że nie należy im postępować jak młodym. Gdyby kto był zuchwalcem, czyby pragnął władzy, czy pieniędzy, czy ciał, czy czegokolwiek podobnego, żąda jego jest młodzieńcza i nierozumna. Gdy serce jeszcze nieustalone, a rozum nie osadzony głęboko, lecz chwiejny, to wszystko musi się dziać”.



Jak możecie się domagać szacunku od młodzieży, gdy sami jesteście jeszcze bardziej rozpustni, jeszcze bardziej rozwiązli niż młodzi ludzie. [...] Mówię to wszystko nie po to, by potępić wszystkich starców, uchowaj Boże! Potępiam tylko starego człowieka, który zachowuje się jak młodzik. [...] Moje zarzuty nie odnoszą się do wszystkich starych ludzi, i wcale nie atakuję starości jako takiej, nie jestem na tyle szalony; występuję przeciwko owym młodzieńczym pozorom, które starości odbierają godność; zwracam te gorzkie słowa nie do starców, lecz do tych, którzy okrywają hańbą swe siwe włosy”<sup>26</sup>.

Jan Chryzostom, zgadzając się z poglądami starożytnych myślicieli przedchrześcijańskich, jest przekonany, że zaawansowany wiek ułatwia człowiekowi prowadzenie cnotliwego życia, gdyż uwalnia od pragnień cielesnych osłabiając namiętności i żądze oraz pragnienie rozkoszy. Ludzie starsi powinni zatem korzystać z tego „dobrodziejstwa wieku”, aby uwolnić się od namiętności, które do tej pory im towarzyszyły, i wznieść się na wyżyny ideału *apathei*. Pomni zaś na nieubłagalnie zbliżający się kres życia powinni częściej myśleć o sądzie Bożym i zbawieniu oraz podejmować takie działania, które przybliżą ich do Boga. Z tego względu człowiek starszy wiekiem, który ulega młodzieńczym namiętnościom, zostanie surowiej ukarany<sup>27</sup>, zaś starzec żyjący roztropnie, otrzyma mniejszą nagrodę niż młodzieniec<sup>28</sup>.

W tym miejscu warto nadmienić, że Chryzostom mówi nie tylko o dewaluacji wartości starości i „siwych włosów” przez starszych wiekiem mężczyzn, lecz także o niechlubnym postępowaniu starszych wiekiem kobiet. Ostrze krytyki kieruje przede wszystkim ku zamożnym wdowom, które spędzały czas na różnego rodzaju rozrywkach, ucztach i pijatykach. Piętnuje je z powodu zbytku i braku miłosierdzia. Podkreśla, że taka postawa staje się przyczyną dwóch śmierci: duchowej śmierci samych wdów, które wskutek nieumiarkowania i zbytku umierają duchowo, oraz cielesnej śmierci ubogich, którym nie udzieliły potrzebnej pomocy. Jednocześnie zachęcając je do przemiany, a zwłaszcza do podejmowania dzieł miłosierdzia, uświadamia im, że dzięki „połączeniu” swej obfitości z niedostatkiem nędzarzy, mogłyby uratować życie biedaków i swoje<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 7, 3-4, PG 63, 65-66, tłum. Minois, s. 138.

<sup>27</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 6, PG 56, 48, tłum. Minois, s. 140: „Ten, któremu wiek przyniósł uspokojenie, którego nie oblegają już szalone namiętności, komu łatwo już żyć jak mędrzec i kto może już wyrzec się rzeczy tego świata, zostanie właśnie tym srożej ukarany, gdy w podeszłym wieku okaże taki sam bezwstyd, jak młodzi”.

<sup>28</sup> Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 49, 6, PG 58, 504, tłum. A. Baron, ŻMT 23, Kraków 2001, 101: „Roztropność (σωφροσύνη) jest bowiem godna podziwu, gdy jaśnieje w młodości, jak znów ktoś roztropny na starość niewielką otrzymuje nagrodę, gdyż w swym wieku znajduje wystarczające wsparcie”.

<sup>29</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 4, PG 62, 569, tłum. Sinko, s. 138: „Słuchajcie wy, które cały czas spędzacie na biesiadach i pijatykach, które mijacie obojętnie biedaków usychających z głodu i umierających; wy, które ciągle umieracie wskutek zbytków!

Inną z wad wdów dewaluujących wartość starości, która nie umknęła uwadze Złotoustego kaznodziei, było nadużywanie przez nie wina. Chryzostom zaznacza, że najczęściej słabości tej ulegały kobiety będące w podeszłym wieku, gdyż ich organizm, który – jak mówi – uległ „wyziębieniu starczemu”, potrzebuje wina, które by go rozgrzało. W tym kontekście nasz autor przyznaje, że kobiety te wprawdzie mogą pić wino, ale w niewielkich ilościach, gdyż opary alkoholu niekorzystnie wpływają na opony mózgowe<sup>30</sup>.

## 2. Wychowanie młodzieży – starcy zaprzeczeniem wzoru postępowania.

Zdaniem Jana Chryzostoma ludzie starsi wiekiem są zobowiązani do przekazywania młodzieży wzorców postępowania, a tym samym są odpowiedzialni za jej formowanie i wychowanie. Z wielu jednak wypowiedzi Antiocheńczyka wynika, że ludzie starsi żyjący w czasach jego działalności lekceważyli ten obowiązek i tym samym zaniedbywali wychowanie młodego pokolenia. Zamiast podjąć konkretne działania zmierzające do właściwej formacji ludzi młodych, starcy ograniczali się do narzekania na młodzież i ubolewania nad upadkiem obyczajów, nie zastanawiając się nad przyczyną takiego stanu rzeczy. Chryzostom w jednej z homilii na temat Dziejów Apostolskich przypominając o tym zauważa, że jest rzeczą naturalną, iż niegodziwość szerzy się wśród ludzi młodych, gdyż sami starsi, którzy powinni stanowić dla młodzieży wzór do naśladowania, dopuszczają się w wielu dziedzinach wielkich wykroczeń<sup>31</sup>.

Przykładowo, Jan Chryzostom stoi na stanowisku, że ludzie młodzi w ogóle nie powinni chodzić na przedstawienia teatralne, gdyż w teatrze młodzieńcy narażeni są na wiele pokus natury seksualnej<sup>32</sup>. Jednak – jak zauważa Antiocheńczyk – pomimo tego zalecenia ludzie młodzi dość często pojawiali się w teatrach. Przychodzili tam naśladować ludzi starszych, oraz – co wywoływało szczególne oburzenie kaznodziei – byli przyprowadzani do teatrów przez

---

Dwie śmierci popełnicie, jedną owych nędzarzy, drugą swoją, obie z powodu nieumiarkowania. Gdybyście zaś zmieszały swoją obfitość z ich niedostatkiem, zachowałybyście dwa żywoty”.

<sup>30</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 4, 1, PG 62, 683, tłum. Sinko, s. 336-337: „Najwięcej u niewiast i w starości występuje ta wada [tj. pijaństwo], albowiem z powodu wyziębienia starczego powstaje wielkie pragnienie wina. Stąd o tym najczęściej upomnień do nich zwraca [św. Paweł], wszędzie tłumiąc pijaństwo i chcąc, aby pozbyły się tej choroby i uniknęły spowodowanego przez nią śmiechu. Łatwiej bowiem i opary z dołu się podnoszą i opony mózgowe ulegają uszkodzeniu, dlatego, że zestarzały się z czasem i stąd przede wszystkim starzy upijają się. Z pewnością przede wszystkim ten wiek potrzebuje wina, jako niemocny, ale potrzebuje go w niewielkiej ilości”.

<sup>31</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 24, 4, PG 60, 189, gdzie Chryzostom podkreśla brak wzorców dla ludzi młodych, gdyż starcy postępują w niewłaściwy sposób.

<sup>32</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* 78, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 180-183, tłum. W. Kania, BOK 19, 100: „Mój synu, wolnym nie wypada chodzić do teatru, gdzie występują obnażone kobiety, prowadzą bezwstydną rozmowę. Wiedz, że gdyby w teatrze nic się nie słyszało i nic się nie widziało nieprzyzwoitego, można by tam pójść. Ale tam słyszy się tylko nieprzyzwoite mowy i to, co tam się dzieje niegodne jest twych oczu”.

swoich opiekunów i wychowawców, a nawet przez swych ojców. Zdaniem Chryzostoma za taką sytuację całkowitą odpowiedzialność ponoszą ojcowie, gdyż nie tylko nie wypełniają w tym zakresie swoich obowiązków, lecz także niejako skłaniają i zachęcają młodzież do tej niemoralnej rozrywki. W homilii 58. na temat Ewangelii według św. Jana, Antiocheńczyk wyraża swe oburzenie z tego powodu i mówi:

„Widzę, że tracą głowę nie tylko młodzi, ale również starzy. Za nich przede wszystkim się wstydę, kiedy widzę szacownego mężczyznę, który hańbi wiek sędziwy prowadząc ze sobą na przedstawienie syna. Co może być bardziej śmiesznego? bardziej bezwstydneho? Syn zostaje przyuczony przez ojca do złego postępowania”<sup>33</sup>.

Nie dziwi więc, że Złotousty kaznodzieja dość ostro występuje przeciw tak postępującym ojcom mówiąc, że „to nie są ojcowie, ale zabójcy synów, gdyż w całej swej nikczemności skazują na śmierć dusze swych dzieci...”<sup>34</sup>.

Niewłaściwe postępowanie młodzieży spowodowane jest złym przykładem ludzi starszych, a przecież ich postawa – zdaniem Chryzostoma – powinna stanowić wzorzec dla młodych. Ojcowie uczęszczający do teatru nie mają też moralnego prawa do upominania swych synów, ani karania służących za błędy wychowawcze. Ponadto – zauważa nasz autor – konsekwencją takiej sytuacji jest brak szacunku ze strony ludzi młodych wobec starców. Dlatego w 4. mowie *O Annie* Chryzostom upomina starszych i mówi:

„W jaki sposób sprowadzisz na drogę skromności młodzieńca, który niewłaściwie postępuje, kiedy ty sam, będąc w okresie starości, zachowujesz się tak młodzieńczo, ty, który po tylu latach nie jesteś nasycony takimi przedstawieniami? W jaki sposób możesz zapanować nad zwyczajami syna, ukarać służącego lub kogoś innego, kto popełnia błędy, gdy ty sam, w tak sędziwym wieku, zachowujesz się jak głupiec?”<sup>35</sup> „Niech jakiemuś młodemu człowiekowi zdarzy się obrazić starca, ten zaraz krzyczy o swoim wieku i znajduje tysiąc osób gotowych podzielić jego oburzenie; lecz kiedy trzeba wychowywać młodzież, stać się dla niej wzorem cnoty, wiek się już nie liczy i starcy jeszcze bardziej ochoczo niż młodzież spieszą na zakazane widowiska”<sup>36</sup>.

Jednym z elementów właściwej formacji ludzi młodych jest zachęcanie ich do udziału w nabożeństwach organizowanych w kościele<sup>37</sup>. Jednak ludzie star-

<sup>33</sup> Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 58, 4, PG 59, 320, przekład własny.

<sup>34</sup> Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra* 2, PG 56, 266, przekład własny; por. tenże, *In illud: „Vidua eligatur”* 8, PG 51, 329. Podobnie Chryzostom mówi na temat kobiet (wdów) zaniedbujących wychowanie swych dzieci, twierdząc, że „są bardziej morderczyniami dzieci niż matkami”, zob. tamże 7, PG 51, 327, przekład własny.

<sup>35</sup> Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 4, 1, PG 54, 661, przekład własny.

<sup>36</sup> Tamże, tłum. Minois, s. 139-140.

<sup>37</sup> W starożytności religia odgrywała niepodważalną rolę w procesie wychowania. Problem roli

si nie zawsze mogą stanowić dobry wzór w tym względzie. Jan Chryzostom zauważa, że niektórzy starcy

„ledwo wejdą do kościoła, opada ich melancholia, wszystko ich drażni, odwracają się za siebie, zamiast słuchać słowa Bożego, uskarżają się na brak miejsca, na ścisk i inne podobne niewygody. W teatrze zaś, gdzie ich gołe głowy wystawione są na słońce, gdzie są potrącani, zgniatani, zduszeni w tłoku, gdzie znoszą wszelkiego rodzaju niedogodności, zdawałoby się, że leniwie wylegują się na łące – tak są szczęśliwi!”<sup>38</sup>

Z przytoczonych powyżej wypowiedzi Chryzostoma jasno wynika, że ludzie starsi wiekiem powinni dawać młodym dobry przykład. Jednak właściwego postępowania ludzi starszych nie można ograniczyć do dawania dobrego przykładu. O wiele istotniejsza wydaje się być ojcowska odpowiedzialność za przekazanie młodemu pokoleniu pewnych wzorców i wartości duchowych, a zwłaszcza ewangelicznych, co nie było łatwe w środowisku, w którym całość kształt życia, edukacji i rozrywki nadal oparty był na dawnych wzorcach pogańskich. Z tego względu Chryzostom zaproponował własny model edukacji i wychowania. W tym kontekście krytykuje ojców, którzy zaniedbywali ten obowiązek i pobłażali swym synom. Przypomina im, że w tej kwestii powinni wykazywać wielką czujność, gdyż kiedyś poniosą konsekwencje z powodu niewłaściwego wychowania swych dzieci (a zwłaszcza synów)<sup>39</sup>. Pobłażliwość i miłość do dzieci powinna mieć granice<sup>40</sup>. Złotousty kaznodzieja przywołuje postać kapłana Helego, który choć sam był człowiekiem sprawiedliwym, to jednak nie potrafił właściwie wychować swych synów (por. 1Sm 2, 12-17. 22-24), przez co ściągnął na siebie gniew Boga<sup>41</sup>:

„Heli był starcem, zresztą sprawiedliwym i prawym, ale nie karał występków swych synów, których za wiele kochał. Słuchajcie wszyscy, którzy macie dzieci, abyście postawili granice swej miłości i pobłażliwości. Heli tak dalece obraził Boga i Jego gniew zapalił, że odwrócił się On od całego jego rodu”<sup>42</sup>.

W przekonaniu Chryzostoma, rodzice, którzy nadmiernie pobłażają swoim dzieciom i nie karzą ich, traktują je gorzej niż nie-

religii w wychowaniu właściwie zaczął pojawiać się w systemach myślowych XVIII wieku, por. W. Cisło, *Pedagogiczna funkcja religii według J.J. Rousseau*, ZNKUL 37 (1994) nr 3-4, 13.

<sup>38</sup> Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 4, 1, PG 54, 661, tłum. Minois, s. 139.

<sup>39</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidua eligatur”* 7, PG 51, 327.

<sup>40</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 1, 3, PG 54, 637.

<sup>41</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidua eligatur”* 8, PG 51, 329, gdzie Chryzostom mówi, iż Heli przez pobłażliwość względem swych synów stał się przyczyną ich śmierci, stał się ich zabójcą (Ἡλὲ παῖδοκτόνος ἐγένετο). Z historii synów Helego wyciąga wniosek, że ojcowie, którzy źle wypełniają obowiązek wychowania synów, są ich zabójcami (παῖδοκτόνοι).

<sup>42</sup> Joannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste hom.* 1, 3, PG 50, 457, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 128.

wolników. Tłumaczy, że o niewolników dbają oni udzielając im nagany i starając się o ich wychowanie, natomiast dzieciom pozwalają na wszystko, i nie wykazują o nie takiego starania jak o niewolników.

„Wielka to jest głupota! Ludzie wolni [tj. dzieci] stają się podlejsi od niewolników, których przecież karcimy, jeśli nawet nie ze względu na nich samych, to ze względu na nas. Natomiast ludzie wolni [tj. dzieci] nie doświadczają z naszej strony takiego starania i są dla nas mniej warci od niewolników”<sup>43</sup>.

Co więcej, wykazują oni więcej zainteresowania bydlęciem niż dziećmi:

„Wszak nasze dzieci mają dla nas mniejszą wartość niż bydło. Bardziej dbamy o konie i o osły niż o dzieci. Gdy ktoś ma muła, stara się znaleźć dla niego jak najlepszego woźnicę, {nie nazbyt surowego}, nie złodzieja ani pijaka, lecz biegłego w swym zawodzie. Gdy zaś trzeba zatroszczyć się o nauczyciela dla duszy dziecka, bierzemy pierwszego lepszego, jaki się nawinie. (Chociaż nie ma trudniejszego nad to zajęcie)”<sup>44</sup>.

W przedstawionym wyżej kontekście Jan Chryzostom krytykuje też skapstwo ludzi starszych, którzy żałują pieniędzy na wychowanie i wykształcenie dzieci<sup>45</sup>.

Z powyższych wypowiedzi Chryzostoma wynika, że ludzie starzy dość często nie wywiązywali się z obowiązku dawania dobrego przykładu ludziom młodym i dlatego nie budzili w nich szacunku. Ponadto, pomimo swych wad i słabości chcieliby, aby ich poważano i otaczano szacunkiem, a w sytuacji, gdy obraził ich jakiś młodzieniec, oburzali się wypominając mu brak szacunku dla wieku i siwych włosów.

\*\*\*

W podsumowaniu należy podkreślić, że Antiocheńczyk maluje bardzo pozytywny obraz starca i powierza mu odpowiedzialne zadania społeczne, a zwłaszcza wychowawcze. Negatywne wypowiedzi na temat ludzi starszych pojawiają się przede wszystkim w kontekście podkreślania godności starości, dewaluowanej przez niektórych starców oraz w kontekście wychowania młodzieży. Złotousty kaznodzieja chce podkreślić odpowiedzialność ludzi starszych, w tym względzie przejawia ich wady, aby w ten sposób zmobilizować ich do tego, by mogli być wzorem i przykładem dla młodego pokolenia. Nie ma więc racji Georges Minois, który w przetłumaczonej na język polski i opublikowanej w Warszawie w 1995 roku monografii na temat historii starości ostro skrytykował Jana Chryzostoma za negatywny stosunek do ludzi starszych wiekiem. Z dywagacji Minois, opartych zaledwie na kilku

<sup>43</sup> Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 59, 7, PG 58, 584, ŻMT 23, 225.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Por. tamże, PG 58, 583-584, ŻMT 23, 225.

wypowiedziach Antiocheńczyka, wyrwanych z kontekstu określającego główną myśl autora, wyłonił się bardzo negatywny obraz ludzi starych, którzy: 1) cieszą się życiem tak jak młodzi, a nawet bardziej niż młodzi, chodząc razem z nimi do teatru, na stadion, na hipodrom; 2) w kościele się nudzą, zaś w czasie rozrywek pełni są wigoru; 3) są bardziej rozpustni niż młodzi; 4) często nie zasługują na szacunek, którego domagają się od innych – zwłaszcza od młodszych; 5) z powodu grzesznego życia zasługują na karę bardziej niż młodzi albo dlatego, że dają zły przykład, albo ze względu na fakt, iż ich wiek – wolny od namiętności – stawia ich w korzystniejszej sytuacji. Swoje rozważania Minois kończy następującymi słowami: „Jan Chryzostom, choć wzbrania się przed uogólnieniami, zupełnie nie sprawia wrażenia, że darzy starców sympatią. Żaden inny Ojciec Kościoła nie krytykował ich tak bardzo, jak on. Jego zdaniem są oni znacznie gorsi od młodzieży”<sup>46</sup>. Jednak z zaprezentowanych powyżej rozważań wyraźnie wynika (choć być może z racji selekcji materiału nie wybrzmiało to wystarczająco), że osąd ten jest wysoce nierzetelny pod względem naukowym, niesprawiedliwy i krzywdzący Chryzostoma. Złotousty kaznodzieja w swych homiliach (i traktatach) przedstawia bardzo pozytywny obraz ludzi starszych, podkreślając ich doświadczenie, mądrość, pobożność i zdolność do poświęceń.

#### OLD PEOPLE'S FAULTS IN JOHN CHRYSOSTOM'S JUDGEMENT

##### (Summary)

From John Chrysostom's writings – and especially his homilies – quite a picturesque portrait of old people emerges. Generally speaking, in this instance the golden-mouth preacher talks as a representative of early-Christian writers, who gave old people the privileged status. However, along with some praises for the elderly and old age we can also find his comments concerning faults of people of advanced age. Chrysostom talks about these faults especially while speaking about the great responsibility of the elderly for the upbringing of the young. Trying to stress their responsibility the Antiochene exaggerates their faults in order to motivate them to become models and to set an example to the young generation. In this context he judges old people's disgraceful behaviour that involves surrendering to weaknesses typical of young age, frequenting hippodromes and theatres, giving bad example, lack of proper care about children's upbringing, or even teaching the young some wrong ways. The consequence of such behaviour is that the old themselves contribute to the process of diminishing the value of 'silver hair' and lack of esteem the old demand from the young because of their advanced age.

<sup>46</sup> Minois, *Historia starości*, s. 139.



Marta PRZYSZYCHOWSKA  
(Warszawa, UKSW)

## GRZEGORZ Z NYSSY: CZY BÓG STWORZYŁ STAROŚĆ?

Przemijanie i związane z nim zmiany ludzkiego ciała, młodość i starzenie się, wydają się nam nierozzerwalnie związane z ludzką kondycją, zdają się być integralną częścią człowieka. O ile jeszcze bylibyśmy skłonni przyznać, że cierpienia czy namiętności mogą być skutkami grzechu pierwszego człowieka, o tyle proces starzenia się stanowi w jakiś sposób podstawę naszego codziennego życia: umożliwia nam rozwój, uczenie się, nabywanie mądrości i doświadczeń. Grzegorz z Nyssy nie ma jednak o starości najlepszego zdania. Zdarzyło mu się nieraz opisywać ją z wręcz naturalistycznym okrucieństwem. Na pogrzebie księżniczki Pulcherii tak oto pocieszał jej bliskich:

„Martwisz się, że nie doszła do późnego wieku (γῆρας). Lecz powiedz, co pięknego widzisz w późnym wieku? Czy to jest piękne, że oczy smutnieją, twarz dostaje zmarszczek, z ust wypadają zęby, płacze się język? Czy to jest piękne, że drżą ręce, chwieją się nogi, tępieją zmysły, mniej obrotny staje się język? Takie to wszak słabości łączą się ze starością. Czyż mamy się martwić, że takiego wszystkiego ona nie doświadczy? Winniśmy raczej cieszyć się wraz z tymi, którzy nie zaznali w życiu przykrości i nie doświadczyli cierpień”<sup>1</sup>.

Widząc takie podejście do starości, nie dziwimy się, że Grzegorz z Nyssy zadał sobie pytanie, czy to możliwe, by Bóg stworzył etap ludzkiego życia obarczony jedynie cierpieniem i brzydotą. Z negatywnej odpowiedzi wynikałoby, że starość nie jest cechą właściwą ludzkiej naturze. Czy tak jest rzeczywiście? Choć wydaje się to na pierwszy rzut oka paradoksalne, dla Grzegorza z Nyssy starość (zresztą podobnie jak młodość, rozmnażanie płciowe, cierpienia czy namiętności) jest skutkiem naszego grzechu, a nie jest cechą ludzkiej natury takiej,

---

<sup>1</sup> *Oratio consolatoria in Pulcheriam* 3, PG 46, 869BC, lub GNO (= *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger) 9, 466, tłum. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, 98. Podobne opisy nieszczęść, jakie dotyczą człowieka w późnym wieku, pojawiają się u Grzegorza wielokrotnie, np. *In inscriptiones psalmorum* 1, 7, PG 44, 464, lub GNO 5, 49; *In sanctum Pascha*, PG 46, 672, GNO 9, 262; zob. też S. Amaducci – J. Camellini, *I Padri Cappadoci: Basilio, Gregorio di Nissa*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 335-428, spec. 386-428 (S. Amaducci – *Gregorio di Nissa*).

jaką Bóg stworzył na początku. Pisze o tym wprost w jednym ze swoich najważniejszych dzieł – *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu*:

„W pierwotnym życiu, którego sam Bóg był Stwórcą, nie było ani starszego (γῆρας) ani dziecięcego wieku, ani chorób i słabości, ani cielesnej nędzy (nie wypadało, by Bóg to stworzył), lecz rzeczą Boską była ludzka natura, nim człowiek uległ złemu”<sup>2</sup>.

Skąd zatem wzięła się starość?

**1. Podwójne stworzenie.** Kluczem do zrozumienia nauki Grzegorza o starzeniu się, czy też podleganiu człowieka przemijaniu, jest jego koncepcja podwójnego stworzenia. Grzegorz bowiem stwierdza, że „stworzenie naszej natury jest w jakiś sposób podwójne” (διπλῇ τίς ἐστὶν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευὴ)<sup>3</sup>. Punktem wyjścia do takiego stwierdzenia są dlań słowa Rdz 1, 27. Grzegorz uznaje pierwszą część wersetu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”, za opis pierwszego stworzenia, w wyniku którego powstała ludzka natura, i było to stworzenie „na Boże podobieństwo”, natomiast zdanie: „stworzył mężczyznę i kobietę” odnosi do drugiego stworzenia, charakteryzującego się podziałem na płcie.

Tym, co powstało w wyniku pierwszego stworzenia, nie był nasz praojciec Adam, bo nie był to człowiek indywidualny, ale cała ludzka natura:

„Pismo mówiąc, że Bóg stworzył człowieka, za pomocą nieokreślonego terminu ukazuje całą ludzkość. To stworzenie nie zostało jeszcze nazwane Adamem, jak to mówi dalsze opowiadanie. Imię nadane stworzeniu nie było indywidualne, ale ogólne. Przez powszechną nazwę natury każe nam rozumieć, że dzięki Bożemu przewidywaniu i mocy w pierwszym stworzeniu została zawarta cała ludzkość”<sup>4</sup>.

Głównym powodem, dla którego Grzegorz wydziela dwa etapy (akty?) stworzenia, jest podział na płcie, który charakteryzuje człowieka, lecz nie może być elementem obrazu Bożego w człowieku, bo w Bogu nie ma takiego rozróżnienia. Grzegorz utrzymuje, że Bóg dokonał drugiego stworzenia przewidyując grzech człowieka:

„Ten, który zna wszystko zanim powstało, jak mówi proroctwo, poznawszy, lub raczej przewidziawszy dzięki swojej mocy przewidywania, w jakim kierunku zwróci się dzięki władzy nad sobą ludzka zdolność wyboru, skoro zobaczył to, co dopiero miało nastąpić, wprowadził do obrazu różnicę między męskością

<sup>2</sup> *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 148, tłum. W. Kania, PSP 14, 81-82.

<sup>3</sup> *De opificio hominis* 16, PG 44, 181, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, 93.

<sup>4</sup> Tamże, PG 44, 185, ŻMT 39, 95-96.

a kobiecością, która nie spogląda już na Boski wzór, ale jak powiedziałem, wiąże się z naturą nierozumną<sup>5</sup>.

Grzegorz zatem uznaje, że w pierwszym stworzeniu została powołana do bytu ludzka natura, co więcej, cała natura w swojej pełni:

„Trzeba uznać, że nie ma dla Boga nic nieokreślonego wśród tego, co stworzył, ale każde ze stworzeń ma swoją granicę i miarę, określoną przez mądrość Stwórcy. Jak poszczególny człowiek jest określony ciężarem ciała i miarą dla niego są wymiary substancji, które rozciągają się tak samo jak powierzchnia ciała, podobnie sędzę, że jakby w jednym ciele Bóg, dzięki swej przewidującej mocy, zawarł całą pełnię ludzkości, i o tym właśnie mówi Pismo w słowach: «Stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył». Obraz [Boży] nie istnieje bowiem w jakiejś części natury ani łaska w jakimś z jej zewnętrznych przejawów, ale ta moc rozciąga się na cały rodzaj ludzki. [...] Cała więc natura rozciągająca się od pierwszych do ostatnich jest jednym obrazem Tego, który jest”<sup>6</sup>.

Pełnia ta istnieje obecnie w Bożym zamyśle a zrealizuje się, gdy przyjdą na świat wszyscy ludzie, którzy w ludzkiej naturze uczestniczą.

Grzegorz stanowczo odrzuca przypuszczenie, że gdyby nie grzech i wprowadzenie podziału na płcie, które jest jego skutkiem, natura ludzka nie mogłaby tej pełni zrealizować. Uważa bowiem, że także natura anielska, która jest jednością podobnie jak ludzka, i która również ma określoną pełnię realizowaną w czasie, w jakiś tajemniczy sposób wydaje z siebie mnóstwo jednostek:

„Jeśli ktoś bardzo chce znać sposób, w jaki rozmnażałby się człowiek, gdyby nie potrzebował do tego małżeństwa, zapytamy go i my o to samo odnośnie do aniołów: w jaki sposób jest ich nieprzeliczone mnóstwo; są oni bowiem jedną substancją, a jednak można naliczyć ich wielu. Tak więc odpowiadamy pytającemu o to, jak mógłby istnieć człowiek bez małżeństwa: tak samo jak aniołowie. Powrót po zmartwychwstaniu (ή ἀποκατάστασις) do podobieństwa z nimi ukazuje, że i przed upadkiem człowiek był do nich podobny”<sup>7</sup>.

Gdyby nie grzech, nie byłoby zatem drugiego stworzenia, czyli nie byłoby podziału na mężczyznę i kobietę, a jednak ludzka natura, nie przestając być jedną substancją (οὐσίᾳ), zrealizowałaby się w wielu indywidualnych jednostkach.

Historia stworzenia człowieka przedstawia się zatem następująco: w akcie pierwszego stworzenia Bóg powołał do istnienia ludzką naturę rozumianą jako ontyczna jedność. Ma ona swoją zamierzoną przez Boga pełnię, która zrealizuje się wraz z narodzeniem się ostatniego człowieka. Ludzka natura została przeznaczona do życia podobnego aniołom, lecz Bóg, przewidując mający nastąpić

<sup>5</sup> Tamże, PG 44, 185A, ŻMT 39, 95.

<sup>6</sup> Tamże, PG 44, 185CD, ŻMT 39, 96.

<sup>7</sup> Tamże 17, PG 44, 189A, ŻMT 39, 98.

upadek człowieka, w akcie drugiego stworzenia wprowadził do ludzkiej natury podział na płcie. Dzięki drugiemu stworzeniu powstał pierwszy indywidualny człowiek – Adam. Jednak poza podziałem na płcie Adam nie doświadczał jeszcze żadnego innego skutku (przewidzianego przez Boga) grzechu. Wszelkie inne następstwa jego nieposłuszeństwa pojawiły się dopiero po akcie grzechu.

Wszystkie cechy, które wiążemy z obecną kondycją ludzi, a więc przede wszystkim śmiertelność i namiętność, Grzegorz nazywa zwierzęcym aspektem życia. Mówiąc o skutkach grzechu odwołuje się do obrazu odzienia ze skór (Rdz 3, 21), interpretując je w sposób alegoryczny. Rozumna i obdarzona nadprzyrodzonym życiem ludzka natura wdziała na siebie element sobie obcy, którego pozbedziemy się dopiero przy zmartwychwstaniu:

„Po zdjęciu brzydkiej, ze skór zwierzęcych sporządzonej śmiertelnej szaty (przez skórę zwierząt należy rozumieć znak nierozumnej natury, którą przywdzialiśmy oddając się namiętnościom), każdy kawałek okrywającej nas zwierzęcej skóry zdejmujemy wraz z całością. Tym zaś, cośmy wraz ze zwierzęcą skórą wzięli, jest parzenie się, poczęcie, rodzenie, brud, pierś macierzyńska, jedzenie, wypróżnianie, wzrost aż do dojrzałości, pełnia siły, starość, śmierć”<sup>8</sup>.

Wszystkie te aspekty życia stały się udziałem ludzi dopiero po pierwszym grzechu, zostały przydane ludzkiej naturze jako coś zewnętrznego, obcego, nie są integralnym elementem nie tylko pierwszego (co jest oczywiste), ale i drugiego stworzenia. Chociaż bowiem powstały w wyniku drugiego stworzenia Adam nie był już podobny do Boga, bo posiadał określoną płć, jednak nie doświadczał jeszcze pozostałych przypadłości zwierzęcej natury.

**2. Ciało Adama.** Niezwykle istotnym zagadnieniem pozostaje pytanie o to, jakie ciało miał Adam przed grzechem. W przypadku nauki Grzegorza z Nyssy nie są to jedynie akademickie dywagacje, lecz zagadnienie o kluczowym wręcz znaczeniu. Grzegorz bowiem uważa, że zmartwychwstanie oznacza powrót do początku, „jest przywróceniem naszej natury do stanu, jaki miała na początku”<sup>9</sup>, „wiedzie do pierwotnej łaski”<sup>10</sup>. Jeśli jednak Grzegorz uznał cechy, które zazwyczaj uważamy za integralne znamiona ludzkiej cielesności, za aspekty natury nierozumnej i obce ludzkiej naturze, to musimy zapytać, jaki był Adam przed grzechem i jacy będziemy my po zmartwychwstaniu.

Cielesność, jaką obdarzony był człowiek przed grzechem, nie jest tą cielesnością, jaką znamy. Także zmartwychwstanie nie dokona się w ciałach, jakie mamy obecnie, co Grzegorz mówi wprost:

„Zobaczysz bowiem, jak ta cielesna osłona, choć śmierć ją rozerwie, z tego samego materiału znów będzie kiedyś utkana, nie z grubej i ciężkiej (κατὰ τὴν

<sup>8</sup> *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 148, PSP 14, 82.

<sup>9</sup> Tamże, PSP 14, 81.

<sup>10</sup> Por. tamże, PG 46, 157, PSP 14, 86.

παχυμερῇ ταύτην καὶ βαρεῖαν κατασκευὴν), lecz z delikatnej, eterycznej materii (ἐπὶ τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες μετακλωσθέντος τοῦ νήματος)<sup>11</sup>.

Pamiętajmy, że zmartwychwstanie oznacza powrót do początku, czyli do momentu przed grzechem. Oznaczałoby to, że Adam był oczywiście bytem cielesnym, ale jego ciało nie było ciałem zwierzęcym, czyli takim, jakie mają ludzie po grzechu. Tak zaś, według Grzegorza, będzie wyglądał nasz powrót do początkowego stanu:

„Aby więc podać definicję zmartwychwstania, pragniemy zaznaczyć, że jest ono przywróceniem naszej natury do stanu, jaki miała na początku. W pierwotnym zaś życiu, którego sam Bóg był Stwórcą, nie było ani starszego ani dziecięcego wieku, ani chorób i słabości, ani cielesnej nędzy (nie wypadało, by Bóg to stworzył) lecz rzeczą Boską była natura ludzka, nim człowiek uległ złemu. Wszystkie wspomniane nieszczęścia spadały na nas po grzechu. A więc wolne od grzechu życie nie może podlegać jego następstwom. [...] Skoro zatem wszystko, co z nierozumnego życia przymieszało się do ludzkiej natury, nie pierwszej w nas weszło, aż rodzaj ludzki popadł w grzech wskutek swej namiętności, tak wraz z grzeszną skłonnością pozostawimy też za sobą wszystkie jej następstwa. Stąd nie ma obawy, by nas w owym życiu czekały nieszczęścia, jakich tu doświadczamy wskutek grzechu. Jak ten, który po zdjęciu rozdartego płaszcza nie widzi już na sobie zszpecenia, tak będzie i z nami. Po zdjęciu brzydkiej, ze skór zwierzęcych sporządzonej śmiertelnej szaty (przez skórę zwierząt należy rozumieć znak nierozumnej natury, którą przywdzialiśmy oddając się namiętnościom), każdy kawałek okrywającej nas zwierzęcej skóry zdejmujemy wraz z całością. Tym zaś, cośmy wraz ze zwierzęcą skórą wzięli, jest parzenie się, poczęcie, rodzenie, brud, pierś macierzyńska, jedzenie, wypróżnianie, wzrost aż do dojrzałości, pełnia siły, starość, śmierć. Gdy już nie będziemy nosić zwierzęcej skóry, jak będzie się jeszcze trzymało nas to, co z niej pochodzi?”<sup>12</sup>.

Ciało więc, które otrzymamy po zmartwychwstaniu, będzie zupełnie inne niż to, do którego przywykliśmy.

Dowodem na to, że Grzegorz uznawał za realną cielesność zupełnie różną od doświadczanej przez nas na co dzień, jest jego opis aniołów; ich także uznawał za cielesnych, choć w sposób tak inny od naszego, że ich można nazwać bezcielesnymi:

„Aniołowie natomiast, jako byty niewidzialne, przebywają ponad światem i niebem. Ta bowiem siedziba jest odpowiednia dla ich bezcielesnej natury, gdyż natura rozumna jest delikatna, czysta, lekka i zwinna, jak i ciało niebie-

<sup>11</sup> Tamże, PG 46, 108, PSP 14, 65.

<sup>12</sup> Tamże, PG 46, 148-149, PSP 14, 81-82.

skie jest delikatne, lekkie i zawsze w ruchu (οὐράνιον σῶμα λεπτὸν τε καὶ κοῦφον καὶ ἀεκίνητον)<sup>13</sup>.

Twierdzi też, że zmysły cielesnej natury nie są zdolne do poznania „ciała niebieskiego” (τὸ οὐράνιον σῶμα)<sup>14</sup>. Możemy więc przypuszczać, że według Grzegorza wszystkie byty stworzone są w jakiś sposób *cielesne*. Jak podkreśla J. Daniélou: „Fakt, że człowiek ma ciało złożone z ziemskiej substancji i że to umożliwia mu życie na ziemi, wynika z zamysłu Stwórcy i harmonii świata. [...] Nie ma nic wspólnego z grzechem”<sup>15</sup>. Bóg, jak twierdzi Grzegorz, nie chciał, by ziemia była pozbawiona obecności pierwiastka duchowego:

„W dziwnej opatrności natura duchowa łączy się z cielesną, aby – jak mówi Apostoł – nic nie było odrzucone od stworzenia i wykluczone od wspólnoty z Bogiem. Dlatego pokazał Bóg w człowieku – jak uczy opowiadanie o stworzeniu – połączenie pierwiastka cielesnego i duchowego. Mówi Pismo: «Wziąwszy Bóg mułu ziemi, utworzył człowieka», a potem tchnął w niego dech życia, aby wraz z Boskim złączył się pierwiastek ziemski i tak z tym, co nadziemskie, w równej czci spłynęła na całe stworzenie jedna łaska”<sup>16</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że ciało, które posiadamy obecnie, nie jest takie, jakie otrzymał pierwszy człowiek przed grzechem.

**3. Zmienność a przemijanie.** Jedną z fundamentalnych cech, która według Grzegorza odróżnia stworzenie od Stwórcy, jest zmienność:

„Każdy zgodzi się, że natura niestworzona jest niezmienna i zawsze pozostaje sobą (ἀεὶ ὁσαύτως ἔχειν)<sup>17</sup>, stworzona z kolei nie może istnieć bez zmiany.

<sup>13</sup> *De infantibus praemature abreptis* 24, PG 46, 173, lub GNO 3/2, 78, tłum. M. Przyszychowska, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, BOK 23, Kraków 2004, 72.

<sup>14</sup> Por. *In Ecclesiasten hom.* 6, PG 44, 697 lub GNO 5, 374.

<sup>15</sup> J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, w: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, Leiden 1967, 364.

<sup>16</sup> *Oratio catechetica magna* 6, PG 45, 25D-28A lub GNO 3/4, 21-22, tłum. W. Kania, PSP 14, 138-139; zob. *De oratione dominica hom.* 4, 3, PG 44, 1165B, lub GNO 7/2, 48-49, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła*, Tyniec 1995, 63-64): „Stworzenie rozumne dadzą się podzielić na cielesne i bezcielesne; bezcielesnymi są aniołowie, a ciało mamy my, ludzie. Wolne od ciężącego ku ziemi ciała – mam tu na myśli nasze oporne, do ziemi skłaniające nas ciało – poruszają się szczerze duchy w górnej strefie nad ziemią; to eteryczne miejsce najlepiej nadaje się dla ich lotnej i chyżej natury. My natomiast, co do ciała pokrewni z ziemią, wiemy tu życie podobne do mętów, których nie można w żaden sposób uniknąć. Trudno powiedzieć, co Bóg tu zamierzał. Być może, iż chciał całe stworzenie zbliżyć ku sobie tak, aby ziemia nie czuła braku tego, co niebieskie, ani niebo tego, co ziemskie. Przez stworzenie człowieka oba światy uczestniczą w jednym i w drugim pierwiastku”.

<sup>17</sup> Sformułowanie to jest charakterystyczne dla tradycji platońskiej i służyło do opisu idei piękna, por. Plato, *Phaedo* 78C-D.



Samo bowiem przejście z niebytu do bytu jest już jakąś formą ruchu i zmianą nieistnienia w istnienie, dokonującą się zgodnie z wolą Bożą<sup>18</sup>.

Broniąc bezgrzeszności Chrystusa Grzegorz zdaje się utożsamiać zmienność z przemijaniem, które nazywa naturalną czynnością ludzkiej natury:

„Lecz zmienność naszego ciała – zarzuci ktoś – jest uleganiem dolegliwości. I kto ma ciało, ulega dolegliwości. Bóg jest wolny od dolegliwości. Dlatego obce jest Bogu pojmowanie, że Ten, który z natury nie ulega dolegliwości, dopuszcza do siebie dolegliwość. Wobec takiego zarzutu posłużymy się uwagą, że dolegliwość można wziąć w ścisłym i nie w ścisłym tego słowa znaczeniu. To, co wpływa na wolę, by od cnoty przywieść do grzechu, jest prawdziwą dolegliwością; co zaś w naturze przechodzi w szeregu jej odmian od jednej do drugiej, jest raczej czynnością niż dolegliwością, jak na przykład narodzenie, wzrost, utrzymanie życia przez przyjmowanie i usuwanie pokarmu, skupienie pierwiastków ciała i znów rozkład ciała na części i ich powrót do pokrewnej materii. Jakiej więc dolegliwości ulega Bóg według naszej tajemnicy? Czy właściwej dolegliwości, będącej grzechem, czy naturalnemu ruchowi? Gdyby kto uczył, że Bóg stał się grzeszny, odrzucilibyśmy taką naukę, gdyż nic rozumnego nie mówiłaby ona o naturze Bożej<sup>19</sup>.”

Tak jednym zdaniem streszcza koncepcję Grzegorza M. Canévet<sup>20</sup>: „Zmienny charakter ludzkiej natury nie jest zatem przyczyną zła; przeciwnie, jest tym, co zapewnia nam życie”. Mogłoby się zatem wydawać, że wywód ten zaprzecza poprzednim stwierdzeniom, jakoby przemijanie nie było częścią ludzkiej natury. Jest to jednak sprzeczność tylko pozorna. Grzegorz nigdy nie nazywał przemijania grzechem, a jedynie skutkiem grzechu. Nazywa je tu czymś naturalnym w tym sensie, że obecnie jest czymś nieodłącznym od ludzkiej natury, lecz nie jest czymś grzesznym. Taka argumentacja wynika ze specyficznego kontekstu wypowiedzi, w której Grzegorz broni bezgrzeszności wcielnego Słowa. W innych natomiast miejscach wyraźnie utożsamia zmienność nie z cielesnym przemijaniem, ale z wolnym wyborem, który rzeczywiście jest elementem Bożego obrazu w człowieku, a zatem elementem prawdziwej „ludzkiej natury” takiej, jaka była przed grzechem:

„I rzekł: Nawróćcie się, synowie ludcy! Ten głos niesie taką naukę: wypowiedz ta ma na uwadze naszą naturę i przynosi lekarstwo na nasze zło. Z powodu waszej zmienności (τρεπτοὶ ὄντες) odwróciliście się od dobra, użyjcie teraz zmienności do dobrego [celu] (χρήσασθε πάλιν πρὸς τὸ καλὸν τῇ τροπῇ), powróćcie do miejsca, z którego się oddaliliście, ponieważ to, czy człowiek będzie posiadał dobro, czy zło, zależy jedynie od jego wolnego wyboru<sup>21</sup>.”

<sup>18</sup> *De opificio hominis* 16, PG 44, 184, ŻMT 39, 94.

<sup>19</sup> *Oratio catechetica magna* 16, PG 45, 49BC, PSP 14, 152.

<sup>20</sup> M. Canévet, *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse*, RSR 56 (1968) 87.

<sup>21</sup> *In inscripciones psalmorum* 1, 7, PG 44, 460, lub GNO 5, 46-47.

Zmienność zatem, która odróżnia stworzenia od Stwórcy, nie jest tożsama z przemijaniem. Jest ona podstawą ludzkiej wolności wyboru: wyboru między dobrem a złem, ale również wyboru dobra i wzrastania w dobro.

**4. Pozytywne wymiary starości.** Grzegorz nie twierdzi, że wszystkie życiowe czynności są czymś złym. Jak podkreśla J. Daniélou, także natura nierozumna jest stworzona przez Boga, co nie zmienia faktu, że jest dla człowieka czymś obcym – oznacza dla niego degradację do niższego stanu<sup>22</sup>. W obecnym opłakanym stanie człowiek może jednak wykorzystać także te niższe i niegodne swojej natury cechy do czegoś dobrego.

J. Daniélou zwraca uwagę, że Grzegorz uznając ubrania ze skór za dar Boży, zauważał również ich pozytywną rolę<sup>23</sup>. Dostrzegł on bowiem, że dzięki owym skórzanym okryciom człowiek zachował najcenniejszy dar, który zarazem najbardziej upodabnia go do Boga, mianowicie wolną wolę. Okrycia stanowią dla człowieka możliwość pełnej realizacji jego władzy wolnego wyboru:

„Ponieważ człowiek wybrał przyjemność zmysłową zamiast duchowej radości, Bóg dał mu z powodu jego skłonności do zła skórzane ubrania, bo dzięki nim ukrył rozsądną naturę pod cechami natury i mądrze wygospodarował dobro za pośrednictwem jego przeciwieństwa. Ubranie ze skór zachowuje wszystkie właściwości natury nierozumnej: pożyłczość, gniew, obżarstwo, chciwość i tym podobne, które to dają ludzkiej naturze możliwość wyboru między skierowaniem się ku cnocie lub ku złu”<sup>24</sup>.

Wygląda więc na to, że możliwość popełniania grzechów stanowi dla Grzegorza cudowną szansę na ich dobrowolne niepopełnianie, co pozwala na wzrost w dobro i w cnocie.

W obecnym stanie naszej natury starość jawi się jako jeden z etapów drogi do szczęścia wiecznego. Chociaż nie było jej w planie Bożym przygotowanym dla człowieka, po grzechu stała się czymś normalnym i – jakbyśmy powiedzieli dziś – naturalnym. Grzegorz porównuje etapy ludzkiego życia do wzrastania kłosa z ziarna. W takiej wizji każdy etap jest potrzebny i nie do pominięcia:

„Skoro rolnik nie oburza się ani na korzenie ziaren, ani na wyrastające z ziarna źdźbło, ani na wąsy kłosa, lecz w każdym z nich dostrzega jakąś niezbędną potrzebę, dzięki której natura zręcznie prowadzi owoc do doskonałości przez kolejne etapy i oczyszcza moc płodzenia przez odrzucanie rzeczy niepotrzebnych, więc i ty nie oburzaj się z powodu koniecznej drogi, jaką nasza natura przebywa do właściwego sobie celu, lecz biorąc pod uwagę analogię ziarna uznaj, że wszystko, co się zdarza, jest w jakiś sposób potrzebne i konieczne, chociaż nie stanowi celu, dla którego przyszliśmy na świat. Bóg bowiem nie stworzył

<sup>22</sup> Por. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, s. 359.

<sup>23</sup> Por. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 157-159.

<sup>24</sup> *De mortuis*, PG 46, 524, lub GNO 9, 55.

nas dla życia płodowego, celem życia naszej natury nie jest niemowlęstwo ani pozostałe etapy życia, które natura przywdziewa poprzez ciągłą zmianę i wraz z upływem czasu przemienia także nasz wygląd, [nie powstałiśmy] także dla dokonującego się przez śmierć rozkładu ciała, lecz są to etapy drogi, którą kroczymy. Celem i kresem przechodzenia przez nie jest powrót do początku (ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις), którym jest upodobnienie się do Boga (ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν ὁμοίωσις). Jak zgodnie z prawem natury kłos niechybnie porasta wąsami, lecz nie one ani nie łuski, ani nie źdźbło, ani nie trzcina są celem rolnictwa, lecz jest nim dojrzały owoc, który dzięki nim staje się doskonały, tak samo celem życia, którego oczekujemy, jest szczęście, a wszystko, co obserwujemy teraz w ciele: śmierć, starość, młodość, niemowlęstwo i okres płodowy, są jak owe źdźbła, kłosy i trzciny – drogą, porządkiem i siłą spodziewanej doskonałości (ὁδὸς καὶ ἀκολουθία καὶ δύναμις τῆς ἐλπιζομένης ἐστὶ τελειώσεως)<sup>25</sup>.

Zdarza się Grzegorzowi utożsamiać starość z mądrością i roztropnością, chociaż starość traktuje bardziej jako stan ducha niż wiek:

„«Starsi (πρεσβύτεροι) niech będą w dwójnasób poważani, szczególnie ci, którzy trdzą się głoszeniem» (1Tm 5, 17). Potocznie nazywa się starszym tego, kto doszedł do podeszłego wieku i osiągnął spokój starości; jeśli ktoś nie uspokoił swoich myśli i żyje w sposób nieuporządkowany, nie jest starszym, choćby nawet miał siwą głowę, lecz jest jeszcze mężczyzną w sile wieku (ἀνὴρ)<sup>26</sup>.

Podobnie w mowie pochwalnej o bracie Bazylim nazywa swojego brata starcem od młodości, ponieważ żył cnotliwie:

„O nim myślę, o naczyniu wybranym, wielkim w życiu i słowie Bazylim, od urodzenia miłym Bogu, od młodości w obyczajach będącym starcem, który jak Mojżesz wykształcony w każdej gałęzi wiedzy, a w Piśmie św. od dzieciństwa do śmierci znajdował pokarm, wzrost i dojrzałość<sup>27</sup>.

W innych jednak miejscach chwali dzieciństwo jako wiek, w którym człowiek nie doznaje namiętności<sup>28</sup> i wiek średni, bo nie ma udziału w namiętnościach

<sup>25</sup> Tamże, PG 46, 520-521, lub GNO 9, 50-52.

<sup>26</sup> In *Ecclesiasten hom.* 1, PG 444, 629, lub GNO 5, 292, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 51, Kraków 2009, 26.

<sup>27</sup> In *Basilium fratrem* 1, PG 46, 789, tłum. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, 112.

<sup>28</sup> Por. In *canticum canticorum hom.* 6, PG 44, 905, lub GNO 6, 198, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007, 110: „Słusznie Pismo nazywa dziećmi tych, którzy dzięki broni sprawiedliwości wyrugowali namiętności z siebie samych i uczy nas tym samym, że dobro, które własnym wysiłkiem zaprowadzamy w sobie, jest tym samym dobrem, które na początku zostało złożone w naszej naturze. Kto bowiem, dzięki pilnemu praktykowaniu cnót przytroczył sobie do boku miecz i uwolnił się od namiętności, staje się niemowlęciem, niepodatnym na żadne doznania namiętności – w niemowlęctwie bowiem nie ma miejsca na namiętności”.

młodości ani słabości starości<sup>29</sup>. Wydaje się zatem, że Grzegorz nie przypisuje większego znaczenia wiekowi człowieka, a raczej chwali każdego, kto rozwija się w dobru niezależnie od etapu życia.

#### GREGORY OF NYSSA: WAS OLD AGE CREATED BY GOD?

##### (Summary)

Old age, which we consider to be a normal or even a natural stage of human life, seems to us inseparably bound with human condition. However, for Gregory of Nyssa old age, like youth, sexual reproduction, passions or pain, was a consequence of the first sin rather than a characteristic feature of human nature, which was created by God at the beginning. In man's beginnings God performed three important acts. In the first act He created human nature considered to be an entity, without separation into male or female. During the second stage of creation God – anticipating sin of the first man – created individual human beings with specific sex. The third act took place after the sin, when God gave people clothes made of animal skins, by which Gregory understands an animal aspect of human life, alien to human nature, and old age is an element of this aspect. Nevertheless, in our present condition clothes made of animal skins could be used for a good cause, so also old age could be a stage on the road to eternal life. Although God did not plan it for man, after the first sin it has become for us something normal and even natural.

---

<sup>29</sup> Por. *In Ecclesiasten hom.* 6, PG 44, 701, lub GNO 5, 377-378, ŻMT 51, Kraków 2009, 68: „Wśród etapów ludzkiego życia starość jest słaba, młodość nieuporządkowana, a najlepszy jest wiek średni między nimi, bo unika nieprzyjemności tamtych dwu: ma udział w sile młodości, ale bez nieuporządkowania, i w mądrości starości, ale bez słabości, więc wymyka się zarówno słabości wieku starczego, jak i zuchwałości młodości. Tak samo ten, kto wyznacza czas dla każdej rzeczy, definiuje w swojej wypowiedzi zło, wynikające z nietrzymania się miary, potępiając to, co miary nie osiąga, i to, co ją przekracza”.

Ks. Antoni ŻUREK  
(Tarnów, UPJPII)

## STAROŚĆ – SĘDZIWOŚĆ – DOJRZAŁOŚĆ. „SENEX” I „SENECTUS” W LITERATURZE GALIJSKIEJ V-VI WIEKU

Temat starości nie pojawia się w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej V-VI wieku jako samodzielny i odrębny. Na ten temat nie powstał wówczas żaden traktat teologiczny, nie ma nawet odrębnej homilii. Co więcej, sam termin pojawia się rzadko i zazwyczaj w bardzo okazjonalnych kontekstach; często zastępują go wyrażenia synonimiczne. Skoro tak, to warto się zastanowić nie tylko nad znaczeniem tego tematu, ale też nad powodami tak oszczędnego traktowania problematyki związanej ze starością oraz z użyciem samego terminu.

**1. Starzec.** W tekstach autorów omawianego okresu termin „starzec” (*senex*) lub jego pochodne, pojawia się zazwyczaj okazjonalnie, w bardzo różnorodnych kontekstach. Najczęściej określa on wiek człowieka, choć nigdzie nie można znaleźć określenia, kogo ze względu na liczbę lat należy uważać za starca, czyli od jakiego wieku należy ten czas liczyć. Z tego też względu tylko kontekst danej wypowiedzi pozwala niekiedy domyślać się wieku wskazywanego człowieka. W niektórych przypadkach można się domyślać, że chodzi o człowieka znacznie posuniętego w latach, jednak są też konteksty, z których wynika, że określenie to ma znaczenie bardzo umowne.

Grzegorz z Tours w *Historii Franków* przynajmniej kilka razy nawiązuje do wieku przedstawianych przez siebie osób. O jednym z władców napisał, że „zestarzał się i kuleje na chorą nogę”<sup>1</sup>. W żaden jednak sposób nie możemy domyślić się, w jakim wieku był ten władca. Z całą pewnością, w tym wypadku chodzi o podkreślenie pewnego zniedołężnienia, związanego z wiekiem.

Relatywny charakter pojęcia „senex” wynika też z innych tekstów Grzegorza. Pisząc np. o królowej Ingebordze, zauważył on, że w chwili śmierci liczyła sobie 70 lat. Do końca sprawowała władzę i wcale nie wydaje się, by cierpiała na jakieś zniedołężnienie. Zapadła gwałtownie na jakąś – bliżej nam nieznaną – chorobę, prowadzącą do śmierci. W tym wypadku to nie wiek, ale

---

<sup>1</sup> Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 40, PL 71, 237: „senuit et pede debili claudicat”, por. tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, oprac. i komentarz D.A. Sikorski, Tyniec – Kraków 2002, 135.

choroba zdaje się być przyczyną śmierci. Sam zatem wiek wcale nie musiał oznaczać starości<sup>2</sup>.

Równocześnie spotkamy się ze wzmianką o śmierci kogoś w „sędziwym wieku”, choć nie można w żaden sposób określić, o jaki wiek chodzi<sup>3</sup>. Nie sposób też stwierdzić ile lat miał jeden z biskupów i co było oznaką jego starości, skoro zmarł „jako starzec” (*iam senex*), bo brak jakiejkolwiek wzmianki o wieku<sup>4</sup>.

Fakt, że kogoś określano „starcem”, nie musiał wcale oznaczać szczególnej sędziwości, ani tym bardziej jakiegoś starczego zniedołężnienia. U Grzegorza z Tours znajdziemy informacje o wyborze kogoś „na starość biskupem”, co oznacza, że nie było to przeszkodą do pełnienia urzędów<sup>5</sup>. Z całą pewnością, gdyby „starość” w tym wypadku była związana z fizyczną niemocą, wybór taki nie byłby możliwy.

Zdarzało się też, że nazwanie kogoś w Galii „starcem” służyło udratyzowaniu tekstu. W *Żywocie Cezarego z Arles* czytamy o jednym z przykładów uzdrowień, dokonanych przez tego biskupa. Pewnego razu zachorowała córka diakona Piotra z miejscowego kościoła. Zrozpaczony diakon, spotkawszy biskupa Cezarego, upadł przed nim i wołał: „ulituj się nad moją starością”, oraz prosił o modlitwę w intencji chorej córki. „Poruszony słowami i płaczem starca” biskup spełnił prośbę<sup>6</sup>. Nic nam nie wiadomo na temat wieku diakona, ale z całą pewnością nazywając się starcem, przyzywał litości biskupa. Starość zatem w tym przypadku nie koniecznie oznaczała wygórowany wiek, ile raczej budzący współczucie stan fizyczny człowieka.

Jednocześnie w tekstach galijskich nie brak informacji o ludziach pełniących różne funkcje i liczących sobie lat siedemdziesiąt, czy więcej. Można też wyliczyć, że biskupi pełnili swój urząd w podobnym wieku, bez budzenia jakiejkolwiek sensacji i zainteresowania. Nikt nie wytykał im tego zaawansowanego wieku, ani też nie zauważał, by lata wpływały na jakość pełnionych obowiązków. W sposób naturalny wylicza się ich lata, nie po to, aby się tym epatować czy nawet zdumiewać, ale z czysto kronikarskiego obowiązku. Czasem wzmianka taka służy do wzbudzenia respektu dla danej osoby<sup>7</sup>.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden element: nigdzie w tekstach nie wymieniania się ludzi starych, jako kategorii osób, którymi należałoby się opiekować, czy też wobec których należałoby stosować szczególną taryfę. Wymienia się np. uczynki miłosierne typu: przyjmowanie gości, wspieranie ubogich,

<sup>2</sup> Por. tamże IX 26, PL 71, 505, tłum. Liman – Richter, s. 393-394.

<sup>3</sup> Por. tamże IV 37, PL 71, 300: „plenum dierum”, tłum. Liman – Richter, s. 190.

<sup>4</sup> Por. Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 4, 2, PL 71, 1023.

<sup>5</sup> Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* III 2, PL 71, 243, tłum. Liman – Richter, s. 142; *Vitae Patrum* 1, 6, PL 71, 1015.

<sup>6</sup> Por. Cyprianus – Viventius, *Vita S. Caesarii Arelatensis* II 2, ed. G. Morin, w: *S. Caesarii Opera omnia*, II, Maredsous 1942, 323, POK 32, Poznań 2008, 87.

<sup>7</sup> Przy jednym z biskupów Grzegorz zapisał, że miał 90 lat, por. *Vitae Patrum* 14, 4, PL 71, 1070.



a nie ma nic o starcach czy ludziach starych<sup>8</sup>. Nie można jednak powiedzieć, że w ogóle nie zauważano ludzi starych, czy też, że w ogóle ich nie było. W powstałych prawdopodobnie w Galii *Statuta Ecclesiae Antiqua* znajdziemy przepis: „pauperes et senes ecclesiae plus ceteras honorandis”<sup>9</sup>. Trudno jednak na podstawie tego kanonu określić, kogo na myśli miał ustawodawca. Można się jedynie domyślać, że chodzi o kategorię osób wyróżniających się spośród innych wiekiem, domagających się pomocy ze strony otoczenia, skoro zostali potraktowani na równi z ubogimi. Nie sposób wszakże odgadnąć, jakiej pomocy ze strony Kościoła te osoby mogły się spodziewać.

**2. Starcze zniedołężnienie.** W społeczeństwie galijskim omawianego okresu znano mimo wszystko pojęcie starości fizycznej. Z tym jednak, że w źródłach biograficznych będzie to odniesienie do wieku, a w ustach chrześcijańskich kaznodziejów i teologów pojawia się ono raczej w sensie abstrakcyjnym; starość w tym wypadku bywa rozumiana jako synonim słabości fizycznej, ale też duchowej, a nawet moralnej.

Biskup Cezary z Arles w jednym z kazań poruszył sprawę miłości bliźniego. Retorycznie pytał w tym kontekście o to, co jest przyczyną takiej miłości i dawał taki oto przykład:

„Może twój przyjaciel [...] jest starym człowiekiem. Może się przecież zdarzyć, że twój przyjaciel jest starcem. Cóż kochasz w starcu? Pokrzywione ciało, białą głowę, pomarszczone czoło, zapadnięte policzki? Jeżeli od ciała, które widzisz, nie ma nic bardziej zdeformowanego przez starość, a jednak coś kochasz, to jednak nie kochasz ciała, bo jest zdeformowane”<sup>10</sup>.

Widać z tego wyrażnie, że w znaczeniu potocznym starość była symbolem zniedołężnienia i fizycznej brzydoty. Za starca uchodził człowiek pokrzywiony, pomarszczony na twarzy, o siwych włosach. Mniej ważne było w tym przypadku kryterium wiekowe, bo do lat kaznodzieja w ogóle się nie odwoływał. Decyduje o tym przede wszystkim mało atrakcyjny wygląd fizyczny i cielesna degradacja człowieka. Starość fizyczna, wyrażająca się zniedołężnieniem i wyglądem, nie budzi żadnej sympatii, jest czymś nawet odrażającym, a w najlepszym przypadku budzącym litość.

Potwierdzają tę wizję także inne passusy z kazań Biskupa z Arles. Mówiąc o potrzebie wyrzeczenia i umartwienia, w jednej ze swoich mów zachęcał do rezygnacji ze spożywania mięsa i picia wina. Dopuszczał przy tym wyjątek, który uwzględniał już św. Paweł, zezwalając na umiarkowane użycie wina

<sup>8</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 2, CCL 103, 70-71, tłum. S. Ryznar, *ŻMT* 57, 116.

<sup>9</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua* 32, CCL 148, 172.

<sup>10</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 4, CCL 103, 96: „Sed forte amicus iste tuus [...] senex homo est: fieri enim potest ut habeas amicum senem. Quid amas in sene? Incurvum corpus, album caput, rugas in fronte, contractam maxillam? Si corpus quod vides, nihil deformius prae senectute: et tamen amas aliquid, et corpus quod vides non amas, quia deforme est”, por. *ŻMT* 57, 145.

w przypadku dolegliwości żołądkowych (por. 1Tm 5, 23). Cezary z Arles rozszerzał to pozwolenie dodając „propter senectutem”<sup>11</sup>. Można w tym przypadku wnioskować, że starość to synonim słabości fizycznej, braku zdrowia i niedomagań. W innym z kazań starość postawiona została na równi z chorobą, gdy kaznodzieja podaje przykład dotkniętego „starością albo inną wielką słabością”<sup>12</sup>. Stan ten jest niezależny od człowieka i przyjmować go należy jako zrządzenie losu, bynajmniej nie pożądane przez człowieka. Taki stan wymaga szczególnej pomocy ze strony innych. Niedołężny ze starości człowiek staje się bezproduktywny i nieużyteczny dla innych, co może potwierdzać lakoniczna wzmianka o śłudze, którego na starość nikt nie potrzebuje<sup>13</sup>.

W podobny sposób pisał Grzegorz z Tours. Jeden ze wspomnianych przez niego biskupów był bardzo zaawansowanym starcem, czego wyrazem było też to, że nie mógł już chodzić<sup>14</sup>. Inny z kolei ze starości zniedołężniał do tego stopnia, że „nie mógł czytać ksiąg”, bo oczy zaszyły mu bielmem, w związku z czym zastępować go w tym musiał prezbiter<sup>15</sup>. Nie stanowiło to jednak przeszkody, aby swój urząd pełnił do śmierci. Być może jednak ten stan był uwzględniany przy oczekiwaniach kierowanych pod ich adresem. Wszak jeden z synodów zwalnia biskupów „steranych wiekiem” z obowiązku uczestnictwa w obradach<sup>16</sup>.

Ten okres w życiu człowieka już wówczas kojarzył się niektórym z pewną bezsilnością i niezdolnością do aktywności fizycznej, a tym samym sprzyjającą podjęciu starań o zbawienie wieczne. W praktyce oznaczało to odkładanie pokuty, a nawet myślenie o sprawach religijnych na okres starości. Ubolewał biskup Cezary:

„Mówi ktoś: gdy osiągnę starość, albo też jakąś wielką niemocą będę dotknięty, wówczas poproszę o pokutę”<sup>17</sup>.

Inny powiada jeszcze dobitniej:

„Jestem młody, wystarczy mi czasu, gdy dojdę do dojrzałych lat, stanie się rzeczą konieczną, abym zaczął myśleć o bojaźni Pana mojego”<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> Por. tenże, *Sermo* 67, 3, CCL 103, 287.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Sermo* 64, 3, CCL 103, 276: „Cum ad senectam venero, aut aliqua nimia infirmitate fuero desperatus”, zob. tłum. J. Pochwat, *ŻMT* 57, 351.

<sup>13</sup> Por. tamże, CCL 103, 277: „cum ad senectam venerit”.

<sup>14</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 4, 3, PL 71, 1024: „senex valde, et propriis pedibus abire non poterat”.

<sup>15</sup> Tamże 16, 2, PL 71, 1075: „Iam enim oculi mei caligine obteguntur, nec possum libellum aspicere”.

<sup>16</sup> Por. Concilium Aquilense (381) can. 4, *ŻMT* (SCL 4) 52, 2: „należy oszczędzić trudu czci-godnym mężom, aby ktoś czy to sterany wiekiem (*maturo aevo gravis*), czy osłabiony chorobą ciała [...] nie powracał raz po raz do obcych krajów”.

<sup>17</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 64, 3, CCL 104, 276: „dicit aliquis: «Cum ad senectam venero, aut aliqua nimia infirmitate fuero desperatus, tunc paenitentiam peto»”, por. *ŻMT* 57, 351.

<sup>18</sup> Tenże, *Sermo* 20, 3, CCL 103, 93: „iuvenis sum, superest mihi tempus aetatis; cum ad maturos annos pervenero, necesse est me de domini mei timore cogitare”, por. *ŻMT* 57, 141.

Wprawdzie w tym drugim przypadku nie mówi się wprost o starości, ale jej symbolem zdają się być „lata dojrzałe”. Na ten czas w przekonaniu katolików VI wieku wystarczy odłożyć sprawy związane z troską o zbawienie. Suponuje się, że ten czas nie będzie już czasem aktywności, a nawet możliwości przekraczania przykazań Bożych. Stanie się za to czasem wynagradzania i zaskarbiania na wieczne zbawienie. Trudno znów przesądzać, że chodzi o określenie konkretnego wieku, ale raczej o czas, w którym człowiek zostaje naznaczony słabością fizyczną.

Takie rozumienie starości zdaje się sugerować inna wypowiedź Cezarego z Arles. Przekonywał on: „Nie odkładajmy lekarstwa pokuty na czas starości”<sup>19</sup>. A jako argument podawał: „nie należy ufać ani zdrowiu, ani wiekowi”<sup>20</sup>. Starość, rozumiana jako czas niedołężności, nie jest określona konkretnym wiekiem, przez co trudno dokładnie przewidzieć jej nadejście. Starzenie natomiast jest naturalnym procesem, jak zauważył okazyjnie w swym traktacie teolog początku VI wieku Pomeriusz. Według niego człowiek: „starzeje się i umiera na skutek upływających lat”<sup>21</sup>. W wyniku procesu starzenia się, ciało ludzkie doznaje szkód, które zostaną zrekompensowane dopiero w życiu wiecznym<sup>22</sup>.

Przywołane powyżej pojęcia starości odwołują się do fizycznych zmian, zachodzących w życiu ludzkim. W tekstach autorów VI wieku, żyjących w Galii, można też napotkać przenośne znaczenie terminu „starość”. W języku kaznodziejów mogła ona być obrazem życia pogrążonego w grzechu i nieprawości. „Starym” był zatem naród pogański, „dotknięty licznymi plamami niegodziwości niczym trądem”, ale przez chrzest odzyskiwał młodość<sup>23</sup>. Starość jest zatem traktowana jako symbol brzydoty.

**3. Czcigodna starość.** Autorzy interesujących nas tekstów mówią o starości nie tyle przez nawiązanie do konkretnego wieku człowieka, ile na wskazanie ludzi cieszących się autorytetem. Wspominają o ludziach uchodzących za starców. Grzegorz z Tours m.in. relacjonuje historię Sigimunda, jednego z książąt, który się dopuścił zbrodni zabicia własnego syna. Wówczas to „miał pewien starzec” (*senex quidam*) surowo go napomnieć i wytknąć mu zbrodnię<sup>24</sup>. Nic bliższego o tym „starcu” nie wiemy. Z tonu narracji można wnioskować, że z racji wieku cieszył się szacunkiem i autorytetem, uznawanym nawet przez okrutnego władcę. Starość zdaje się w tym wypadku znamionować mądrość respektowaną przez otoczenie. Taką samą wymowę zdaje się mieć

<sup>19</sup> Tenże, *Sermo* 66, 3, CCL 103, 283: „nec nos in tempore senectutis ad paenitentiae remedia reservemus”, por. ŻMT 57, 359.

<sup>20</sup> Tenże, *Sermo* 56, 3, CCL 103, 249: „Non sanitati credendum est, non aetati”, por. ŻMT 57, 319.

<sup>21</sup> Julius Pomerius, *De vita contemplativa* II 18, 1, PL 59, 463, tłum. A. Żurek, ŻM 17, Kraków 1998, 164.

<sup>22</sup> Por. tamże I 4, 2.

<sup>23</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 129, 5, CCL 103, 533.

<sup>24</sup> Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* III 5, PL 71, 245, por. tłum. Liman – Richter, s. 143.

zwrócenie uwagi na ponad osiemdziesięcioletni wiek prezbitera, składającego relacje z pewnych wydarzeń<sup>25</sup>. Wiek ma być gwarantem jego prawdziwości i wiarygodności.

Podobną wymowę mają starcy, o których tym razem mówi Cezary z Arles w *Komentarzu do Apokalipsy*. Według niego starcy, o których mowa w tej księdze, to albo „przełożeni Kościoła”<sup>26</sup>, albo „urząd kapłański”<sup>27</sup>. Starzec, bez określenia wieku, znamionuje powagę i autorytet w Kościele. Co nie oznacza prawdopodobnie wcale, że przełożonymi kościelnymi zostawali ludzie starzy. Z dużą jednak dozą prawdopodobieństwa, urząd kościelny łączono z dojrzałością, której starość zdawała się być gwarantem.

Autor relacji o śmierci Cezarego z Arles napisał, że w chwili śmierci, biskup liczył sobie siedemdziesiąt trzy lata. Do końca był jednak czynny, choć czasem wyglądał już, jak „półżywy”. Kiedy zmarł, autor *Żywota* cytując tekst biblijny, zaznaczył: „w szczęśliwej starości [...] dokonał swoich dni” (por. Rdz 25, 8)<sup>28</sup>. Z całą pewnością wzmianka o starości nie miała na celu wskazania wieku, ale nobliwość biskupa i jego patriarchalny status, podobny do biblijnego Abrahama.

Podobny status osiągnęło wielu innych biskupów, co często podkreślał Grzegorz z Tours w swoich *Żywotach Ojców*. Często znajdziemy u niego pozytywne ujęcie starości, nawiązujące do biblijnej formuły „pełni dni”. Oto któryś z nich „zestarzał się [...] i doszedł do tak sędziwego wieku”<sup>29</sup>. Inny zaś „zestarzał się [...] i wypełniwszy dobry bieg dzieł, przeszedł do Pana”<sup>30</sup>. Formuła „pełni dni” lub też „już starzec”, na określenie życia w pełni wypełnionego dobrymi czynami i tym samym będącego synonimem świętości, pojawia się w tych żywotach dość często. Sędziwy wiek i śmierć w zaawansowanym wieku tak duchownych, jak też ludzi świeckich, przedstawiana jest jako pełnia ofiarowana przez Boga<sup>31</sup>.

„Starsi” jako ludzie z autorytetem byli istotnym elementem życia i duchowości zakonnej. W kazaniu do mnichów Cezarego z Arles znajdziemy takie oto pouczenie:

<sup>25</sup> Por. tenże, *Vitae Patrum* 13, 3, PL 71, 1067.

<sup>26</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* 4, 4, PL 35, 2424, tłum. A. Żurek, BOK 17, Kraków 2002, 94.

<sup>27</sup> Por. tamże 7, 13, PL 35, 2430, BOK 17, Kraków 2002, 105.

<sup>28</sup> Por. Cyprianus – Viventius, *Vita S. Caesarii Arelatensis* II 45, tłum. A. Strzelecka, POK 32, Poznań 2008, 115.

<sup>29</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 4, 5, PL 71, 1026: „senuit [...] et in tantum aetate porectus est”.

<sup>30</sup> Tamże 5, 3, PL 71, 1028: „seniut [...] et impleto boni operis cursu migravit ad Dominum”.

<sup>31</sup> Por. V. Neri, *Il tema della „senectus” nella storiografia pagana e cristiana della tarda antichità (da Costantino a Gregorio Magno)*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 676-677.

„Bądźmy pokorni [...] nie tylko wobec naszych starszych, lecz także wobec rówieśników [...] Cokolwiek polecą wam starsi, to traktujcie to jakby pochodziło z nieba i było wypowiedziane przez Boże usta”<sup>32</sup>.

Nie chodzi w tym wypadku o starszych w sensie bezwzględnym, choć kwestia wieku odgrywa tu wyraźnie rolę i można domniemywać, że im ci starsi będą posunięci w wieku, tym większy jest ich autorytet. Można zatem z ostrożnością wnioskować, że właśnie z tego powodu ludzie uchodzący za starszych cieszyli się szacunkiem, co nawet było uważane za cnotę, nabierając tym samym sankcji religijnych<sup>33</sup>. Skoro już starszeństwo nabierało takiej wartości, to o ileż bardziej jego kwintesencja, czyli starość.

Na zakończenie tej krótkiej prezentacji można pokusić się o kilka ostrożnych wniosków. Jak się wydaje, w społeczeństwie i Kościele galijskim problem starości w sensie społecznym nie występował. Owszem, byli ludzie starzy, ale stanowili małą liczebną grupę<sup>34</sup>. Prawdziwa fizyczna starość, znamionowana przez niedołężność i cielesną ograniczoność, była udziałem stosunkowo nielicznej grupy i trwała krótko; tak też zdają się mówić badania historyczne. Fizyczna starość nie była dobrze widziana, ale nie zwalniała od pełnienia obowiązków. Spoczynku emerytalnego nie znano. Ludzie starzy i sędziwi zyskiwali jednak na znaczeniu. Uznawano ich za godnych szacunku i przez swą starość zyskiwali na autorytecie u swych współbraci. Za oczywiste przyjmowano przy tym, że winni odznaczać się świętością życia. Wszak długie życie było odczytywane jako znak Bożego błogosławieństwa.

#### OLD AGE – MATURITY. „SENEX” I „SENECTUS” IN GALLIC LITERATURE OF THE 5<sup>TH</sup> AND 6<sup>TH</sup> CENTURIES

(Summary)

The theme of old age is presented only occasionally by Latin authors who wrote their works in Gallia in the 5th and 6th centuries after Christ. The term „old man” is first and foremost a man of advanced age. Nowhere, however, a limit of old age is defined. Usually one can find a reference to a man still vital, though bearing the hallmarks of loss of strength and fitness. Old age is sometimes linked up with infirmity. Nowhere, however, one talks about any special care that these old people or the old with symptoms of old age need.

<sup>32</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 223, 6, CCL 104, 928: „non solum senioribus nostris, sed etami coaequalibus [...] Quidquid vobis a senioribus fuerit imperatum, sic accipiter, tamquam si de coelo sit ore dei prolatum”.

<sup>33</sup> Pomeriusz szacunek dla starszych uważa za przejaw cnoty umiarkowania, por. Julius Pomerius, *De vita contemplativa* III 19, 2, PL 59, 502, ŻM 17, 220.

<sup>34</sup> Zdaniem historyków, zajmujących się demografią jeszcze w czasach Cesarstwa (V. w.), granice starczego wieku (60 lat) osiągało tylko niespełna 6% ludności, por. W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, 226. Można domniemywać, że wiek później, w Galii ten odsetek był jeszcze mniejszy.

In a positive sense old age means a person who has experience and authority. People of the Church who enjoy respect are often described in this way. Reaching old age understood in this sense was seen as an expression of God's blessing.



Ks. Andrzej UCIECHA  
(Katowice, UŚ)

## POZYCJA STARCÓW W LITERATURZE OJCÓW SYRYJSKICH

W analizie problemu starości w literaturze Ojców syryjskich wykorzystane zostaną fragmenty najpierw dwóch apokryfów syryjskich: *Testament ojca naszego Adama* i *Dzieje Apostoła Judy Tomasza*, następnie wybranych *Demonstrationes* perskiego mędrca Afrahata, oraz hymnów Efrema Syryjczyka; na koniec uzupełnieniem będzie krótki fragment jednej homilii zbioru *Liber Graduum*.

**1. Starość w *Testamencie ojca naszego Adama*.** W drugiej części syryjskiego apokryfu *Testament ojca naszego Adama* (2. poł. III w.) zawarte jest proroctwo Adama spisane przez jego syna Seta<sup>1</sup>. W tym midraszu wychwalającym dzieło stworzenia, Adam zapowiada przyjście Jezusa Chrystusa, Jego narodziny z Maryi Dziewicy, śmierć i powstanie z grobu po trzech dniach; w ten sposób Jezus uwolni Adama od śmierci, która ukryta była w zakazanym owocu<sup>2</sup> i spełni się jego pragnienie, aby stać się bogiem. W wersji tego fragmentu, zamieszczonej w kodeksie z IX wieku<sup>3</sup>, opis kary za nieposłuszeństwo Bożemu zakazowi jest bardziej szczegółowy:

„Teraz jednak wyrzucę cię z Raju, sprawię, że zejdziesz w ziemię ciernistą, wstrząsnę twoimi łędwami, twoje kolana będą się trząść (ܐܬܬܪܬܐܢܐ) z powodu starości (ܬܠܝܬܐܝܬܐ), która przyjdzie na ciebie”<sup>4</sup>.

Starość jest więc smutną konsekwencją upadku pierwszego człowieka w Raju. Przez zbawcze przyjście Chrystusa potomkowie Adama staną się bogami,

<sup>1</sup> *Testamentum Patris Nostri Adam*, ed. M. Kmosko, w: *Patrologia Syriaca* (= PSyr) 2, Paris 1907, 1307-1360 (Praefatio s. 1309-1318, textus col. 1319-1360).

<sup>2</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, 65-66.

<sup>3</sup> Por. E. Vergani, *Senes non moriuntur; nec senescunt iuvenes. L'anziano in alcuni testi della letteratura siriana*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. III: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 681-703, spec. 685.

<sup>4</sup> *Testamentum Patris Nostri Adam*, PSyr 2, 1347, 10-13; por. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, s. 65-66; *Testament of Adam. A new translation and introduction* by S.E. Robinson, w: *The Old Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1983, 989-995.

a więc nie będą już więcej umierać, ani się starzeć. Znakiem starości jest drżenie łędwii i kolan<sup>5</sup>. W dziele odkupienia człowiek zostaje wyniesiony ponad swoją doskonałość, jaką otrzymał w akcie stworzenia.

**2. Starość w *Dziejach Apostoła Judy Tomasza*.** W XII epizodzie *Dziejów Apostoła Judy Tomasza*, syryjskiego apokryfu z połowy III w., powstałego najprawdopodobniej w regionie Edessy<sup>6</sup>, Wizan, syn króla Mazdaja, dowiaduje się od Apostoła o czasowości i przemijaniu ludzkiego życia, także życia królów:

„Juda rzekł do Wizana: Ty jesteś Wizan, syn króla Mazdaja, który przeminie, ja natomiast jestem sługą Jezusa Chrystusa, króla, który trwa na wieczność. Ty masz władzę rozmawiania z twoim ojcem i sprawić, że ci, których ty zechcesz, będą żyli w tym miernym życiu, które nie trwa [długo] pośród ludzi, choćbyś ty nawet im je dał, ale i ty i twój ojciec umrzecie; ja zaś modłę się do Pana i błagam Go za ludzi, a On im daje życie wieczne, które trwa w wieczności. Ty się chlubisz majątkiem i niewolnikami, dobrami, szatami, sługami i konkubinami, pokarmami, które przemijają i łóżami nieczystości, ja natomiast chlubię się w ubóstwie i ascezie, w pogardzie i poście, w modlitwie i wielkich pochwałach [Boga], we wspólnocie braci i w Duchu świętości oraz w towarzystwie braci, którzy są godni wobec Boga żyć życiem wiecznym. Ty znajdujesz ucieczkę w człowieku takim jak ty, który nawet nie umie wyzwolić swojej duszy od sądu i śmierci; ja natomiast znajduję ucieczkę w tym, który oskarża i uwalnia – w wielkim, który jest sędzią wszystkich ludzi. Ty i ten, u którego znalazłeś ucieczkę, istniejecie dziś i jutro, ale po pewnym czasie przestaniecie istnieć, ja natomiast znalazłem ucieczkę, w tym, który trwa na wieczność: jest to ten, który zna czasy i chwile”<sup>7</sup>.

Życie doczesne nie ma wielkiej wartości i żaden ziemski władca tego nie zmieni, tak jak żaden człowiek nie wyzwoli swojej duszy od sądu i śmierci. Prawdziwym królem jest Jezus Chrystus, którego władza jest wieczna i silniejsza od władzy śmierci. Chrystocentryzm stanowi istotę przesłania eschatologicznego w tym kazaniu Tomasza. Prawdziwe bogactwa to ubóstwo, post, modlitwa, braterska wspólnota oraz przestrzeganie czystości seksualnej, której zaprzeczeniem jest posiadanie konkubin i łoża nieczystości.

W więziennej modlitwie Apostoł odsłania sens prawdziwego życia:

„Juda zaczął mówić: «Ty, który wyzwoliłeś moją duszę od niewolnictwa wieku, bo ja oddałem moją duszę, aby została sprzedana jednemu, a oto teraz

<sup>5</sup> Por. Ps 69(68), 24: „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli; spraw, by łędwie ich zawsze się chwiały”; „wstrząsnąć łędwiami, zgiąć łędwie” (ܠܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ).

<sup>6</sup> Por. *Acta Judae Thomae Apostoli*, tłum. w: *Apokryfy Nowego Testamentu* (= ANT), red. M. Starowieyski, II: *Apostołowie*, cz. 1, Kraków 2007, 581-695.

<sup>7</sup> Tamże XII 139, 2-4, ANT II/1 677-678.

cieszę się i raduję, bo wiem, że dopełniły się czasy, pory roku, lata, miesiące, dni i że przyjdę i otrzymam Ciebie, który mi dasz odpoczynek. Oto ja jestem uwolniony od ‘dzisiaj’ i od ‘jutra’, i troszczę się już tylko o dzień dzisiejszy. Oto udaję się na spełnienie nadziei i otrzymuję prawdę. Oto wyrwałem się ze smutku i od radości codziennych i odziewam się w radość. Oto jestem bez trosk, bez smutku, bez lęku i spoczywam w wiecznych mieszkaniach. Oto zostałem wyzwolony z niewolnictwa i idę ku wolności, do której zostałem powołany. Oto ja służyłem czasom i porom roku, a teraz wyniosłem się poza czasy i ponad pory roku. Oto otrzymuję moją zapłatę od tego, który nagradza bez skąpstwa i który daje, bo jego bogactwo wystarcza na wszelkie dary. Oto zdziewam szaty i przyodziewam je (por. 2Kor 5,2n) i już więcej się nie rozdzieję. Oto kładę się i wstaję, i już więcej się nie położę. Oto ja umieram i żyję, i już więcej nie umrę. Oto oni się radują i patrzą, jak ja idę, i oto dołączę się do ich radości i położę kwiaty na ich wieńcach. Oto zakrółuję w Twoim królestwie, o Jezu, i ufam tu, na niskości. Natomiast złośliwcy okryją się wstydem, bo sądzili, że uda im się sprowadzić mnie swoją mocą do stanu niewolnika. Oto buntownicy zostali przede mną obaleni, bo zostałem nad nich wyniesiony. Oto mam pokój, dla którego gromadzą się wielcy»<sup>8</sup>.

Przejście do wieczności będzie odpoczynkiem od trudów przemijania i zmagania się z doczesnością. Przemijalność jako istotna cecha tej doczesności kojarzona jest z niewolniczym uwięzieniem w czasie i nieuniknioną koniecznością podporządkowania się powtarzanym czynnościom.

Po odmówieniu Modlitwy Pańskiej Juda Tomasz dziękuje Bogu:

„Mój Panie i mój Boże, moja nadziejo i moja ufności, mój Mistrzu i moje umocnienie, Ty mnie nauczyłeś tak się modlić. Oto ja mówię Twoją modlitwę i wypełniam Twoją wolę, Ty zaś bądź ze mną aż do końca. Ty, który od mojej młodości posiałeś we mnie życie i ustrzegłeś mnie od zepsucia. Ty, który mnie przyprowadziłeś do ubóstwa świata i zaprosiłeś mnie do prawdziwego bogactwa. Ty, który mi dałeś poznać, że jestem Twoim, i nie zbliżyłem się do kobiety, aby to, co jest wymagane przez Ciebie, nie zostało pokalone (ܠܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ)»<sup>9</sup>.

Nieprzemijalność jako boski dar niezniszczalności wyraża się w czystości i wstrzemięźliwości od kontaktów seksualnych. W przesłaniu Apostoła Tomasza widoczne są wyraźnie wpływy gnostycyzującej nauki Bardesanesa<sup>10</sup>, chociaż *Dzieje Tomasza* nie są tekstem gnostyckim<sup>11</sup>. Należy uwzględnić fakt, że ortodoksja i heterodoksja w środowisku syryjskim były do siebie zbliżone. Cytowany apokryf jest świadectwem synkretystycznej kompilacji różnych tendencji teologicznych, w której zawarte zostały elementy chrześcijań-

<sup>8</sup> Tamże XII 142, 2-4, ANT II/1 679-680.

<sup>9</sup> Tamże XII 144, 2, ANT II/1 681.

<sup>10</sup> Por. *Wstęp*, ANT II/1 586.

<sup>11</sup> Por. tamże, ANT II/1 587.

skie, judaistyczne, neoplatońskie, gnostyckie, irańskie i własne syryjskie<sup>12</sup>. Dominującym wątkiem w teologii *Dziejów Tomasza* jest enkratyzm oraz element „obczyzny”. Radykalny enkratyzm głosił heretyk Tacjan, z kolei umiarkowana odmiana tego poglądu stanowiła fundament ideałów ascetycznych i życia monastycznego<sup>13</sup>. Równie ważnym w ascezie syryjskiej było wymaganie zachowania dystansu do świata (*aksenia*).

**3. Starość w *Mowach* Afrahata<sup>14</sup>.** W przedostatniej ze swoich mów (*Demonstrationes*)<sup>15</sup>: *O śmierci i czasach ostatecznych* Afrahat przekonuje do innego spojrzenia na problem przemijania i ludzkiej śmierci:

„Sprawiedliwi, dobrzy i mądrzy nie przestraszą się ani się nie złączą śmierci dzięki wielkiej nadziei, którą posiadają. Przez wszystkie dni rozmyślają o śmierci jak o przejściu jak i o ostatnim dniu, gdy się urodzą i staną synami Adama”<sup>16</sup>.

„Gdy on [Adam] przekroczył przykazanie i zjadł z drzewa, śmierć zapanowała nad nim i nad wszystkimi jego dziećmi. Nawet nad tymi, którzy nie przekroczyli przykazania Adama, zapanowała śmierć”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> Afrahat to „pierwszy świadek życia ascetycznego w cesarstwie perskim”. Głównym problemem prezentacji jego sylwetki jest ubóstwo wiadomości na jego temat w samych *Mowach*. Data jego narodzin i śmierci pozostaje niepewna. Znane są jedynie lata powstania *Mów*. Skąpe informacje przybliżające jego postać podają rękopisarze, którzy nazywają go „Mędrce perskim” lub „Jakubem”. Imię „Afrahat” w odniesieniu do autora *Mów* pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w połowie X wieku. Afrahat znaczy „mędrzec zdolny do krytycznej oceny”. Sam Afrahat nazywał siebie „ucznem Świętych Pism”. Mędrzec perski pochodził prawdopodobnie z rodziny pogańskiej, po nawróceniu stał się mnichem. Mniej prawdopodobne jest, iż był biskupem. Żył w rejonie Niniwy i Mossulu w latach 260/275 do 345, w imperium Sassanidów. Należał do „synów przymierza”, pełniąc funkcję ich przełożonego lub ojca duchownego, por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002, 12.

<sup>15</sup> Chodzi o dwadzieścia trzy mowy, instrukcje ułożone w porządku akrostychicznym i napisane w języku syryjskim, odmianie aramejskiego należącej do wielkiej rodziny języków semickich. W pierwszych dziesięciu *Mowach* skomponowanych w latach 336–337 Afrahat omówił zagadnienia wiary, miłości, postu, modlitwy, wojen, „synów przymierza”, nawrócenia, zmartwychwstania umarłych, pokory i służby pasterskiej. W drugiej części, zredagowanej w latach 343–344, poruszył kwestię polemiki z judaizmem, mówiąc o obrzezaniu, o święcie paschy, o szabacie. Część ta zawiera również *List Synodalny* Kościoła perskiego, następnie porusza temat przepisów pokarmowych, powołania ludów, Mesjasza syna Bożego, dziewictwa i świętości, definitywnego odrzucenia Żydów, opieki nad biednymi, prześladowań, śmierci i czasów ostatecznych. Ostatnia *Mowa*, rozpoczynająca się znowu od pierwszej litery alfabetu syryjskiego, pochodzi z roku 345 i zatytułowana została *O winnym gronie*. Całość skierowana jest zasadniczo do „synów przymierza”, por. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, s. 11.

<sup>16</sup> *Demonstrationes* 22 (De morte et novissimis temporibus) 1, ed. J. Parisot, PSyr 1, Paris 1894, 992, 1-5.

<sup>17</sup> Tamże, PSyr 1, 992, 17 - 993, 2.

Człowiek sprawiedliwy, dobry i mądry potrafi wykorzystać doświadczenie przemijania i świadomość nieuchronnej śmierci jako treść rozmyślania, w którym nie ma miejsca na strach. Materialny świat przemija, a jest to skutek grzechu Adama. Przemijalność dotyczy bez wyjątku wszelkiego stworzenia. Mędrzec perski tak opisuje fenomen śmierci:

„Śmierć prowadzi do siebie ludzi czcigodnych z dostatku; zostają znieważeni, gdy schodzą do niej, tam, gdzie jest ciemno i nie ma światła; nie wstydi się przed koronowanymi królami, i nie ogarnia ją strach przed wysoko postawionymi, ani przed tymi, którzy pustoszą kraje; śmierć nie robi wyjątku dla ludzi czcigodnych i nie przyjmuje od bogaczy żadnego napiwku”<sup>18</sup>.

Nieuchronność śmierci została na stałe wpisana w kondycję każdego człowieka, bez względu na posiadane bogactwo i zdobytą władzę. W tę krótką charakterystykę śmierci Afrahat wprowadził tematykę starości:

„[Śmierć] też nie stawia starców wyżej od dzieci”<sup>19</sup>;

„I starcy w dniach starości zwracają się do niej, gdy brakuje im chleba codziennego”<sup>20</sup>.

Starość wyraźnie świadczy o przemijaniu i schyłku ziemskiego życia, jednak czasem to dziecko pierwsze umiera. Prawo śmierci pozostanie dla człowieka tajemnicą.

Pers rozwija wątek opozycji między światem doczesnym, a tym, który przyjdzie; świat przyszły to królestwo pełnej doskonałości i odpoczynku<sup>21</sup>. W nawiązaniu do Chrystusowego wykładu na temat życia po zmartwychwstaniu (por. Łk 20, 35-36) i do społecznych konsekwencji dzieła zbawczego Chrystusa w ujęciu św. Pawła (por. Ga 3, 28). Mędrzec perski opisuje anielski stan tych, którzy są godni zmartwychwstania<sup>22</sup>, wśród których nie będzie już podziału na mężczyznę i kobietę, nie będzie już ani rodzenia, ani śmierci<sup>23</sup>. Afrahat analizuje fenomen starości w perspektywie eschatologicznej; chcąc wejść teraz w przyszły, anielski świat należy pozostawić świat przemijania, starzenia się i panowania śmierci oraz odrzucić potrzebę rodzenia i posiadania potomstwa<sup>24</sup>.

„W owym świecie nie będzie kobiety (tego co żeńskie), tak jak nie ma kobiety (tego co żeńskie) w niebie, ani rodzenia, ani pożytku (potrzeby) pożądania.

<sup>18</sup> Tamże 22, 7, PSyr 1, 1005, 26 - 1008, 6.

<sup>19</sup> Tamże 22, 7, PSyr 1, 1008, 11-12.

<sup>20</sup> Tamże 22, 8, PSyr 1, 1009, 7-9.

<sup>21</sup> Przyszły świat to „szata Boga i dzień odpoczynku”, por. *Demonstrationes* 22, 13, PSyr 1, 1020, 16-17.

<sup>22</sup> Por. tamże 22, 13, PSyr 1, 1017, 22-24; 22, 13, PSyr 1, 1016, 26 - 1017, 1.

<sup>23</sup> Por. tamże 22, 13, PSyr 1, 1016, 20-22.

<sup>24</sup> Por. tamże 22, 12, PSyr 1, 1013, 13-16; 22, 7, PSyr 1, 1004, 22-24.

W tym miejscu nie będzie żadnej nędzy, lecz pełnia i doskonałość. Starcy nie będą umierać, a młodzi starzeć się; wbrew przekonaniu, że muszą się starzeć i umierać oraz młodzi brać żony i płodzić dzieci, aby wtedy, gdy umrą ojcowie, synowie zajęli ich miejsce. To wszystko dzieje się w tym świecie. W owym zaś miejscu nie będzie ani głodu, ani biedy, ani pragnienia, ani rodzenia, ani końca, ani zniszczenia, ani śmierci, ani używania, ani starzenia się, ani nienawiści, ani złości, ani zazdrości, ani pracy, ani zmęczenia, ani ciemności, ani nocy, ani kłamstwa”<sup>25</sup>.

Wszyscy są powołani, by wejść w inny świat, który nie zna zazdrości, nienawiści, krzywdy, gwałtu, i nie ma w nim nic innego, jak tylko miłość wzajemna. W tym świecie nie ma względu na osoby: nie jest ważne, czy ktoś jest młody czy stary, gdyż tam wszyscy kochają się wzajemnie, tą samą miłością, w ten sam sposób<sup>26</sup>. Starość zatem jest kategorią właściwą dla świata doczesnego, w świecie przyszłym nie będzie dla niej miejsca.

W doczesności starzec pozostaje świadkiem nieuchronności przemijania, jednak jego udział w tym przemijaniu może być pozytywny. Afrahat chętnie odwołuje się do autorytetu biblijnych starców takich, jak Noe, Abraham, Izaak, Jakub, Józef, Juda<sup>27</sup>. Starość tych postaci przedstawiona została jako bogactwo życia sprawiedliwego polegającego na wypełnianiu Bożych nakazów. Równocześnie Mędrzec perski przestrzega:

„Słońce, które jest z tobą od twojego dzieciństwa aż do końca starości: ty, który jesteś mędrce, nie poznasz drogi jego wędrówki w nocy, ani powrotu tam, gdzie jest jego bieg”<sup>28</sup>.

Sędziwa starość nie gwarantuje więc poznania wszystkich tajemnic dzieła stworzenia, ona również wymaga pokory wobec Stwórcy.

<sup>25</sup> Tamże 22, 13, PSyr 1, 1017, 5-21. Na temat ideału dziewictwa Afrahat wypowiada się w *Mowie o synach przymierza* (tamże 6, 6, PSyr 1, 269, 7-26): „Wszystkie dziewice czyste nabyte przez Chrystusa zapalą swoje lampy i wejdą z Oblubieńcem do komnaty weselnej. Od tych wszystkich, które zostaną nabyte przez Chrystusa, oddalone będzie przekleństwo Prawa i będą wybawione od kary nałożonej na córki Ewy. Istotnie, tych, które nie należą do mężów, nie dotknie przekleństwo i w bólach nie będą rodzić. Nie wydały śmierci synów i dlatego nie będą policzone między tymi, którzy idą na śmierć. Nie są zaślubione śmiertelnemu mężowi, lecz Chrystusowi. Nie rodziły synów i dlatego zostanie im dane imię lepsze od synów i córek. Zamiast lamentowania córek Ewy, one wyśpiewują pieśni Oblubieńca. Uczta weselna córek Ewy [trwa] siedem dni, ich zaś [uczta] Oblubieńca nigdy nie ustaje. Strój córek Ewy jest z wełny (znoju), która się zużywa i ulega zniszczeniu, zaś ich [dziewic] szaty nie niszczą się. Urodę córek Ewy niweczy starość, ich [dziewic] zaś wdzięk w czasie zmartwychwstania zostanie odnowiony”, tłum. z języka syryjskiego i komentarz w: ŚSHT 44 (2011) 187.

<sup>26</sup> Por. *Demonstrationes* 22, 12, PSyr 1, 1016, 11-14.

<sup>27</sup> Por. tamże 23, 14-15, PSyr 2, 41, 8 - 45, 20.

<sup>28</sup> PSyr 22, 24, PSyr 1, 1040, 16-19.



**4. Starość w *Hymnach* Efrema Syryjczyka († 373).** W swoich *Hymnach* Efrem wszystko przedstawia w świetle Chrystusowego dzieła zbawczego. Jako wnikliwy egzegeta posługuje się po mistrzowsku licznymi paralelizmami antytetycznymi, aby wyrazić niezliczone paradoksy chrześcijańskiej wiary. Jego *memre* i *madrasze* pozwalają ukazać nowe perspektywy i aspekty ludzkiej egzystencji, w którą wkroczyła historia zbawienia<sup>29</sup>. Prezentacja starców i starości nie jest wyłączona z „gry” egzegetycznej i retorycznej, za pomocą której Efrem chciał wyrazić wielkie prawdy wiary. Nisibijczyk z entuzjazmem wymienia dzieła zbawcze, które Chrystus wypełnił od pierwszych chwil swojego ziemskiego życia.

Wzorem starości jest m.in. prorokini Anna (por. Łk 2, 36-38). Syryjczyk wychwala w jednym ze swoich hymnów wielkość tej kobiety:

„Błogosławiona jesteś ty, Anno, stara i pełna godności, ponieważ dziecię, cichy, tobie oddaje prorocstwo. Zabrzmi więc w twoim umyśle Jego cisza niewidzialna, aby wyśpiewać przez ciebie Jego obietnice! Przez ciebie odczytane zostaną Jego czyny, jeszcze dziecka, i wypełnione przez ciebie. Dziecko, podczas gdy było cicho, będzie śpiewać we wszystkich językach, gdyż Ono jest Panem wszystkich ust. Błogosławiona jesteś ty, Kobieto stara, skarbie roztropności! Ponieważ ten Starożytny wyszedł ci na spotkanie jako dziecko. Ciebie więc, o Staruszko, poślubi na początku Dziecko, które przyjdzie poślubić dusze. Ciebie wziął jako pierwszą ze wszystkich i w twojej starości złożył wiek niedoświadczony”<sup>30</sup>.

Z następnego uwielbienia łaski Bożej dobrej dla ludzkości można z pewnością ocenić, jaki jest fundament, które determinuje całą myśl Efrema na temat starości. Chodzi o ideę odmłodzenia Adama w Chrystusie. Dla Efrema Ten, który poprzedza wszystko w porządku czasu i przemijania, objawia się w nowonarodzonym Dziecku:

„Kto widział kiedyś niemowlę starsze od swojej matki! On wszedł stary, ale stał się w niej młody. Wyszedł jako nowonarodzony i wzrastał przez jej mleko; On wszedł i stał się w niej mały. On wyszedł i dzięki Niej wzrastał. Wielki cud!”<sup>31</sup>

W innym *Hymnie o Narodzeniu* Efrem przedstawia radość pasterzy, którzy przynoszą dary narodzonemu Dziecku-Pasterzowi-Barankowi. Następują pro-

<sup>29</sup> Por. W. Myszor, *Memra*, w: C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, oprac. W. Myszor, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 134: „*Memra* to „forma literacka o charakterze poetyckim, metrycznie skomponowana homilia, rodzaj prozy poetyckiej. Przeznaczona do recytacji (nie do śpiewu jak *madrasze*), nie wymagała formy stroficznej. [...] Tematyka *memra* jest zwykle jednorodna i zwarta, najczęściej łączy się z Pismem Świętym. Niektóre *memre* zawierały polemikę, komentarze, wyznania wiary, pouczenia o charakterze dydaktycznym”.

<sup>30</sup> *Hymni de virginitate* 25, 15-16, CSCO 223 (syryj. 94), 93; por. 24, 10, CSCO 223, 87.

<sup>31</sup> *Hymni de nativitate* 12, 1, CSCO 186 (syryj. 82), 71; por. też przekład: Éphrem de Nisibe, *Hymnem sur la nativité*, trad. F. Cassingena-Trévedy, Sch 459, Paris 2001.

cesje mężczyzn i kobiet różnych stanów społecznych. Kierują się ku Betlejem, aby uwielbiać Noworodka, który „wprowadza pokój między wilki i owce na pastwisku; i jest starszy od Noego – i młodszy od Noego; który jedna świat – jak Arka”<sup>32</sup>. Wszyscy przybliżają się, by adorować Syna. Przybywają żony i dziewice, decydujące się żyć w czystości oraz stare kobiety, które ogłaszają według wyroczni prorockich wielkość Nowonarodzonego<sup>33</sup>. Za nimi idą starcy, którzy błogosławią i stają w zachwycie przed Życiem, które właśnie rodzi się. Efrem opisuje początek całej ekonomii zbawienia:

„Starcy wołają: Błogosławiony niech będzie Nowonarodzony, który odmłodził Adama, bo on stał się bardzo smutny, gdy zobaczył, jak się zestarzał i wyczerpał; podczas gdy wąż, który go zabił, odnowił swoją skórę. Błogosławiony niech będzie Nowonarodzony, przez którego Ewa i Adam odmłodnieli!”<sup>34</sup>.

„To właśnie Twoje narodziny, mój Panie, stały się matką dla stworzeń; ona to na nowo poczęła i zrodziła ludzkość, która Ciebie zrodziła. Ona to Ciebie porodziła cielesnie, Ty zaś ją stworzyłeś według Ducha; właśnie dlatego przyszedłeś i urodziłeś się, aby zrodzić człowieka na swoje podobieństwo. Twoje narodziny urodziły wszechświat. Błogosławiony niech będzie Ten, który stał się młody i odmłodził wszystko!”<sup>35</sup>.

W wysiłku pocieszenia serc tych wszystkich, którzy są doświadczani trudnościami codzienności, niesprawiedliwości i chorób, które zjawiają się z biegiem lat, aż po bezlitosną śmierć, Efrem nakreśla szkic świata ujarzmionego przez zło, którego upadek spowodował jego protoplasta, ale ostatecznie wyzwolonego, i ukazuje go wszystkim w nowej szacie piękna:

„Zwróć swoje myśli, o starości, ku rajowi: jego woń uczyni cię młodym; jego powiew cię odmładza. Twoje nieczystości będą wchłonięte przez piękno, w które cię przyoblecze. W Mojżeszu przedstawiono dla ciebie taki obraz: jego policzki, całe pełne zmarszczek, stały się piękne i błyszczące (Wj 34,29); symbol starości, która odnajduje młodość w Edenie!”<sup>36</sup>.

Efrem opisuje cykl ludzkich przemian, porządkując następstwo chronologiczne w sensie przeciwnym do tego naturalnego, i dlatego kończy na dzieciach jeszcze nie narodzonych, zaczyna zaś od wieku starczego.

„Nikt tam nie pracuje, ponieważ nikt nie jest głodny; nikt nie czuje wstydu, ponieważ żaden tam nie nosi win; nikt tam nie czuje wyrzutów sumienia, po-

<sup>32</sup> Tamże 7, 7, CSCO 186 (syryj. 82), 57, lub Sch 459, 143-144.

<sup>33</sup> Por. Jr 23, 5: „Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrośl sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi”.

<sup>34</sup> *Hymni de nativitate* 7, 11, CSCO 186 (syryj. 82), 58, lub Sch 459, 145.

<sup>35</sup> Tamże 23, 5, CSCO 186 (syryj. 82), 118, lub Sch 459, 271.

<sup>36</sup> *Hymni de paradiso* 7, 10, CSCO 174 (syryj. 78), 27, lub Sch 137, 99.

nieważ nikt tam nie musi się nawracać. Hałaśliwi są [tam] w spokoju i cisy. Nikt nie starzeje się, ponieważ nikt nie umiera; tam nie grzebią, ponieważ nikt tam nie rodzi [dzieci]”<sup>37</sup>.

„W świątyni świętej Symeon go przyniósł i zaśpiewał dla niego: Ty przyszedłeś, Miłosierny, mając zmiłowanie nad moją starością, aby moje kości weszły w pokój do szeolu. Dzięki Tobie zmartwychwstanę i przejdę z grobu do Raju!”<sup>38</sup>.

**5. Starość w *Liber graduum***<sup>39</sup>. Kolejne syryjskie świadectwo na temat starości znajduje się w zbiorze homilii o łacińskim tytule *Liber graduum*; dzieło to pochodzi z początku V wieku i opisuje życie pierwotnego Kościoła, w którym znajdują się „doskonali” i „sprawiedliwi”<sup>40</sup>. Anonimowy autor ukazuje w nim również pokorę starości; pokorni starcy wskazują drogę tajemnic Chrystusa, którego naśladowanie w poście, walce ascetycznej dzień i noc, aż po ukrzyżowanie ciała ze swoimi pragnieniami, „doprowadza do dobrej starości” (por. Rdz 15, 15)<sup>41</sup>.

#### OLD MEN IN WRITINGS OF THE SYRIAC CHURCH FATHERS

##### (Summary)

In this contribution author analyse certain christological and eschatological aspects of old age in writings of the Syriac Church Fathers: *Testament of Adam* a Christian (pseud-epigraphical work from 3rd century A.D.), *Acts of the Holy Apostle Thomas* (the New Testament apocrypha from 3rd century A.D.), *Demonstration on death and the last days of Aphrahat the Persian Sage* (4th century A.D.), Hymns of Ephrem the Syrian *On Paradise, On Virginity, On the Nativity*, and at last one homily from *Liber Graduum* (a collection of 30 spiritual homilies from 5th century A.D.).

<sup>37</sup> Tamże 7, 22, CSCO 174 (syr. 78), 30, lub SCh 137, 105-106.

<sup>38</sup> *Hymni de nativitate* 6, 12, CSCO 186 (syr. 82), 53, lub SCh 459, 133.

<sup>39</sup> *Liber graduum*, ed. M. Kmosko, w: PS 1/3, ed. R. Graffin, PSyr 3, Parisii 1926, 1-932; na jego temat por. M. Albert, *Langue et littérature syriaque*, w: M. Albert – R. Beylot – R.G. Coquin, *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, 344.

<sup>40</sup> Por. M. Albert, *Langue et littérature syriaque*, w: Albert – Beylot – Coquin, *Christianismes Orientaux*, s. 344.

<sup>41</sup> Por. *Liber graduum* 30, 19, PSyr 3, 908, 17-20; zob. Rdz 15, 15: „Ale ty odejdziesz do twych przodków w pokój, w późnej starości zejdziesz do grobu”.



Ks. Jan W. ŻELAZNY  
(Kraków, UPJPII)

## STAROŚĆ W STAROŻYTNEJ LITERATURZE ORMIAŃSKIEJ

Na wstępie kilka słów wyjaśnienia: na prośbę ks. prof. dr hab. Stanisława Longosza podjąłem się przygotować opracowanie dotyczące starości w starożytnej literaturze ormiańskiej. Znający mnie wiedzą, że nie jest to ta część patrystycznej spuścizny, którą bym się zajmował wcześniej. Czas nie pozwala mi na dogłębne studium, choć sama literatura ormiańska w dużym stopniu przez wiele lat pozostawała pod wpływem interesującej mnie spuścizny syryjskiej. Podstawą mojego wystąpienia jest artykuł Marco Baisa<sup>1</sup> o starości w literaturze ormiańskiej, opublikowany w pracy zbiorowej: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità* w Bolonii. Nie będę jednak oceniał, na ile zawarte w nim tezy są reprezentatywne, na ile ich autor miał rację skupiając się na tych, a nie innych elementach. Dlatego też jako zasadę przyjąłem, by wybrać te elementy jego opracowania, które moim zdaniem są oryginalne w spuściznie ormiańskiej. Nie odważyłem się mówić o cechach typowych, czy też stałych toposach literackich, bo ich po prostu nie znam, a nieuczciwością intelektualną byłoby cytować inne niż własne badania. Przedstawione jednak w wyżej wspomnianym artykule dane wskazały dwa elementy osądu i oceny starości, jakie wnosi tradycja ormiańska, a które wydają się być czymś zasługującym na uwagę.

Pierwszy z nich związany jest z oceną spotykanego w starożytnej literaturze armeńskiej wyrażenia, tzw. „gadania starszych kobiet”, a raczej „starych”. Zdaniem M. Baisa<sup>2</sup>, w literaturze armeńskiej nie ma za wiele tekstów, które pozwalałyby na pełne opracowanie roli i pozycji kobiet, a w szczególności kobiet starszych<sup>3</sup>. W analizowanych przez niego tekstach, w większości kronikach, nie ma osobnych *passusów* poświęconych temu zagadnieniu. Dla znającego kulturę Bliskiego i Środkowego Wschodu i to jeszcze w starożytności,

<sup>1</sup> Por. M. Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 706-746; M. Bais, *La concezione della vecchiaia nei testi armeni dei secoli V-VII*, w: *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente. Atti del Seminario Nazionale di studio* Brescia, 14-16 X 1999), ed. R.B. Finazzi – A. Valvo, Alessandria 2001, 55-78.

<sup>2</sup> Por. M. Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, s. 706-746 (La donna anziana).

<sup>3</sup> Por. także teksty: Eliseus Vardapetus, *Historia Vardani* VI 124; Agathangelos, *Historia Armeniae* 35; Lazarus Parpecinus, *Historia Armeniae* I 13, 21; II 27, 50.

zjawisko to nie budzi zdziwienia. Polityka i historia to nie są sprawy, w które angażowały się wówczas w sposób widoczny kobiety. Ówczesny topos literacki kazał w nich widzieć głównie zagrożenie i źródło zła, a pojawiające się wzmianki nie wykraczają poza stereotypowe sformułowania. Jeśli kobieta była dobrą bohaterką, to była żoną i matką wierną swemu mężowi, nie narzucającą swego zdania. W takim wypadku nie było o czym pisać. Jeśli odegrała złą rolę, to wiadomo dlatego, że się zaangażowała w sprawy nie dla kobiet. Takie przekonanie powodowało, że trudno doszukać się w starożytnej literaturze ormiańskiej sylwetek kobiet wychodzących poza stereotypowy opis.

Tym niemniej, w kilku wypadkach w literaturze ormiańskiej napotykamy na określenia o „gadaniu starych kobiet” (*araspelk' paravanc'*) o niestereotypowej konotacji<sup>4</sup>, a co za tym idzie, na takie sformułowania, które dla badacza starożytnego antyku chrześcijańskiego wydają się być interesujące z uwagi na treść, jaką niosą.

W literaturze w ogóle, nie tylko w antyku, wyrażenie „gadania starych kobiet” niesie ze sobą raczej treść pejoratywną. Już św. Paweł zachęcał Tymoteusza do odrzucania „światowych i babskich baśni” (1Tm 4, 7: τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραῶδεις μύθους παραιτοῦ) rozumiejąc przez nie fałszywe nauki. Obok plotkarskiego bowiem charakteru i mającego w podtekście mówienie o innych na pograniczu obmowy i oszczerstwa, bajanie starych kobiet nie jest czymś wzbudzającym zaufanie, co do źródła, jak i stopnia prawdziwości informacji. Ta kategoria oznacza raczej coś niepewnego lub w najlepszym wypadku sugeruje informacje niesprawdzone, pochodzące ze źródła, któremu trudno nadać jakiegokolwiek autorytet. Złośliwe obmowy, wtrącanie się w nie swoje sprawy, zajmowanie się rzeczami, o których nie ma się pojęcia, powtarzanie plotek i sensacji, to najczęstsze skojarzenia i konotacje, w których pojawia się określenie o „gadaniu starych kobiet”. Zresztą, takie zabarwienie mogło mieć to sformułowanie także w tekstach kronik armeńskich, biorąc pod uwagę odnotowaną na przykład wypowiedź o plotkach mających utrudnić życie rodu Bagratuni, a wywodzących go od żydowskich protoplastów<sup>5</sup>. W tym kontekście „gadanie starych kobiet” pojawia się w sytuacji typowej dla ówczesnego toposu literackiego. Oto w sytuacji rozgrywek politycznych dobry bohater musi się zmierzyć z bezimienną plotką, która ma na celu poderwać do niego zaufanie i wzniecić niechęć wśród ludzi. W tej sytuacji „gadanie starych kobiet” jako przedłużenie oszczerstwa i świadome antagonizowanie ma w sobie wpisane nie tylko fałsz interpretacyjny, ale co istotniejsze i surowsze w ocenie, złą wolę powtarzających te niesprawdzone dane. Stare kobiety, jeśli nawet część z nich niechęć, to tym niemniej w sposób karygodny powtarzając rozpuszczane złośliwe informacje, odegrały złą rolę w historii kraju.

<sup>4</sup> Por. m.in. Lazarus Parpecinus, *Historia Armeniae* II 27, 51; zob. wyżej n. 3.

<sup>5</sup> Por. Moyses Chorenensis, *Historia Armeniae* I 22, transl. R.W. Thomson: Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, London 2006; Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, s. 736-737.



Wydawałoby się więc, że ich „gadanie” nie ma w sobie nic dobrego, a ocena nie odbiega od obiegowych opinii, jakie były rozpowszechnione w tej epoce. Nie jest to jednak do końca prawdą.

Dokładna analiza prowadzi bowiem do konstatacji, że także w tej sytuacji jest jeden wymiar tych „plotek”, który nie tylko jest interesujący, ale w świadomości zbiorowej nie ma negatywnych konotacji. Otóż „stare kobiety” są dla środowiska armeńskich notabli, jak i całego armeńskiego społeczeństwa tymi osobami, które przechowują „zbiorową pamięć narodu”, czyli są przekaznikami, a nawet strażniczkami przekazywanych ustnie wielu wydarzeń historycznych. Innymi słowy, to co szczególnie ważne, co poprzez upływ lat odchodzi w niepamięć, może przetrwać właśnie w tym „bajaniu” kobiet. Pochwała ich starości jest więc związana z koncepcją, w której to właśnie starsze pokolenie jest odpowiedzialne za historię, za pamięć o początkach, a więc w dużym stopniu za to, co nazywamy samoświadomością i samookreśleniem się narodu.

I rzeczywiście, w literaturze ormiańskiej wyraźnie widać to zadanie starszego pokolenia – starych kobiet. To one są tymi, w których opowiadaniach możemy odnaleźć ślady Armenii przedchrześcijańskiej, jak w opowiadaniu o Artawadzie i jego kajdanach<sup>6</sup>. Wydarzenia z dawnych lat, wydarzenia niepisane, żyją w opowiadaniach starych kobiet. Pełnią więc one funkcję „kolektywnego strażnika tradycji”. Strażnika posługującego się pieśnią, opowiadaniem, ale strażnika czynnego i żywego. Ten ich aktywny udział nie polega na zmianie formy lub treści informacji odnoszących się do dawnych dziejów narodu. Poprzez wpływ na nowe pokolenie, poprzez opiekę nad dziećmi, to właśnie „stare kobiety” są odpowiedzialne za przekaz tego, co ulotne, a co przecież samo w sobie konstytuuje jeden z istotnych kolektywnych elementów tożsamości narodu. Samo spotkanie starszych kobiet i ich obecność, mają więc nie tylko wymiar spotkania towarzyskiego, ale służą czemuś więcej. Innymi słowy, warto strzec relacji „starych kobiet”, gdyż pozwalają one zachować pamięć o konstytutywnych elementach tożsamości społeczeństwa. Nie jest to głos oficjalny, bo mogą się mylić, jak zaznacza kronikarz piszący o początkach rodu Bagratuni<sup>7</sup>, ale jest to przekaz ważny i cenny, stąd też szacunek im okazany, jest jednocześnie szacunkiem okazany narodowi i całej społeczności armeńskiej. Ich opieka nad dziećmi ma więc także wymiar edukacyjny, związany z czymś, co my dziś nazwalibyśmy wychowaniem patriotycznym, wychowaniem w szacunku i dumie z określonej przynależności narodowej. Dokonuje się to w większym stopniu właśnie poprzez to „bajanie” niż przez zaplanowane programy formacyjne. Na tym etapie rola starych kobiet, bę-

<sup>6</sup> Por. Moyses Chorenensis, *Historia Armeniae* II 61; zob. F. Feydit, *L'épopée populaire arménienne*, „Bazmavap” 115 (1957) 36-37. O stosunku Mojżesza Choreńskiego do „gadania starych kobiet”, zob. G. Traina, *Materiali per un commento a Movses Xorenac'i*, Patmut'iwn Hayoc' II, „Le Muséon” 108 (1995) 102-103.

<sup>7</sup> Por. Por. Moyses Chorenensis, *Historia Armeniae* II 24.

dających jednocześnie opiekunkami dzieci jak i strażniczkami pamięci i dumy narodowej, jest niezastąpiona dla narodu. Pisał już o tym Platon przypisując ważną rolę wychowawczą mitom i baśniom opowiadanym dzieciom przez niańki i matki<sup>8</sup>. Dodajmy, może ta rola jest tym ważniejsza, im bardziej dana społeczność podlega różnym wpływom. Staje się szczególnie ważna, gdy naród traci własną państwowość, gdy działania sił politycznych zmierzają do zniszczenia tożsamości i odrębności, jak to właśnie miało miejsce w wypadku narodu ormiańskiego.

Jedno z wydarzeń przytoczonych przez autora opracowania M. Baisa uprawdopodobnia tę tezę<sup>9</sup>. Jest to pewien epizod z historii Armenii jako królestwa. Chodzi o oskarżenie króla Tirith przez wdowę P'aranjem o otrucie męża<sup>10</sup>. Istotną rolę w publicznym oskarżeniu króla odgrywa „chór” starych kobiet, powtarzający plotkę – pogłoskę – wieść o odpowiedzialności władcy i nawiązujący do innych wydarzeń, równie niegodziwych, a mających swoje odpowiedniki w historii. Oskarżenie jest skuteczne, a postawa „starych kobiet”, które przechowały ważną dla narodu wcześniejszą wiedzę i umiały ją we właściwym czasie i we właściwym miejscu głosić, ma wyraźnie pozytywny osąd. Innymi słowy „opowiadania starych kobiet” przekazały wiedzę ważną dla mędrców, a postawa kobiet, nacechowana odwagą i godnością, budziła zawsze szacunek do starości. Wbrew woli władcy, wobec układom politycznym, to one stały się strażniczkami prawdy.

W tym samym nurcie jest inna cecha, z jaką starość pojawia się w literaturze starożytnej Armenii; jest nią łączność między dziećmi i starcami<sup>11</sup>. Obie te grupy łączy wiele podobieństw. W armeńskich kronikach występują razem, jako te grupy ludności, które są w szczególny sposób narażone na słabość i wymagają opieki innych. To zestawienie jest nadal kontynuowane: dzieci są przyszłością społeczeństwa, a starzy jego bogactwem. Młodzi mają zadbać o jutro Armenii, ale bez doświadczenia starych i siwowłosych, nic z tego nie wyjdzie. Młodzi symbolizują, jak zawsze, przyszłość, ale starzy, jako strażnicy przeszłości, są jednocześnie tymi, którzy gwarantują solidne fundamenty tej przyszłości. Mężczyźni i kobiety opiekują się nimi, bo w nich widzą skarb narodu. Nie w pomnikach, nie w miastach i nie w terytorium. Doszło to do głosu szczególnie wtedy, gdy sasanidzcy władcy imperium paryjskiego postanowili wymóc na Armeńczykach porzucenie chrześcijaństwa i przejście na zoroastrianizm. Elise Vardapet (410-475) opisuje w swojej *Historii Królestwa Varadan i jego*

<sup>8</sup> Por. Plato, *Respublica* II 337c; M. Massaro, *Aniles fabellae*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 49 (1977) 104-135; M. Ibarra Benlloch, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza 1990, 78-79.

<sup>9</sup> Por. Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, s. 735.

<sup>10</sup> Por. Faustus Byzantinus, *Historiae*, ed. G. Uluhogian, trad. M. Bais – L.D. Nocetti: P'awstos Buzand, *Storia degli armeni*, Milano 1997, 17-18; N. Garsoian, *The Epic histories attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge Mass. 1989, 283, n. 1 i 285, n. 30 i 33.

<sup>11</sup> Por. Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, s. 743-744 (Vecchiaia e giovinezza).

*wojny z Persami*<sup>12</sup>, że naród chroniąc swoją suwerenność, przygotowywał się do odwrotu i ucieczki, ale chronił najpierw starców i dzieci. Trzeba dodać, że zarówno wśród dzieci, jak i wśród starszych, nie ma rozróżnienia na płeć: zarówno chłopcy jak i dziewczęta, starzy mężczyźni, jak i stare kobiety występują razem; wiążą ich ze sobą te same wartości. Starsze pokolenie jako wychowawcy młodego są tymi, którzy gwarantują ciągłość przekazu tradycji. Dzięki nim jest zachowana pamięć o własnej historii. Nie chodzi tu o pamięć na zasadzie dat i wydarzeń, lecz o pamięć na zasadzie poczucia tożsamości narodowej: w tym zakresie wpływ ludzi starszych jest niezastąpiony.

W zbiorowym ujęciu dzieci i starców widać też jeszcze jeden aspekt, który czyni starość tak ważną i cenną dla kolejnych pokoleń: starzy przechowują mądrość doświadczenia<sup>13</sup>. Oni stawali przed wieloma wyborami, w ich pamięci są przechowywane zdarzenia z poprzednich pokoleń. Jeśli więc historia jest nauczycielką życia i mistrzynią dla mężów stanu w każdym narodzie i w każdym czasie, to strażnikami tak pojętej historii są ludzie starsi. To poprzez ich pamięć i słowa wydarzenia przeszłe mogą kształtować teraźniejszość, umożliwiając unikanie popełnionych błędów. Starzy ludzie są dla młodych pomocą, by nie powtórzyć błędów przodków, i jednocześnie, by zachować to, co z ich dorobku jest dla wszystkich najcenniejsze. Warto więc nawet w chwilach klęski ich strzec i pielęgnować, bo ich obecność i świadectwo, jakie składają, obok życia dzieci pozwalają nie tylko na to, by zachować fizycznie istnienie kolejnych pokoleń, ale także ocalić istnienie narodu jako społeczności, która bez pamięci zbiorowej się dezintegruje. Innymi słowy, naród z ciałem i duchem to nie tylko naród silny dziećmi (fizyczna przyszłość), ale także mocny historią swoich ludzi starszych.

Inne zagadnienia sygnalizowane w przytaczanym wyżej opracowaniu, to szacunek dla siwizny, ale jako znaku mądrości i doświadczenia, a nie oznace nadchodzącej starczej słabości, co nie jest niczym nowym. Rola, jaką starcy odgrywają w armeńskich rodach, a więc funkcja *nahapeta* (*tanutera*) w *naxarar*, nie jest niczym dziwnym i przypomina rolę *pater familias* w wielkich rodach rzymskich czy greckich. Podobne odnoszenie się do „starszych” w Kościele też nie budzi zdziwienia. Autor opracowania podkreśla, że nawet w określeniu kapłana przechowano greckie słowo „starszy” (*erec*). Wyjątki od reguły, zarówno w życiu cywilnym, jak i we wspólnocie religijnej są możliwe, gdy młody kandydat ma mądrość i dojrzałość starca. Te bowiem dwie cechy są łączone ze starością i stanowią szczególnie element godności, jak i motyw szacunku. Takie zresztą podejście znamy z literatury antycznej wszystkich

<sup>12</sup> Por. Eliseus Vardapetus, *Historia Vardani et bellum Armaenum* VI 124, trad. R. Thomson: Elisē, *History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge Mass. 1982, lub ed. V. Langlois: Élisée Vartabed, *Histoire de Vartan et de la guerre des Arméniens*, w: tenże, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. 2, Paris 1869, lub wersja online: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/elisee/vartan.htm>.

<sup>13</sup> Por. Bais, *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, s. 737-740 (Vecchi saggi).

kęgów kulturowych. Może jedno jest ciekawe: starzec w mądrości powinien władać i decydować. Realizm każe jednak widzieć także słabość starca, stąd akcent na to, by zarówno w rodzie, jak i w kraju, władzę wojskową sprawował ktoś młody. Ten realizm, choć z wyraźną dumą nawiązujący do postaci silnych starców, zdolnych wbrew swemu wiekowi sprostać wysiłkom, jakie zniechęcały młodych, zwraca uwagę na kwestie przykładowe i autorytetu, także tego fizycznego, jaki powinien cechować dowódcę wojsk. Nie sama wiedza o taktyce, nie sam stopień wojskowy, ale także, a może przede wszystkim, własna sprawność i własna zdolność do udziału w walce, są najbardziej pożądanymi cechami dowódcy. Nie wydaje się to być w sprzeczności ze wspomnianym wyżej walorem roli starców w przechowywaniu pamięci o historii pojętej jako nauczycielki życia. Na tym polu, to właśnie ludzie starsi są autorytetami, których doświadczenie i przeżyte zwyczajne próby, pozwalają na przewodzenie innym.

Ocena starości w literaturze ormiańskiej nie wyróżnia się na tle literatury patrystycznej tamtego okresu. Zasygnalizowana jako *novum* ocena „gadania starych kobiet”, czy też podobieństwo między dziećmi i ludźmi starszymi, umiejscawiające ich jako najważniejszych w społeczeństwie dla ratowania jego przyszłości, jest raczej aspektem postawy charakterystycznej dla tamtej epoki, w której ceniono ludzi starszych za ich mądrość i doświadczenie. Rola, jaką odgrywa starsze pokolenie w wychowaniu, każe też inaczej spojrzeć na nasze czasy, w których ciągłość pokoleń, jak i ciągłość przekazu w wielu rodzinach praktycznie nie istnieją, bo funkcję starszych przejęła szkoła i programy edukacyjne, co jak wiemy, nie zawsze jest korzystne dla samych wychowywanych.

#### OLD AGE IN ARMENIAN PATRISTIC LITERATURE

##### (Summary)

In Armenian tradition, old age, with its grey hair, symbolizes wisdom and responsibility. The country's tradition depends on elderly people. Opinions expressed in the Armenian literature of that time are similar to the ones regarding the same issue occurring in the entire Middle East. Only two issues arising interest and cause surprise. The first thought concerns the gossiping of elderly women, which does not mean anything wrong, but may rather be related to method of transferring tradition that creates collective memory of a nation. The second question is close relation between old age and adolescence. Both children and elderly people are the basic groups in the community on whose survival the nation's future depends.

Kamilla TWARDOWSKA  
(Kraków, UPJPII)

## STAROŚĆ W ŻYWOTACH MNICHÓW PALESTYŃSKICH CYRYLA ZE SCYTOPOLIS\*

Kwestia upływającego czasu pojawia się u Cyryla ze Scytopolis<sup>1</sup> – wielkiego hagiografa, żyjącego w latach 525-560, autora siedmiu żywotów najsłynniejszych mnichów jego czasów, żyjących na Pustyni Judzkiej<sup>2</sup>. Już w prologu do *Żywotu Eutymiosa*, pierwszej z biografii zamieszczonych w *Żywotach mnichów* pisze:

„Dzięki gorliwości i modlitwie gromadziłem od prawdomównych starców, którzy najdłużej żyją na tej pustyni, opowieści zagarniane przez przemijający czas. Biegałem tu i tam, zbierałem je i układałem, jak gdyby wyciągając z jakiejś otchłani odległego czasu i zapomnienia, upewniony w wierze, że Bóg, który wynagradza, da mi zapłatę za przywracanie pamięci o rzeczach godnych przypomnienia i za przedstawianie dobrego wzoru tym, którzy obcuja z tą mozolną pracą”<sup>3</sup>.

W ten literacki sposób Cyryl zwraca uwagę na źródła swojej wiedzy: oprócz własnej pamięci, czy też świadectw jego rodziców, wiadomości o Sabie, Eutymiosie, Janie Hezychasie, Teodozjuszu, Teogoniosie, Kyriakosie i Abraamiosie czerpał z tradycji monastycznej – od mnichów – towarzyszy, czy też towarzyszy towarzyszy, swoich bohaterów. To oni są wspomnianymi prawdomównymi starcami. Na takie świadectwo powołuje się jeszcze wie-

---

\* W artykule wykorzystuję tłumaczenie dzieła Cyryla ze Scytopolis dokonane przez p. Ewę Dąbrowską dla Wydawnictwa Benedyktynów z Tyńca, które ukaże się nakładem tego Wydawnictwa w 60. tomie serii „Źródła Monastyczne” pt. *Żywoty mnichów palestyńskich*. Pragnę w tym miejscu podziękować dr. Michałowi Gronowskiemu OSB za udostępnienie mi tłumaczenia.

<sup>1</sup> Na temat Cyryla ze Scytopolis, jego życia i twórczości zob. S. Vailhé, *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine (376-473)*, ROC 12 (1907) 298-302; B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983; Y. Hirschfeld, *Wandering Desert Monks*, „Eretz Magazine” 4 (1989) 18-21; J. Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine (314-631)*, Oxford 1994; DSp II 2687-2690; NDPAC I 1053-1054 (bibliografia); SWP 114..

<sup>2</sup> Por. *Vitae monachorum Palaestinensium*, ed. crit. E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939, 3-85, trad. A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/3: *Les moines de Palestine*, Paris 1963, 11-79 (Vies des saints: Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodore, Théogonios, Abraamios); R.M. Price, *Lives of the monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, Kalamazoo 1991.

<sup>3</sup> Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Euthymii* 1.

lokrotnie: to starsi mnisi opowiadali mu o rodzicach Eutymiosa, którzy nie mogąc mieć dzieci, modlili się wiele dni do męczennika Polieuktosa<sup>4</sup>, po czym urodził im się syn. To „starcy z Egiptu”<sup>5</sup> opowiadali Cyrylowi o tamtejszej sytuacji; to co przekazał o Terebonie „wszyscy starsi ojcowie mówili zgodnie”<sup>6</sup>. Dla Cyryla takie podkreślenie pochodzenia swoich wiadomości służy ich uwiarygodnieniu. To co zostało zapisane w pamięci starych ludzi, jest jak najbardziej wiarygodne i zasługuje na szacunek. Widzimy w tym także jego osobisty stosunek – pełen szacunek do ludzi starych.

Ale nie są to jedyne przypadki, kiedy Cyryl pisze o starości, wręcz przeciwnie, jego dzieła pełne są informacji o tym okresie życia człowieka. Hagiograf pisząc o Eutymiosie wielokrotnie nazywa go „starcem”<sup>7</sup>, „świętym starcem”<sup>8</sup>, „pobożnym starcem”<sup>9</sup>, „wielkim starcem”<sup>10</sup>. Także Saba to – „starzec”<sup>11</sup>, „Boży starzec”<sup>12</sup>, „święty starzec”<sup>13</sup>, „pobożny starzec”<sup>14</sup>, „wielki starzec”<sup>15</sup>. Podczas wizyty Saby w Konstantynopolu cesarzowa Ariadna<sup>16</sup> zwraca się do niego – „czcigodny starcze”<sup>17</sup>. Do Saby jako do „świętego starca”<sup>18</sup> przychodzili ojcowie z pustyni, prosić go o opinię w różnych kwestiach.

Jan Hezychasta jest również przez Cyryla nazywany „starcem”<sup>19</sup>, „świętym starcem”<sup>20</sup> – kiedy ma 90 lat, oraz „oświeconym starcem”<sup>21</sup>. Biograf nazywa go po raz pierwszy „świętym mężem”, gdy Jan ma ponad 30 lat<sup>22</sup>, ale Hezychastą w momencie, kiedy ma 54 lata<sup>23</sup>. Podobnie Kyriakosa kilkakrotnie nazywa „starcem”<sup>24</sup>, raz nawet „świętym starcem”<sup>25</sup>. Natomiast o trzech pozo-

<sup>4</sup> Por. tamże 2.

<sup>5</sup> Por. tamże 19.

<sup>6</sup> Tamże 10.

<sup>7</sup> Por. tamże 17.

<sup>8</sup> Por. tamże 15, 18, 20 i 30.

<sup>9</sup> Por. tamże 18, 19, 20, 22 i 23.

<sup>10</sup> Por. tamże 18, 24 i 25.

<sup>11</sup> Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 23, 33, 34, 36, 40, 41, 43, 45, 47-49, 51, 63 i 68.

<sup>12</sup> Por. tamże 27, 36, 37, 56, 58, 64 i 74.

<sup>13</sup> Por. tamże 27, 59, 62 i 74.

<sup>14</sup> Por. tamże 27 i 36.

<sup>15</sup> Por. tamże 75.

<sup>16</sup> Por. A. Hartmann, *Ariadne*, RE II 810-811; PLRE II 140-141. Żona cesarza Zenona (474-491) i Anastazjusza (491-518), córka cesarza Leona I (457-474). O okolicznościach tej rozmowy zob. K. Twardowska, *Cesarzowe bizantyńskie 2 poł. V wieku. Kobiety a władza*, Kraków 2009, 153-155.

<sup>17</sup> Por. *Vita Sabae* 53; tak samo nazywa go Cyryl – tamże 27.

<sup>18</sup> Por. tamże 62.

<sup>19</sup> Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Joannis Hesychastae* 18, 19, 21, 22, 23 i 25.

<sup>20</sup> Por. tamże 20, 21, 23, 24 i 25.

<sup>21</sup> Por. tamże 18.

<sup>22</sup> Por. tamże 7.

<sup>23</sup> Por. tamże 14.

<sup>24</sup> Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Cyriaci* 12, 13 i 16.

<sup>25</sup> Por. tamże 19.



stałych bohaterach: Teogoniosie, Teodozjuszu i Abraamiosie nie pisze w ten sposób, chociaż także dożyli oni późnego wieku. Co zaś było tego przyczyną? Zapewne kompozycja żywotów: dwa pierwsze, a więc Eutymiosa i Saby są nieproporcjonalnie dłuższe od pozostałych pięciu. Krótsze kompozycyjnie, ale dokładne są żywoty Jana Hezychasty i Kyriakosa, których Cyryl znał osobiście i wielce cenił. O Teogoniosie i Teodozjuszu, podał bardzo powierzchowne informacje, jak gdyby odsyłając czytelników do ich innych biografów, których wymienia w narracji; tak samo jest w przypadku Abraamiosa. To Eutymiosa, Sabę i jeszcze Jana Hezychastę darzy szczególną estymą, uważając zwłaszcza dwóch pierwszych za ojców monastycyzmu na Pustyni Judzkiej. Podkreśla też, że to działalność Saby uczyniła z Pustyni Judzkiej miasto<sup>26</sup>.

Co dla Cyryla ze Scytopolis oznaczało „stary”, jeśli chodzi o liczbę lat? Po raz pierwszy pisze tak o Eutymiosie, kiedy ten miał 52 lata<sup>27</sup>. Nie możemy z taką samą dokładnością podać tego, jeśli chodzi o Sabę; stało się to podczas jednej z wędrówek Saby po pustyni Rouba, ale z całą pewnością, ukończył on już wtedy 50 lat<sup>28</sup>.

Czy starość oznaczała dla Cyryla odejście na boczny tor i rezygnację? Nie, wręcz przeciwnie – jego bohaterowie właśnie w bardzo dojrzałym, czy nawet już w podeszłym wieku, dokonują swoich największych ziemskich dzieł. Eutymios, który urodził się ok. 377, a zmarł w 473 r., mając 97 lat, z czego na pustyni przeżył 68, właśnie w wieku 52 lat założył laurę, noszącą jego imię, w której początkowo zebrało się 11 braci, a na jej czele stanął on sam<sup>29</sup>. Gdy Eutymios miał 75 lat, obradował Sobór w Chalcedonie<sup>30</sup>, którego ustalenia doprowadziły do rozłamu wśród chrześcijan na tych którzy przyjęli i zaakceptowali podjęte podczas obrad postanowienia oraz jego przeciwników. Na czele tych pierwszych, zebranych na Pustyni Judzkiej,

<sup>26</sup> Por. *Vita Sabae* 6 i 15; zob. także D. Chitty, *A pustynia stała się miastem*, tłum. T. Lubowiecka, red. R. Kosiński – T.M. Gronowski, ŻM 45, Kraków 2008.

<sup>27</sup> Por. *Vita Euthymii* 16.

<sup>28</sup> Por. *Vita Sabae* 15.

<sup>29</sup> Por. S. Vailhé, *Saint Euthyme le grand, moine de Palestine (376-473)*, ROC 12 (1907) 298-312, 337-355; ROC 13 (1908) 181-191, 225-246, 398-405; ROC 14 (1909) 189-202, 256-263. Dokładne badania archeologiczne przeprowadził Y. Hirschfeld, *Monastery of St. Euthymius. Survey and excavation*, „Excavations and Surveys in Israel” 3 (1984) 80-86.

<sup>30</sup> Literatura naukowa na jego temat jest ogromna, zob. m.in. I. Ortiz de Urbina, *Das Glaubenssymbol von Chalkedon – sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. A. Grillmeier – H. Bacht, Bd. 1: *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, 389-418; A. Grillmeier – H. Heinrich, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951-1954; H.C. Frend, *The Rise of monophysite movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth century*, Oxford 1972; A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg 2004; C. Horn, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford 2006.

stanął Eutymios, a sława jego świętości sprawiła, że szukała u niego rady sama cesarzowa Atenais Eudokia. Postawa Eutymiosa sprawiła, że powróciła ona do komunii z Kościołem katolickim<sup>31</sup>.

Saba, który przyszedł na świat w 439, a zmarł w 532 r., mając 94 lata, dokonał swoich największych dzieł już po 50. roku życia: wszystkie klasztory przez niego założone powstały po roku 490. Co prawda, budowę Wielkiej Laury, największego i najsłynniejszego swojego dzieła, Saba rozpoczął w 483 r., ale trwała ona kilkanaście lat, zakończyła się w 501 r. poświęceniem przez patriarchę Jerozolimy Eliasza kościoła Theotokos<sup>32</sup>. Pozostałe 3 klasztory – laury (Nowa Laura powstała w 507 r., – a więc Saba miał wówczas 69 lat, Laura Heptastomos w 510 r., Laura Jeremiasza 531 r.) i 5 cenobiów (Kastellion w 492 r., Małe Cenobium w 493 r., klasztor Jaskini w 508 r., klasztor Scholariosa w 509 r., klasztor Zannosa ok. 511 r.) powstały kiedy Saba miał już ponad 60 lat. Dwa kolejne klasztory, które powstały poza granicami Pustyni Judzkiej – jeden blisko rzeki Gadara, drugi zaś Nikopolis – powstały w latach 503-506, kiedy to ponad 60 letni Saba znajdował się na wygnaniu, spowodowanym buntem mnichów przeciwko jego przywództwu<sup>33</sup>. Fundacje te, przy których Saba niejednokrotnie sam ciężko fizycznie pracował przy oczyszczaniu terenu, jak chociażby przy budowie klasztoru Kastellion na wzgórzu Hyrcanii, który powstał w ruinach twierdzy herodiańskiej, charakteryzują się dużą precyzją w planowaniu architektonicznym, o czym informuje nas Cyryl, że Saba „doglądał i interesował się każdym szczegółem”<sup>34</sup>. W drugiej dekadzie VI wieku powstały klasztory uczniów Saby: laury Firminosa, Wież, Neelkeraba<sup>35</sup> oraz cenobium Sewerianosa<sup>36</sup> blisko wsi Kaparbaricha: Saba wziął aktywny udział w ich założeniu. Gdy miał 63 lata zorganizował dom gościnny, należący do Wielkiej Laury w Jerozolimie, potem zaś w Jerychu<sup>37</sup>. Domy te nie tylko służyły pielgrzymom i mnichom z klasztorów sabaickich, ale także zgłaszali się do nich mężczyźni, chcący wstąpić do jednego z klasztorów założonych przez Sabę.

<sup>31</sup> Por. *Vita Euthymii* 34-35. Na temat powrotu cesarzowej Atenais Eudokii do komunii z Kościołem katolickim zob. K. Twardowska, *Religious views of the Empress Athenais Eudocia*, w: *Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w 100. rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, 621-634. Jeśli chodzi o sytuację w Palestynie w poł. V wieku, zob. E. Honigman, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.

<sup>32</sup> Wydaje się, że jak dotąd najlepszym opracowaniem dotyczącym działalności budowlanej Saby jest książka: J. Patrich, *Sabas, leader of Palestinian monasticism. A comparative study in Eastern monasticism, fourth to seventh centuries*, Dumbarton Oaks Studies 32, Washington 1995.

<sup>33</sup> Por. *Vita Sabae* 58.

<sup>34</sup> Tamże 34.

<sup>35</sup> Por. tamże 16.

<sup>36</sup> Por. tamże 36.

<sup>37</sup> Por. tamże 37; zob. S. Longosz, *Ksenodocheion – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336, spec. 300-302.

W 494 r., a więc gdy Saba miał 55 lat, został mianowany archimandrytą mnichów z laur i anachoretów na terenie Pustyni Judzkiej<sup>38</sup>; obowiązki te pełnił do swojej śmierci. Musiał cieszyć się wielką sławą i nie mniejszym szacunkiem współbraci, ponieważ według świadectwa Cyryla, to właśnie przedstawiciele mieszkańców cel i pustelników z Pustyni Judzkiej zebrali się w pałacu patriarchy Salustiusza i wymogli na ciężko chorym patriarche wybór Saby, którego wspierać miał Teodozjusz – także jeden z bohaterów żywotów Cyryla, na którym spoczęły obowiązki troszczenia się o cenobitów z Pustyni Judzkiej<sup>39</sup>.

Już w bardzo podeszłym wieku, Saba zaangażował się w walkę przeciwko monofizyckim decyzjom cesarza Anastazjusza I<sup>40</sup>. Na prośbę patriarchy Jerozolimy – Eliasza, jesienią 511 r., mając 73 lata (misja trwała do maja 512 r.), wyruszył wraz z innymi przedstawicielami życia monastycznego na Pustyni Judzkiej, do Konstantynopola, aby bronić patriarchy przed depozycją<sup>41</sup>. Obok tego miał do wypełnienia także inną misję, związaną z bytem ekonomicznym klasztorów na Pustyni, co wiązało się z polityką fiskalną cesarza Anastazjusza<sup>42</sup>. Stary Saba aktywnie uczestniczył w wydarzeniach, jakie miały miejsce w Jerozolimie w 513 r., kiedy to wysłannicy cesarscy przywieźli listy synodalne potępiające ustalenia Soboru w Chalcedonie. W efekcie Saba stanął

<sup>38</sup> Por. *Vita Sabae* 30.

<sup>39</sup> Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Theodosii* 4.

<sup>40</sup> Zob. P. Charanis, *Church and state in the later Roman Empire. The religious policy of Anastasius I*, Tessałoniki 1974; F.K. Haarer, *Anastasius I. Policy and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006; M. Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009.

<sup>41</sup> Powodem tej podróży była depozycja patriarchy Konstantynopola Macedoniusza z jego urzędu i mianowanie przez cesarza na jego miejsce Tymoteusza (po 7 sierpnia 511 r.). Chociaż Eliaz i Flawian – patriarcha Aleksandrii potwierdzili synodalny list Tymoteusza, odmówili jednak uznania depozycji Macedoniusza. Cesarz Anastazjusz I postanowił ich ukarać. Eliaz pragnął ubiec decyzję cesarza, wysyłając do niego delegację, w skład której wchodził przełożeni klasztorów z Palestyny, włączając w to także Sabę. W stolicy od jesieni 511 r. do V 512 r. Saba trzykrotnie spotkał się z cesarzem Anastazjuszem. Podczas dwóch pierwszych spotkań, przemawiał w obronie patriarchy, namawiając cesarza aby nie stosował żadnych kar przeciwko Eliazowi, który został jednak pozbawiony urzędu w 516 roku. Saba pozostał w Konstantynopolu, podczas gdy inni członkowie delegacji powrócili do Palestyny. Powodem jego przedłużonego pobytu w stolicy był bez wątpienia temat jego trzeciego spotkania z cesarzem, odnoszący się do finansów Kościoła w Palestynie. Prosił on o odwołanie dodatkowego poboru, nałożonego na kościół Zmartwychwstania i innych posiadaczy majątków ziemskich w Jerozolimie przez cesarskich urzędników skarbowych i poborców podatków. Anastazjusz początkowo zamierzał odpowiedzieć przychylnie na prośbę Saby i wydał już nawet odpowiedni rozkaz dla prefekta pretorium Wschodu, Zotyka. Jednakże w tym czasie, wysokim rangą doradcą finansowym był Marinos Syryjczyk, *numerarius scrinii Orientis*, tj. urzędnik, do którego obowiązków należała administracja finansowa Diecezji Orientu w prefekturze Wschodu. Marinos zaprotestował przeciwko prośbie Saby i wpłynął na władcę, aby cofnął swoją zgodę, por. E. Stein – J.R. Palanque, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris 1949, 194-95, 177-178, 194-96 i 204, przyp. 2; A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/2: *Les Moines de Palestine*, Paris 1962, 72-74. n. 139-141.

<sup>42</sup> Por. *Vita Sabae* 50-51.

na czele opozycji przeciwko decyzjom religijnym cesarza, pociągając za sobą mnichów i duchownych z terenu Palestyny, czego wyrazem było ich wspólne zebranie w kościele i klasztorze św. Szczepana poza murami Jerozolimy w 516 roku. Sytuacja była bardzo groźna, cesarz zamierzał rozprawić się z buntownikami przy pomocy wojska, a przywódców mnichów skazać na wygnanie. Saba i Teodozjusz wysłali list do cesarza prosząc go, aby nie niszczył Kościoła w Jerozolimie, który jest Matką Wszystkich Kościołów<sup>43</sup>. Saba mając już 79 lat, chcąc okazać poparcie wygnanemu patriarche Eliaszowi, udał się w 518 r. w podróż do Aila, do miejsca jego wygnania<sup>44</sup>.

Saba brał też aktywny udział w dalszych wydarzeniach, gdy po śmierci cesarza Anastazjusza I, na tronie zasiadł prochalcedoński cesarz Justyn, który cofnął zarządzenia religijne swojego poprzednika<sup>45</sup>. Patriarcha Jerozolimy Jan zwrócił się wówczas do Saby, aby udał się do Cezarei i Scytopolis, miast będących stolicami Palestyna Prima i Secunda, i rozpowszechnił treść listów cesarskich<sup>46</sup>.

Także podczas panowania następnego cesarza – Justyniana I, mając już 92 lata, Saba w 531 r. udał się ponownie do Konstantynopola i znowu jego wizyta wiązała się ze sprawami ekonomicznymi oraz religijnymi. Zwrócił się wówczas do władcy z prośbą o pomoc w odbudowie Palestyny, ogromnie zniszczonej podczas niedawnego powstania Samarytan<sup>47</sup> oraz wziął udział w dyskusji z monofizytami<sup>48</sup>. Także tym razem uzyskał pomoc finansową cesarza, a patriarcha Jerozolimy Piotr zlecił mu udanie się do Cezarei i Scytopolis, aby powiadomić mieszkańców o decyzjach cesarskich<sup>49</sup>. Podkreślimy, że Saba

<sup>43</sup> Por. tamże 56-57.

<sup>44</sup> Por. tamże 60.

<sup>45</sup> Por. A.A. Vasiliev, *Justin the First*, Cambridge 1950, 132-254.

<sup>46</sup> Por. *Vita Sabae* 61.

<sup>47</sup> Powstanie to wybuchło w 529 roku, por. *Vita Sabae* 70; Stein – Palanque, *Histoire du Bas-Empire*, II, s. 287-288; A. Yonah, *The Samaritan revolt against the Byzantine Empire*, w: *Encyclopaedia Judaica* IV 127-132 (hebrajski ze streszczeniem w j. ang. na str. 9); Festugière, *Les moines d'Orient*, s. 100, przyp. 22; S. Winkler, *Die Samariter in den Jahren 529/530*, „Klio” 43-45 (1965) 435-457.

<sup>48</sup> Saba spotkał się z cesarzem Justynianem dwukrotnie. Odmówił cesarskiej prośbie, aby pobłogosławić cesarzową Teodorę, by urodziła syna, wiedząc o jej monofizycznych przekonaniach. Kilka dni później, cesarz Justynian wezwał go na drugie spotkanie, na którym zaproponował Sabie pomoc finansową dla jego klasztorów, pod warunkiem, że zostanie ona przeznaczona dla żyjących w nich mnichów. Saba rozsądnie odrzucił tę szczodłą propozycję, bo pomoc dla mnichów sabaickich nie była celem jego misji, propozycja zaś wniosłaby zmiany w strukturze ruchu monastycznego i stanowiłaby początek konsekwentnego uzależnienia od cesarza. Saba poprosił, aby fundusze zaoferowane przez władcę zostały przeznaczone na naprawę szkód spowodowanych buntem Samarytan, dla dobra mieszkańców Palestyny, Kościoła w Ziemi Świętej i biskupstwa Jerozolimy. Dla swoich mnichów poprosił tylko o poprawę warunków bezpieczeństwa na pustyni, gdzie zdecydowali się żyć. Saba wyliczył swoje prośby w punktach, które bez wątpienia zostały uzgodnione pomiędzy nim a patriarchą, zanim delegacja wyruszyła do Konstantynopola. Dokładny opis wizyty i listę prośb, jaką przedstawił Saba cesarzowi, por. *Vita Sabae* 70-74.

<sup>49</sup> Por. tamże 75.

wypełnił tę misję tuż przed śmiercią, mając 93 lata. Podsumowując jego życie, Cyryl użył sportowych porównań:

„Ojciec nasz Saba w dobrych zawodach wystąpiwszy, bieg ukończył, wiary ustrzegł i otrzymał wieniec sprawiedliwości”<sup>50</sup>.

Kolejny z bohaterów Cyryla – Kyriakos także był aktywny do końca swoich dni. Mając 77 lat, w 526 roku wyruszył na Pustynię Natoufa, gdzie wraz ze swoim uczniem przebywał 5 lat, kolejne 5 spędził na Pustyni Rouba. Potem udał się do Sousakim, gdzie w samotności spędził 7 lat, a następnie powrócił do Starej Laury<sup>51</sup> po usilnych prośbach współbraci wierzących, że jego obecność pomoże im przetrwać zarazę. Za miejsce schronienia służyła mu Wisząca Jaskinia Charytona<sup>52</sup>, gdzie spędził 5 lat, potem zaś kolejne 8 lat spędził w Sosuakim, skąd wrócił do Starej Laury, gdzie umarł<sup>53</sup>.

Widzimy więc, że bohaterowie Cyryla dożywali słusznego wieku. Przypomnijmy: Eutymios żył 97 lat, Saba 94, Jan Hezychasta 105, Kyriakos 107 lat, Teodozjusz 99, Teognios według Cyryla dożył sędziwego wieku, Abraamios zaś umarł mając ponad 80 lat. Jeden z mnichów z Wielkiej Laury – Gabriel<sup>54</sup> zmarł mając 80 lat. W podeszłym wieku zmarł także patriarcha Juwenal<sup>55</sup>. W *Żywocie Saby* czytamy o starcu – mnichu, który przyjął 18-letniego Sabę do klasztoru Passariona w Jerozolimie<sup>56</sup> i o podeszłym wieku w chwili śmierci Zofii – matki głównego bohatera<sup>57</sup>. To starzec Paweł został igumenem cenobium Jaskini<sup>58</sup>; patriarcha Eliza zmarł mając 88 lat<sup>59</sup>; na Pustyni mieszkał anachoreta Jan, już niewidomy z powodu całonocnych czuwań i głębokiej starości<sup>60</sup>. W Wielkiej Laurze mieszkał mnich Antimos – starzec, pochodzący z Bitynii, który spędził 30 lat w celi przez siebie wybudowanej<sup>61</sup>. Cyryl, który sam umarł mając 35 lat, pisząc o swoich bohaterach w chwili śmierci, nazywa ich „starcami sytymi życia”<sup>62</sup>.

Wydaje się więc, że długość życia mnichów na Pustyni Judzkiej była imponująca. Co miało na to wpływ? Czy tylko zdrowy, pustynny klimat, spokój

<sup>50</sup> Por. tamże 77.

<sup>51</sup> Najstarsza laura na Pustyni Judzkiej, założona ok. 330 r. przez Charytona, jest laura Faran, leżąca ok. 9 km na północny wschód od Jerozolimy, por. Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, ŻM 53, Kraków 2010, 64.

<sup>52</sup> Jej rekonstrukcję zob. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej*, s. 407.

<sup>53</sup> Por. *Vita Cyriaci* 8.

<sup>54</sup> Por. *Vita Euthymii* 37.

<sup>55</sup> Por. tamże 33.

<sup>56</sup> Por. *Vita Sabae* 6.

<sup>57</sup> Por. tamże 25.

<sup>58</sup> Por. tamże 37.

<sup>59</sup> Por. tamże 60.

<sup>60</sup> Por. tamże 62.

<sup>61</sup> Por. tamże 43.

<sup>62</sup> Por. tamże 67.



życia monastycznego, który, jak widzieliśmy w przypadku Saby, Eutymiosa, Kyriakosa i innych, nie wszystkim był dany, czy też regularne posiłki, jakie spożywali mnisi? Jeśli chodzi o dietę mnichów, czy to pustelników, czy braci z laur czy też cenobitów, to zasadniczo składała się ona z chleba z solą<sup>63</sup>, suchego chleba<sup>64</sup> i warzyw, zarówno gotowanych, jak i surowych<sup>65</sup>. Były wśród nich łubin, groch, gotowane dynie, owoce chleba świętojańskiego, daktyle, gundelia<sup>66</sup>, słony krzak i melagria<sup>67</sup>. Używano także wody, wina i oliwy<sup>68</sup> oraz napoju o nazwie *eukration* – mieszanki gorącej wody z pieprzem, kminkiem i anyżem<sup>69</sup>. Jan Hezychasta przez wiele lat spożywał danie, które sam sobie przyrządzał: mieszał owsiankę z popiołem z kadzielnicy<sup>70</sup>. Oczywiście czasami codzienna prosta dieta mnichów ulegała wzbogaceniu – działo się tak wtedy, gdy klasztor dostawał dary od donatorów<sup>71</sup>. Wiemy z licznych fragmentów, że Saba przestrzegał postów, ale z drugiej strony, gdy miał gości, albo sam gościł u kogoś:

„jadł dwa razy na dzień i kosztował do przesyty, a nie szkodziło to jego żołądkowi. Boski starzec szczerze i z prostotą jadł wszystko, co przed nim leżało<sup>72</sup>.”

W kilku miejscach Cyryl sugeruje, że przynajmniej niektórzy z jego bohaterów<sup>73</sup> przez pewien czas żyli jako *boskoi*, tzn. żywili się tylko surowymi roślinami i korzonkami, do przygotowania których nie używali ognia<sup>74</sup>.

Czy bycie starym w pismach Cyryla ze Scytopolis było czymś gorszym, pejoratywnym, charakteryzującym się słabością fizyczną i psychiczną, budzącym współczucie u otoczenia? Nie, wręcz przeciwnie – według Cyryla starość nobilituje. Chociaż pisząc o śmierci patriarchy Marcjana hagiograf stwierdził,

<sup>63</sup> Por. *Vita Euthymii* 39.

<sup>64</sup> Por. *Vita Sabae* 24 – zwłaszcza podczas wędrówek po pustyni; *Vita Cyriaci* 9.

<sup>65</sup> Dokładnie na ten temat. por. M. Dembińska, *Diet: a comparison of food consumption between some Eastern and Western monasteries in the 4th - 12th centuries*, „Byzantion” 55 (1985) 431-462; Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej*, s. 158-175.

<sup>66</sup> To z gundelią (rośliną ostowatą) identyfikuje się powszechnie wymieniany przez Cyryla *manouthion*, por. *Vita Sabae* 8; *Vita Euthymii* 50. W lutym lub marcu – kiedy kielkuje – cała roślina, tzn. łodyga, liście, korzeń i nasiona nadają się do jedzenia, zob. Y. Hirschfeld, *Edible wild plants: the secret diet of monks in the Judean Desert*, „Israel, Land and Nature” 16 (1990) 25-28.

<sup>67</sup> Por. *Vita Euthymii* 39; *Vita Joannis Hesychastae* 10; *Vita Cyriaci* 8 – korzenie melagrii; *Vita Sabae* 48 – dynie; *Vita Cyriaci* 18 – dziki tamaryszek; *Vita Cyriaci* 19 – groch; tamże 8 – miąższ trzciny; *Vita Sabae* 40 – groch; tamże 76 – daktyle; *Vita Euthymii* 56 – słony krzak.

<sup>68</sup> Por. *Vita Cyriaci* 5; *Vita Sabae* 46.

<sup>69</sup> Por. *Vita Joannis Hesychastae* 19 i 46.

<sup>70</sup> Por. tamże 19.

<sup>71</sup> Por. *Vita Sabae* 58 – Cyryl opisuje, jak pewnego razu do Wielkiej Laury przybyła karawana 30 zwierząt pociagowych, na grzbietach których znajdowało się: wino, chleb, oliwa, miód i sery.

<sup>72</sup> Por. tamże 64.

<sup>73</sup> Por. *Vita Cyriaci* 8.

<sup>74</sup> Na temat *boskoi* na Pustyni Judzkiej, por. J. Wortley, „Grazers” (*boskoi*) in the Judean Desert, w: *The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 37-49.



że odszedł on do życia, w którym nie ma starości ani bólu<sup>75</sup>, a o mnichu Janie – przełożonym Nowej Laury – w chwili śmierci napisał, że „dotarł do portu spoczynku”<sup>76</sup>. Cyryl dostrzega problemy, jakie są związane z podeszłym wiekiem – starzec Antimos z Wielkiej Laury zestarzał się i został przykuty do łoża, „błogosławiony Saba widział, że jest on udęczony najgłębszą słabością ciała”<sup>77</sup>, inny oślepl na skutek starości i wylanych łez. Wydaje się jednak, że jego główni bohaterowie w podeszłym wieku nie cierpią na choroby, są sprawni fizycznie i psychicznie, i jest to oznaka Bożej łaski. Autor tak pisze o swoim najstarszym bohaterze Kyriakosie mającym 107 lat:

„a choć był tak stary, był silny, gorliwy, wstawał do odmawiania psalmów i tym którzy do niego przychodzili, usługiwał własnymi rękami”<sup>78</sup>.

Cyryl wielokrotnie pisze o starym mnichu i jego młodym uczniu – wspólnie tworząc topos: stary – oznacza mądrość, doświadczenie, młodość oznacza zaś brak cierpliwości, podatność na wszystko, co jest związane ze światem zewnętrznym. Wielokrotnie przeciwstawia porywczą młodość, pisząc chociażby o sobie, kiedy miał 20 lat – „byłem młody i głupi”<sup>79</sup>, doświadczeniu, wierze, cnotom, ascezie, a więc tym wszystkim cechom, które były właściwe mni-chom starszym wiekiem. Najbardziej dobitnie jest to zaznaczone w *Żywocie Saby*<sup>80</sup>, gdzie Eutymios nazwał wtedy 30-letniego Sabę młodym starcem, bo pomimo młodego wieku budził podziw swojego nauczyciela sposobem życia, i wiernością zasadom życia monastycznego.

Widzimy więc, że starość w *Żywotach mnichów* Cyryla ze Scythopolis, jest czymś, czego nie należy się obawiać – wręcz przeciwnie, jest okresem na który powinniśmy oczekiwać, bo to starsi wiekiem mnisi dokonują wiekopomnych czynów, biorą aktywny udział w życiu politycznym i religijnym Kościoła w Palestynie, stają się wzorem nie tylko dla współbraci ze wspólnoty, ale dla wszystkich wiernych z terenu Cesarstwa.

#### OLD AGE IN CYRIL OF SCYTHOPOLIS’ THE LIVES OF THE MONKS OF PALESTINE

(Summary)

The problem of went by time is very often in *The Lives of the Monks of Palestine* written about by Cyril of Scythopolis, famous monk and writer, who lived during first part of VIth century. His main heroes lived very long e.g. Cyriacos died when he was 107,

<sup>75</sup> Por. *Vita Sabae* 27

<sup>76</sup> Tamże 36.

<sup>77</sup> Tamże 43.

<sup>78</sup> *Vita Cyriaci* 21

<sup>79</sup> *Vita Joannis Hesychastae* 9.

<sup>80</sup> Por. *Vita Sabae* 11.

Eutymios – 97, Saba – 94, John Hesychast – 104, Teodosius – 99, – such age was a sign of God’s mercy. Cyril used to write about old monk who was a teacher to young ones, and he created a topos: old means wise, experience; youth – impatience, and to be open for everything which come from laic world. Cyril wrote we shouldn’t be afraid of old age, on the contrary we should wait for this. Old men did wonderful things by founding monasteries, working miracles, playing active in religion and politics. They were paragon of virtue to everyone. What monks at the Judean Desert did to live so long. The first thing was God’s mercy, but the secondo one – very special diet – almost vegetarian.

Ks. Krzysztof TYBUROWSKI  
(Kraków, UPJPII)

## ***SENECTUS / SENEX / SENIOR*** **W PISMACH ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO**

Problematyka starości – *senectus* pojawia się obficie w pismach starochrześcijańskich. Zauważyć ją można przede wszystkim w dziełach biograficznych. Widać to zarówno w życiorysach świętych, często pisanych bardzo prostym językiem, jak i w utworach mających formę bardziej wypracowaną<sup>1</sup>. W zdecydowanej większości przypadków celem, który przyświecał piśmienictwu hagiograficznemu czy biograficznemu starożytnych autorów chrześcijańskich, była cześć oddawana świętemu, czy świątobliwemu człowiekowi, którego nierzadko autor był uczniem bądź admiratorem, jak również pouczenie chrześcijańskiego czytelnika, a w dalszej perspektywie, jego wychowanie i uświęcenie. Dlatego też autorzy tychże pism w sposobie pisania posługiwali się często pewnymi przyjętymi we współczesnych sobie czasach metodami, by w optymalny sposób osiągnąć zamierzony cel.

Wiadomo, że w procesie wychowywania i pouczenia bardzo ważną rolę odgrywa przykład, do którego wychowywany człowiek mógłby się odnosić i z którym mógłby się w swoim zachowaniu niejako identyfikować. Dlatego też termin *exemplum* (gr. παραδείγμα) oznaczał swego rodzaju bazę, na której opierały się ówczesne metody wychowawcze. Starożytna literatura zarówno pogańska, jak i chrześcijańska obfituje w dobre przykłady osób, które mogłyby być naśladowane przez czytelnika<sup>2</sup>. Idea podania przykładu jako pewnej matrycy do postępowania, była bazą w pogańskich systemach wychowawczych zarówno Grecji jak i Rzymu. Mnóstwo takich przykładów brano zarówno z mitologii, gdzie dominowała w nich osoba Heraklesa, jak i z historii, gdzie wpatrywano się w szlachetność Sokratesa, czy w męstwo różnych bohaterów z przeszłości greckiej czy rzymskiej<sup>3</sup>.

Podobnie chrześcijanie, a może nawet przede wszystkim oni, upatrywali w ukazywaniu osób świętych, czy świątobliwych szanse na właściwe wzory

<sup>1</sup> Por. V. Neri, *Il tema della senectus nella storiografia pagana e cristiana della tarda antichità (da Costantino a Gregorio Magno)*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma 2007, 672.

<sup>2</sup> Por. K. Tyburowski, *Bóg i diabeł i ich „formae” i „exempla” dla człowieka według Ambrożjastra*, SSan 11 (2004) z. 3, 135.

<sup>3</sup> Por. A. Lumpe, *Exemplum*, RCh VI, Stuttgart 1966, 1229-1257.

edukacyjne. Wśród tych wzorców świętości jako model mądrze przeżytego życia w ascezie i medytacji, jawi się często w osobie starca (*senex* czy *senior*), okres zaś życia, określany jako *senectus*, staje się formą pod każdy właściwie przeżyty chrześcijański żywot.

Problematyka tak rozumianej starości występuje też często w dziełach papieża św. Grzegorza Wielkiego (590-604), zwłaszcza w jego *Dialogach*. Obecność w nich terminów *senectus* / *senex* / *senior* jest jednak marginalna, aczkolwiek sama starość jako ucieleśnienie mądrości przenika wprost niejako wspomniane dzieło. Charakterystyczne jest to, że sam termin *senectus* występuje raczej w jego dziełach egzegetycznych i listach, podczas gdy jego derywaty *senex* i rzadziej *senior* spotkać można przede wszystkim w *Dialogach*. Dzieło to już w samym tytule *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum* sugeruje istotną pozycję starości w mądrości dochodzenia do świętości i w jej praktykowaniu; słowo *pater* bowiem pośrednio implikuje starość<sup>4</sup>.

**1. *Senectus*.** Czymże więc jest sama *senectus* w myśli papieża Grzegorza? Na czym polega jej istota? Często termin ten występuje w sensie właściwym, oznaczając biologiczny okres życia ludzkiego. Papież jednak nie opisuje jego biologicznej natury, ale raczej koncentruje się na zachowaniu moralnym, czy powinnościach z niego wynikających, stawiając kilkakrotnie starość jako jeden z pięciu periodów życia ludzkiego, następujący po *iuventus*, jak o tym pisze np. w *Moraliach do Księgi Hioba*:

„Infantia ad pueritiam, pueritia ad adolescentiam, adolescentia ad iuventutem, iuventus ad senectutem, senectus transit ad mortem”<sup>5</sup>.

Poszczególne okresy życia rządzą się odpowiednimi prawami. I znowu Grzegorz nie ma tu na myśli praw biologicznych, a więc nie tych, które zachodzą samoistnie bez udziału woli człowieka. Chodzi mu o prawa powiązane z intelektem i moralnością, a co za tym idzie, stojące u fundamentu ludzkiej odpowiedzialności. Grzegorz ma na myśli takie ludzkie postępowanie właściwe odpowiedniemu okresowi rozwoju człowieka, które może być wartościowane moralnie.

W niemowlęctwie (*infantia*) więc, chociaż człowiek „innocenter vivit, nescit tamen fari innocentiam quam habet”; jest to zatem okres jakby uśpionej odpowiedzialności. W dzieciństwie (*pueritia*) „valet iam dicere quod vult”. Okres młodości, bądź dojrzewania (*adulescentia*) „prima est aetas in operatione”. Młodość (*iuventus*) „apta est fortitudini”. Natomiast starość (*senectus*) „per tempus congrua est maturitati”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. P. Siniscalco, *Gregorio I*, w: *Patrologia*, t. 4: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, red. A. Di Berardino, Roma 1996, 166-167.

<sup>5</sup> *Moralia* XI 50, 68, PL 75, 984BC lub CCL 143A, 625, por. tłum. S. Naskręt, ŻM 44, 60.

<sup>6</sup> Tamże XI 46, 62, PL 75, 981B lub CCL 143A, 621: „Sed sciendum est quia sicut in corpore, ita sunt etiam incrementa aetatis in mente. Prima quippe hominis aetas infantia est, cum etsi in-

W swej trzynastej *Homilii* (do Łk 12, 35-40), w której rozważana jest gotowość chrześcijanina na powrót Chrystusa o każdej straży nocnej, pomija Grzegorz właśnie okres niemowlęstwa jako stanu nie związanego z używaniem umysłu, a więc i z odpowiedzialnością moralną, ale poszczególnym strażom przypisuje po kolei następne poszczególne okresy życia. I tak pierwszej straży przyporządkowuje *pueritiam*, drugiej *adolescentiam vel iuventutem*, trzeciej wreszcie *senectutem*<sup>7</sup>.

Podobnie czyni w dziewiętnastej *Homilii* (do Mt 20, 1-16), gdzie tym razem dzieli pory i godziny dnia na poszczególne okresy życia ludzkiego:

„Mane quippe intellectus nostri pueritia est. Hora autem tertia adolescentia intelligi potest, quia quasi iam sol in altum proficit, dum calor aetatis crescit. Sexta vero iuventus est, quia vero in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur. Nona autem senectus intelligitur, in qua sol velut ab alto axe descendit, quia ea aetas a calore iuventutis deficit”<sup>8</sup>.

Ciekawe jest to, że dzieląc życie na poszczególne okresy, przyznaje najwięcej czasu właśnie starości. Następuje ona bezpośrednio po *iuventus*. Nie znajdziemy więc u Grzegorza czegoś takiego, co moglibyśmy nazwać wiekiem średnim. Co więcej, sama *senectus* znajduje nawet w wyjątkowych sytuacjach swoje przedłużenie, które przypisuje Grzegorz godzinie jedenastej: „undecima vero hora ea est aetas quae decrepita vel veterana dicitur”<sup>9</sup>.

*Senectus* wezwana jest przez papieża Grzegorza do wyjątkowej postawy w stosunku do wcześniejszych okresów życia. Związane są z nią wyjątkowe zobowiązania moralne, jako że właściwą postawą w starości jest dojrzałość: „senectus etiam per tempus jam congrua est maturitati”<sup>10</sup>. Z tego więc wynika, że starość rozumiana w moralnym aspekcie niekoniecznie musi być związana z wiekiem, aczkolwiek wiek właśnie nakazuje jej odpowiednią postawę moralną. To bowiem, co można wybaczyć młodemu, dla starego jest niewybaczalne. Gani więc Grzegorz biskupa Cagliari Januariusza, przypominając

---

nocenter vivit, nescit tamen fari innocentiam quam habet. Ac deinde pueritia sequitur, in qua jam valet dicere quod vult; cui succedit adolescentia, quae videlicet prima est aetas in operatione; quam iuventus sequitur, scilicet apta fortitudini; ac postmodum senectus, etiam per tempus jam congrua maturitati”, por. tłum. ŻM 44, 55.

<sup>7</sup> Por. *In Evangelia hom.* 13, 5, PL 76, 1125BC lub CCL 141, 92: „Prima quippe vigilia primaeum tempus est, id est pueritia. Secunda, adolescentia vel iuventus, quae auctoritate sacri eloquii unum sunt, dicente Salomone: «Laetare juvenis in adolescentia tua» (Eccle. 11, 9). Tertia autem, senectus accipitur. Qui ergo vigilare in prima vigilia noluit custodiat vel secundam, ut qui converti a pravitatibus suis in pueritia neglexit ad vias vitae saltem in tempore iuventutis evigilet. Et qui evigilare in secunda vigilia noluit tertiae vigiliae remedia non amittat, ut qui in iuventute ad vias vitae non evigilat saltem in senectute respiscat”, por. tłum. W. Szoldrski, PSP 3, 82.

<sup>8</sup> Tamże 19, 2, PL 76, 1155B lub CCL 141, 144-145, por. tłum. PSP 3, 120.

<sup>9</sup> Tamże, CCL 141, 145, por. tłum. PSP 3, 120: „godzina jedenasta to zgrzybiałość, zwana weterańską”.

<sup>10</sup> *Moralia* XI 46, 62, PL 75, 981B lub CCL 143, 621, por. tłum. ŻM 44, 55: „starość, która z uwagi na osiągnięty wiek, zobowiązuje do dojrzałości”.

mu jego starość, że ośmielił się w niedzielę przed Mszą św. zaorać sąsiadowi zboże, a po niej na dodatek zburzyć jeszcze słupy graniczne między swoim a jego polem. Ze względu właśnie na jego starość, a przede wszystkim na jego znaną wszystkim naiwność (*simplicitas*), na razie mu wybacza, mimo iż na dwóch jego młodszych doradców, zachęcających do tego nagannego czynu, rzuca dwumiesięczną ekskomunikę:

„ab eorum consiliis cautus existe; te quoque sollicite custodi, ne si eis in malo discipulus fueris, quibus in bono magister esse debuisti, nec simplicitati tuae ulterius, nec senectuti parcamus”<sup>11</sup>.

Starość powinna się więc cechować dojrzałością, której obecność świadczy właśnie o posiadaniu prawdziwej starości. To co się liczy, to w ostatecznym rozrachunku nie „senectus corporis”, ale raczej „senectus mentis” oraz „senectus cordis”. W *Moraliach do Księgi Hioba* Grzegorz pisał:

„In quibus quid aliud quam senectus cordis requiritur, cum tales jubentur eligi qui senes esse sciuntur? Si enim senectus in eis corporis quaereretur, a tantis sciri poterant a quantis videri. Dum vero dicitur: quo tu nosti quo senes populi sunt, profecto liquet quia senectus mentis, non corporis eligenda nuntiantur”<sup>12</sup>.

Ostatecznie więc owa „senectus mentis / cordis” jest starością prawdziwą, bowiem „senectus vera est maturitas sapientiae”<sup>13</sup> i niekoniecznie liczy się ją latami, bowiem „aetas senectutis vita immaculata”<sup>14</sup>.

**2. *Senex / senior*.** Terminy *senex / senior* domagają się osobnego spojrzenia, jako że w pewnym kontekście pojawiają się jako synonimy, w innym natomiast nie. Otóż Grzegorz stosuje zamiennie terminy *senior / senex*, gdy powołuje się przede wszystkim w *Dialogach* na osoby znane bądź zazwyczaj nieznane z imienia, które były źródłem informacji spisanych w tym dziele. Z kontekstu wynika, że chodzi tu o ludzi w podeszłym wieku, których właśnie starość potwierdza prawdziwość przekazanej papieżowi informacji. Opowieści „starców” (*senes*) czy „starszych” (*seniores*) były więc dla Grzegorza źródłem wiedzy na temat świętobliwych mężów, których różne, cudowne nieraz wydarzenia opisał w swoich *Dialogach*. Właściwie już w prologu *Dialogów* Grzegorz oświadcza, że „seniorum valde venerabilium didici relatione quod narro”<sup>15</sup>, natomiast samo słuchanie opowieści z ust *senes* sprawia mu wielką przyjemność: „mihi senum conlocutio esse semper amabilis solet”<sup>16</sup>. Świadcstwa starców zarówno duchownych, jak i świeckich pojawiają się zasadniczo jako źródła anoni-

<sup>11</sup> *Epistula* IX 1, PL 77, 939C-940A lub CCL 140A, 563, por. tłum. J. Czuj III 55.

<sup>12</sup> *Moralia* XIX 17, PL 76, 114BC lub CCL 143A, 977-978.

<sup>13</sup> *Expositio in I Regum* II 4, 16, 94, PL 79, 117B lub CCL 144, 169.

<sup>14</sup> *Moralia* XIX 17, 26, PL 76, 114C lub CCL 142A, 977.

<sup>15</sup> *Dialogi* I prol. 10, PL 77, 153B lub Sch 260, 18, por. tłum. E. Czerny, ŻM 23, 82.

<sup>16</sup> Tamże I 10, 11, PL 77, 205B lub Sch 260, 102, por. tłum. ŻM 23, 122.



mowe z jednym wyjątkiem, kiedy cytowany jest z imienia niejaki „*honestus senex Deusdedit*”, który opowiada zdarzenia z epoki gockiej<sup>17</sup>. Owi *senes* są jednak przez Grzegorza przytaczani jako konkretnie żyjące osoby, choć bez podania ich imion. I tak jakiś *senex clericus* opowiada Grzegorzowi pewne sytuacje z życia biskupa Bonifacego z Ferentis<sup>18</sup>, *senex pauper* natomiast pochodzący z Todi w ciągu dwóch dni relacjonuje o cudach, jakich dokonał biskup Fortunat z Todi<sup>19</sup>, z kolei inny jakiś *senior episcopus* opowiada Grzegorzowi w Konstantynopolu, że był świadkiem, jak biskupi afrykańscy, którzy stali się ofiarami prześladowania wandalckiego, mówili, mimo iż mieli przez prześladowców obcięte języki<sup>20</sup>, czy w końcu pewien *clericus senex* relacjonuje o cudzie dokonanym przez biskupa Fulgencjusza z Otricoli<sup>21</sup>. Ich starość jest w tych przypadkach potwierdzeniem wiarygodności świadectw. W jakim natomiast kontekście terminy te są rozumiane odrębnie?

**3. *Senex*.** Termin *senex* pojawia się wielokrotnie w odniesieniu do starotestamentalnych patriarchów, podkreślając już to ich wiek, już to ich godność. I tak właśnie „Abraham *senex iam erat et pene moriturus acceperat haeredem*”<sup>22</sup>, zaś „Samuel *senex etenim fuit et grandaevus diuturnitate temporum*”<sup>23</sup>, jak również Heli „erat *senex valde*”<sup>24</sup>, przy czym w odniesieniu do tego ostatniego, Grzegorz ów przysłówek *valde* interpretuje w kontekście przestarzałości i zapowiedzi przeminięcia starego i słabego prawa, reprezentowanego w osobie kapłana Helego, którego nie słuchali nawet jego własni synowie, będący przecież kapłanami świątyni<sup>25</sup>. W kontekście także przemijalności

<sup>17</sup> Por. tamże IV 32, 1, PL 77, 369B lub SCh 260, 106, por. tłum. ŻM 23, 322.

<sup>18</sup> Por. tamże I 9, 15, PL 77, 196C lub SCh 260, 88, por. tłum. ŻM 23, 115.

<sup>19</sup> Por. tamże I 10, 11, PL 77, 205B lub SCh 260, 102: „Cui inquam: Quaeso te, Pater, num Fortunatum episcopum nostri? Qui ait: Novi, et bene novi”, por. tłum. ŻM 23, 122.

<sup>20</sup> Por. tamże III 32, 3, PL 77, 293D lub SCh 260, 392: „Hi itaque, eo tempore profugi, ad Constantantinopolitanam urbem venerunt. Eo quoque tempore quo pro explendis responsis Ecclesiae ad principem ipse transmissus sum, senioem quemdam episcopum reperi qui se adhuc eorum ora sine linguis loquentia vidisse testabatur, ita ut apertis oribus clamarent: «Ecce videte, quia linguas non habemus et loquimur». Videbatur enim a respicientibus, ut ferebat, quia abscissis radicitus linguis, quasi quoddam barathrum patebat in gutture, et tamen ore vacuo plena ad integrum verba formabantur”, por. tłum. ŻM 23, 260.

<sup>21</sup> Por. tamże III 12, 1-2, PL 77, 240BC lub SCh 260, 296: „Hoc vero quod de divisa pluvia factum narravi miraculum, etiam in alterius episcopi veneratione monstratum est. Nam quidam clericus *senex*, qui adhuc superest, eidem rei praesto se fuisse testatur, dicens: Fulgentius episcopus qui Utriculensi Ecclesiae praeerat, regem crudelissimum Totilam infensum omnimodo habebat. Cumque ad easdem partes cum exercitu propinquasset, curae fuit episcopo per clericos suos xenia ei transmittere, ejusque furoris insaniam, si posset, muneribus mitigare”, por. tłum. ŻM 23, 215.

<sup>22</sup> *Moralia* XXVII 10, 17, PL 76, 408A lub CCL 143B, 1342.

<sup>23</sup> *Expositio in I Regum* III 2, 25, PL 79, 171B lub CCL 144, 235.

<sup>24</sup> Tamże II 2, 44, PL 79, 95D lub CCL 144, 128.

<sup>25</sup> Por. tamże II 2, 43, PL 96D-97A lub CCL 144, 144-145: „In persona Heli non solum vetus

i czasowości starego prawa częściowo zniesionego, częściowo wypełnionego przez przyjście Odkupiciela, Grzegorz słowo *senex* przyporządkowuje właśnie kapłanom Starego Testamentu, których posługa straciła już swoją moc. W ten zaś sposób komentuje werset „non est senex in domo tua” (z 1Krl):

„Senes quippe intelligendi sunt sacerdotes [...], ut in domo tua senex non sit, quia sic veteris sacerdotii ritus evanuit, ut omnino nemo remanserit, qui veteri more immolare iam possit”<sup>26</sup>.

Podobnie terminu tego używa w odniesieniu do kapłanów Nowego Testamentu, gdy mówi o biskupach w kontekście święceń: „a senibus tamen iuvenes ordinantur”<sup>27</sup>.

Termin *senex* jest także używany przez Grzegorza w sytuacjach, kiedy chce podkreślić czyjąś godność, mądrość lub świętość, albo kogoś napomnieć powołując się na dostojęństwo starości. I tak o niejakim Eleuteriuszu mówi „vir sanctissimus Eleutherius senex”<sup>28</sup>, lub „vir vitae venerbilis Eleutherius senex”<sup>29</sup>. Zwracając się do subdiakona Antemiusza pisze, aby obniżył niejakiemu Adeodatowi, opłatę za dzierżawiony grunt, „quia et aetatis senium et pauperies ejus indicat ut onus quod petit ei debeat relaxari”<sup>30</sup>. W *Dialogach* pojawia się kilkakrotnie *senex* jako anonimowa zjawia senna, która wykonuje jakąś czynność mającą na celu uzdrowienie, a jednocześnie napomina bądź pociesza młodego mnicha, znajdującego się w trudnej sytuacji<sup>31</sup>. Ponadto kil-

---

sacerdotium, sed etiam antiquorum patrum doctrinae figurantur, quia ex hoc quod spiritali dignitate praefuit, hoc suscepit officii, ut salutari praedicatione instrueret pro quibus placabiles hostias Domino offerret. Quid est ergo quod Heli senex asseritur, nisi quia in reprobis Judaeorum cordibus vis infirmatur coelestium mandatorum? Juvenis quidem fuit Heli quandiu sacra Scriptura in electis Synagogae vim magnae auctoritatis obtinuit, quia videlicet promissiones venturi Redemptoris acceperat, et eum cum magno desiderio exspectabat. Tunc ergo Heli senuit, quando Judaea devotionem observandae promissionis amisit, ut desideratum a patribus suis Redemptorem coram se miraculis se probantem cerneret, et omnino caeca in tanta ejus luce de veritatis praesentia dubitaret. Valde etiam fuisse senex dicitur, ut profecto omnis vis fidei in Synagoga emarcuisse doceatur. Vere autem dicimus quia si valde senex erat Heli, omnino debilis vivebat. Quid enim tunc erat seni Scripturae vivere, nisi debilem valde aspirationem fidei Synagogae ministrare?”.

<sup>26</sup> Tamże II 2, 32(61), PL 79, 105C lub CCL 144, 155.

<sup>27</sup> Tamże IV 4, 1(41), PL 79, 234C lub CCL 144, 316.

<sup>28</sup> *Dialogi* III 21, PL 77, 272B lub Sch 260, 352, por. tłum. ŻM 23, 240.

<sup>29</sup> Tamże IV 35(36), 1, PL 77, 376C lub Sch 265, 116, por. tłum. ŻM 23, 327.

<sup>30</sup> Por. *Epistula* XII 9, PL 77, 1224D lub *Epistula* IX 191, CCL 140A, 746, por. tłum. J. Czuj III, 219.

<sup>31</sup> Por. *Dialogi* IV 49, 6, PL 77, 408C lub Sch 265, 170-172: „In eodem quoque monasterio alius quidam Joannes dictus est, magnae indolis adolescens, [qui aetatem suam intellectu et humilitate, dulcedine et gravitate transibat. Huic aegrotanti atque ad extremum deducto, per nocturnam visionem quidam senex apparuit, et hunc virga tetigit, eique dixit: «Surge, ex hac enim molestia modo minime morieris, sed paratus esto, quia longum tempus hic facturus non eris». Qui dum jam esset a medicis desperatus, repente sanatus est, atque convaluit”, por. tłum. ŻM 23, 353; zob. także *Epistula* XI 44, PL 77 1154C-1155B lub *Epistula* XX 26, 900, CCL 140A: „Alio quoque tempore dum in die natalitio ejusdem apostoli jam meridianis horis fratres quiescerent, subito quidam frater apertis oculis caecatus coepit tremere, voces ingentes emittere, quibus vocibus testabatur ferre se

kakrotnie stosuje ten termin, kiedy chce upomnieć jakiegoś adresata starszego wiekiem i powołuje się na niegodność czynu w kontekście nie licującego z tym czynem wieku. I tak wspomnianego Januariusza z Cagliari napomina „resipisce senex” („opamiętaj się, starcze”)<sup>32</sup>. Kilkakrotnie słowo to pojawia się także w sytuacji podkreślenia wagi tradycji i występuje w złożeniu „doctrina senum”<sup>33</sup>, natomiast w *Regule Pastorskiej* oraz w *Moraliach* podejmuje problematykę wychowawczą i przypomina o różnym sposobie napominania człowieka w zależności od wieku, w którym aktualnie się znajduje: „aliter admonendi sunt iuvenes aliter senes”<sup>34</sup>.

**4. Senior.** Termin *senior* najczęściej występuje w znaczeniu właściwym, to znaczy określającym po prostu starszego człowieka, zarówno jeśli chodzi o wiek, jak i o szacunek, który siłą rzeczy naturalnie mu się należy, jak również jeśli chodzi o stopień odpowiedzialności. Jeśli chodzi o pierwszy przypadek, to Grzegorz tak określa trzech spośród czterech przyjaciół Hioba, którzy przy-

---

non posse quod patiebatur. Concurrerunt fratres, viderunt caecum apertis oculis tremement, et clamantem, et a praesentibus alienum, nihilque quod foris agi poterat sentientem. Eumque in manibus levaverunt, atque ante altare sancti Andreae apostoli projecerunt, ipsique pro eo in orationem prostrati sunt. Qui statim ad se reversus, quid passus fuerat confessus est, quia senex quidam ei apparuit, et canem nigrum ad eum dilaniandum dimisit, dicens: Quare fugere voluisti de monasterio isto? Cumque evadere de canis morsibus nullo modo potuissem, venerunt quidam monachi, et eundem senem pro me rogaverunt. Qui statim iussit canem abscedere et ipse ad me reversus sum. Qui etiam saepe confessus est postea, dicens: Quia eo die quo ista pertuli, consilium habueram de eodem monasterio fugere”, por. tłum. J. Czuj IV, 67.

<sup>32</sup> Por. *Epistula* IX 1, PL 77, 939BC lub CCL 140A, 562-563: „Quod factum quae poena debeat insequi omnes qui audiunt sciunt. Dubii autem de tanta hac perversitate fuimus; sed filius noster Cyriacus abbas a nobis requisitus, dum esset Caralis, ita se cognovisse perhibuit. Et quia adhuc canis tuis parcimus, hortamur, aliquando resipisce, senex, atque a tanta te levitate morum, et operum perversitate compescas”, por. tłum. J. Czuj III 54-55.

<sup>33</sup> Por. *Moralia* III 11, 15, PL 75, 964C-965A lub CCL 143B, 599-600: „Hinc etiam Joannes ait: Ipsi de mundo sunt, ideo de mundo loquuntur. Bene ergo dicitur: «Commutans labium veracium, et doctrinam senum auferens» (I Joan. 4, 5), quia hi qui prius coelestia praedicando veraces erant, dum temporalia diligentes, ad terrena corruunt, labium veracium commutatur, et senum doctrina tollitur, quia diligentes temporalia priorum suorum praecepta minime sequuntur, ut locum regiminis quasi ad fructum voluptatis teneant, non ad usum laboris. Judaei Christum quem venturum dixerant, negarunt praesentem. Quod tamen apertius de Judaeis valet intelligi, qui ante incarnationem Domini veraces fuerunt, quia hunc venturum esse crediderunt, atque nuntiaverunt; sed postquam in carne apparuit, hunc esse negaverunt. Labium itaque veracium mutatum est, quia quem venturum dixerant negaverunt praesentem. Et doctrina senum ablata est, quia nequaquam ea credendo secuti sunt quae patres suos praedixisse meminerunt. Unde etiam Elia veniente promittitur quod reducat corda filiorum ad patres eorum (Malac. IV, 6), ut doctrina senum quae nunc a Judaeorum corde ablata est tunc miserante Domino redeat, quando hoc intelligere de Domino coeperint filii quod praedicaverunt patres. Sin vero senes eosdem quoque Judaeos accipimus, qui, suadente perfidia, Veritatis verbo contraire conati sunt, doctrina senum ablata est postquam hanc Ecclesia ex gentibus videlicet juvencula accepit, quae per Psalmistam dicit: «Super seniores intellexi» (Ps. 118, 100)”, por. tłum. ŻM 44, 28-29.

<sup>34</sup> *Regula pastoralis* I 1, PL 77, 52A lub Sch 381, 116, por. tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, ŻM 30, 43.

szli go pocieszać w jego nieszczęściu<sup>35</sup>. W drugim natomiast, gdy cytuje św. Pawła: „Praedicator omnipotentis Domini, Paulus apostolus dicit: seniore non increpaveris”<sup>36</sup>. W trzecim zaś przypadku tak określa jedną z zasad codziennego życia monastycznego, w kontekście jego relacji ze światem zewnętrznym: młodszy jest bardziej roztropny w dziedzinie ekonomicznej, zaś starszy pilnuje młodszego w innych dziedzinach:

„duo exinde fratres transmissi sunt, qui aliquid emere pro monasterii utilitate debuissent, unus junior, qui prudentior videbatur: alter senior, qui custos iunioris esset”<sup>37</sup>.

Częściej słowo *senior* pojawia się w listach, jako atrybut kogoś szlachetnego, opatrzone jest też niejednokrotnie imieniem, np. „Rustico viro clarissimo seniori”<sup>38</sup>. Występuje ono także na wskazanie zarządzających jakimś terytorium. Znajdujemy ten przykład w sytuacji Neapolitańczyków, do których należą dwie wyspy Ikla i Ischia:

„Pervenit ad nos quod quidam pravae voluntatis studio contra seniores et civis neapolitanae civitatis de insulis iuris eorum glorioso filio nostro Leontio nitantur subripere, ut eos iniuste damnis possint affligere”<sup>39</sup>.

*Seniores* są także ci, z których opinią należy liczyć się w przypadku ustanowienia kogoś urzędnikiem kancelaryjnym:

„Tabularium autem una cum consensu seniorum et cleri memineris ordinandum”<sup>40</sup>.

Wydaje się, że w przypadku hierarchii kościelnej tutaj chodzi o biskupów, jako że w innym miejscu Grzegorz odnosi się do ekwiwalentu greckiego tego terminu pisząc:

„Graeci valde seniores, non γέροντας sed πρεσβύτερους appellant”<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Por. *Moralia* IV 10, PL 75, 522B lub SCh 32b, 154: „Quia autem nonnunquam plus conturbant verba quam vulnera, amicorum, ut dictum est, se linguis armavit. Qui quidem quia seniores erant, de eorum verbis minus fortasse doleri poterat. Heli junior subrogatur, ut sanctum pectus tanto acriori vulnere percuteret, quanto contra illud ictus brachii vilioris excitaret. Ecce ad feriendum invictissimum robur inimicus saeviens, quot tentationum jacula invenit; ecce quot obsidionum machinamenta circumposuit; ecce quot percussorum tela transmisit: sed in his omnibus mansit mens imperterrita, stetit civitas inconcussa”, por. tłum. T. Fabiszak, *ŻM* 39, 84.

<sup>36</sup> Por. *Epistula* IX 1, PL 77, 939A lub CCL 140A, 562: „Sed haec ejus regula in ea re servanda est, cum culpa senioris, exemplo suo non trahit ad interitum corda juniorum. Ubi autem senior juvenibus exemplum ad interitum praebet, ibi districta increpatione feriendus est. Nam scriptum est: «Laqueus juvenum omnes vos» (Isai. XLII, 22)”, por. tłum. J. Czuj III 54.

<sup>37</sup> *Epistula* XI 44, PL 77, 1154B lub *Epistula* XI 26, CCL 140A, 899. por. tłum. J. Czuj IV, 68-69.

<sup>38</sup> *Epistula* X 25, PL 77, 1083C lub *Epistula* IX, 77, CCL 140A, 632, por. tłum. J. Czuj III, 118.

<sup>39</sup> *Epistula* IX, 46, CCL 140A, 605. por. tłum. J. Czuj III, 93.

<sup>40</sup> *Epistula* XIII 46, PL 77, 1293B. por. tłum. J. Czuj IV, 214.

<sup>41</sup> *In Evangelia hom.* 19, 2, PL 76 1155B lub CCL 141, 145, por. tłum. PSP 3, 120-121: „Grecy starych nie nazywali „gerontas, lecz „presbyterous”.

Termin ten znaleźć można także na określenie bezimiennych osób występujących na kartach Biblii, tworzących sanhedryn żydowski, tak więc wspomina Grzegorz o *sacerdotes*, *scribae* i *seniores populi*<sup>42</sup>. W końcu znajdujemy ich na określenie tych, którzy przekazali nam naukę katolicką<sup>43</sup>. W Antyfonarzu na święto Oczyszczenia Maryi słowo *senior* odniesione zostało do Matki Jezusa<sup>44</sup>.

\*\*\*

Grzegorz Wielki w swoich dziełach poświęca stosunkowo sporo miejsca wychowaniu człowieka. Z całą pewnością przyczyną tego są bardzo trudne czasy po upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego w sytuacji, kiedy w nieprawdopodobnym chaosie rodzi się Europa średniowieczna. Grzegorz pragnie nauczyć swojego słuchacza, czytelnika, czy adresata listów mądrości. Mądrość natomiast wyrażana jest według niego szczególnie poprzez przykład ludzi mądrych, ci z kolei nabywają ją z wiekiem i ze związanym z nim doświadczeniem. Dlatego też *senectus* i reprezentujący ją *senes* i *seniores* jest szczególnym tematem, który służy temu papieżowi w osiągnięciu swojego szlachetnego celu.

SENECTUS / SENEX / SENIOR IN THE WORKS  
OF GREGORY THE GREAT

(Summary)

The issue of the old age – *senectus* arise in abundance in the writings of many ancient authors. First of all we can see it in the biographic works written both in biographies of Saints and in other works. In most cases the purpose of these works was the admiration of an exceptional person, whose the author sometimes was a disciple, and the education and sanctification of the Christian reader as well. Therefore the authors of ancient biographies used some known in antiquity forms for reaching their purpose. One of them was the figure of old man (*senex*, *senior*), who was a synonym of wisdom and holiness.

Gregory the Great writes relatively much, although not directly, about the education of man. Certainly the cause of such his attitude was the disastrous situation of Europe after the fall of the Roman Empire. Gregory wants to teach his reader the wisdom. The wisdom

---

<sup>42</sup> Por. *Moralia* II 33, 54, PL 75, 582A lub CCL 143, 93: „Eius domus eversa, est synagoga, quatuor angulis, hoc est quatuor ordinibus concussis diruta. Unde et oppressi liberi. Sed haec domus, in qua convivabantur filii, in quatuor angulis stabat. Tres enim regentium ordines in synagoga cognovimus, sacerdotum scilicet, scribarum atque seniorum populi”, por. tłum. ŻM 39, 192.

<sup>43</sup> *In Evangelia hom.* 23, 2, PL 76, 1183B lub CCL 141, 195: „Opinata res est valde, et seniorum nostrorum nobis relatione tradita”, por. tłum. PSP 3, 158.

<sup>44</sup> Por. *Liber Antiphonarius* (Purificatio S. Mariae), PL 78, 653C: „Laetare et tu: πρεσβύτα δίκαιε, senior iuste”.

(which is a synonym of old age (*senectus*) is seen first of all in the lives of the old men (*senes, seniores*).

This article is a presentation and analyse of above-mentioned problem on the basis of three latin terms: *senectus*, *senex*, *senior* used by Gregory the Great.



Krzysztof OŚCIŁOWSKI O.S.P.P.E.  
(Kraków, WSD OO. Paulinów)

## ROLA STARSZYCH W WYBRANYCH STAROŻYTNYCH REGUŁACH MONASTYCZNYCH

Starożytne reguły monastyczne określają zasady, które obowiązują mnichów należących do wspólnoty monastycznej. Znajdziemy w nich różne przepisy, bądź ogólne, bądź szczegółowe, które regulują życie mnicha i całej wspólnoty monastycznej. W odniesieniu do osób, które przebywają w monasterium, najwięcej norm dotyczy przełożonych, opatów oraz ojców pełniących określone funkcje we wspólnocie. Są także przepisy wskazujące, jak należy postępować w różnych okolicznościach życia codziennego.

W wielu regułach spotykamy się z nazwą „starsi”. Autorzy poszczególnych reguł na ich określenie używają terminów: *senior*, *maior*, *prior* lub *senex* w regułach łacińskich, bądź w tekstach reguł zachowanych po łacinie, oraz *πρεσβύτερος* w regułach greckich. „Starszy” we wspólnocie, to przede wszystkim osoba, która wyróżnia się zaletami osobistymi, budzi zaufanie, jest przykładem wzorowego życia ascetycznego, znająca zasady tego życia we wspólnocie klasztornej. „Starszy” w regułach monastycznych, to zarówno osoba dojrzała duchowo, jak i taka, która osiągnęła już wiek sędziwy. Ze względu na autorytet duchowy, moralny i ascetyczny lub z racji wieku starsi „mieli w klasztorze pewną pozycję”<sup>1</sup> i spełniali we wspólnocie określone funkcje. Przedstawimy teraz ich rolę i zadania we wspólnocie klasztornej w odniesieniu jedynie do wybranych reguł. Trzeba tutaj bowiem zauważyć, że w niektórych kodyfikacjach monastycznych o „starszych” nie ma w ogóle mowy np. w krótkiej regule św. Augustyna (*Praecepta*). W niniejszym opracowaniu uwzględnimy *Regułę Pachomiusza*, *Reguły Dłuższe* i *Krótsze* Bazylego Wielkiego, wczesne reguły monastyczne w Galii (*Drugą Regułę Ojców*, *Regułę Makarego*, *Regułę Wschodnią*), *Regułę Mistrza* i *Regułę Benedykta*.

---

<sup>1</sup> Pachomius, *Praecepta* 17, PL 23, 70: „maioribus monasterii, qui alicuius nominis sunt”. Tekst *Reguły Pachomiusza* w łacińskim przekładzie św. Hieronima, zawarty w PL 23, 65-90, oprócz wstępu (*Praefatio*) składa się z czterech części: *Praecepta* (Przykazania), *Praecepta et instituta* (Przykazania i postanowienia), *Praecepta atque iudicia* (Przykazania i orzeczenia) i *Praecepta ac leges* (Przykazania i prawa). Jej polski przekład zob. w ŻM 11 (*Pachomiana latina*), Tyniec – Kraków 1996, 123-172 (Przedmowa – tłum. A. Bober; Przykazania i postanowienia – tłum. M. Starowieyski; Przykazania i orzeczenia – tłum. M. Starowieyski; Przykazania i prawa – tłum. M. Starowieyski).

**1. Reguła i polecenia starszych.** W regułach monastycznych znajdujemy często zapisy, które mówią wprost o konieczności przestrzegania reguły klasztoru i „polecen starszych”. Oprócz poleceń starszych funkcjonują również określenia „przykład starszych” i „rady starszych”. Nieprzestrzeganie ich wiąże się z odpowiednią karą, a przy uporze mnicha kara ta, to nawet chłosta czy usunięcie ze wspólnoty. W *Praecepta atque iudicia* pachomiańskiej *Reguły* czytamy:

„Ci, którzy gardzą przykazaniami przełożonych (*praecepta maiorum*) i zasadami, którymi rządzi się klasztor (*regula monasterii*) – a one są z ustanowienia Bożego – i którzy lekceważą rady starszych (*consilia seniorum*) zostaną ukarani wedle zasad ustanowionych, aż się poprawią”<sup>2</sup>.

Kopię tego przykazania spotykamy w *Regule Wschodniej*<sup>3</sup>. Fakt ten świadczy o tym, że autorzy reguł później powstałych znali te wcześniejsze, wzorowali się na nich, a nawet – jak widać – kopiowali je w dosłownym brzmieniu. Zachętę do przestrzegania rad czy przykazań „starszych” i nie lekceważenia ich także przez przełożonego spotykamy w *Praecepta et instituta Reguły* Pachomiusza:

„Przełożony niech nie lekceważy starców, aby mógł zawsze badać swe myśli<sup>4</sup> oraz gdy sędzi, niech idzie za przykazaniami starców i za Prawem Bożym, które jest przepowiadane po całym świecie”<sup>5</sup>.

Benedykt z Nursji w swojej *Regule* również wspomina o zachowaniu wspólnej reguły klasztoru lub tego, do czego wzywa przykład starszych (*exempla maiorum*). Mówi o tym, gdy przedstawia dwunastostopniową skalę pokory: mnich, który nie robi nic więcej poza zachowaniem reguły i zastosowaniem się do przykładu starszych, zostaje postawiony na ósmym stopniu pokory<sup>6</sup>. Łamanie reguły i poleceń starszych (*praecepta seniorum*) jest powodem do dyskretnego upomnienia braterskiego przez przełożonych (*seniores*). W przypadku dalszej niesubordynacji mnicha upomnienie jest publiczne wobec pozostałych braci, a jeśli i ono nie przynosi poprawy, grozi mu wyłączenie ze wspólnoty lub kara cielesna<sup>7</sup>. Brat wyłączony ze wspólnoty nie zostaje jed-

<sup>2</sup> Pachomius, *Praecepta atque iudicia* 8 (167), PL 23, 87: „Qui contemnunt praecepta maiorum et regulas monasterii, quae Dei praecepto constitutae sunt, et parvi pendunt seniorum consilia, corripientur iuxta ordinem constitutum, donec corrigantur”, tłum. ŻM 11, 167.

<sup>3</sup> Por. *Regula Orientalis* 19, Sch 298, 476, tłum. K. Bielawski, ŻM 3, 75.

<sup>4</sup> Pachomius, *Praecepta et instituta* 159 (50), PL 23, 85: „Ne senes negligat: semper diiudicet cogitationes suas”. Takie tłumaczenie znajdziemy w przypisie (a), choć w tekście mamy: „Ne se negligat, ut semper diiudicet cogitationes suas”, ŻM 11, 163.

<sup>5</sup> Tamże 159 (52), PL 23, 85: „Quando iudicat, sequatur praecepta maiorum et legem Dei, quae in toto orbe praedicata est”, ŻM 11, 163.

<sup>6</sup> Por. Benedictus, *Regula* 7, 55, CSEL 75, 49: „Octabus humilitatis gradus est, si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortatur exempla”, tłum. T.M. Dąbek – B. Turowicz, ŻM 40, 416.

<sup>7</sup> Por. tamże 23, 1-5, CSEL 75, 78-79, ŻM 40, 438.

nak pozostawiony sam sobie. Opat wysyła do niego braci starszych i mądrych (*seniores sapientes fratres*), zwanych „sympektami” (*senpectae*), których celem jest pocieszanie i nakłanianie do pokornej poprawy<sup>8</sup>.

**2. Udział w liturgii, modlitwie, katechezie.** Pachomiusz w swojej *Regule* (*Praecepta*) wskazuje na przywileje starszych w czasie zgromadzenia liturgicznego, w którym są zrównani z przełożonymi. W niedzielę i na zgromadzeniu modlitewnym, gdy jest sprawowana Msza św., odmawiać mogą psalmy jedynie przełożeni i starsi (*maiores*). W trakcie nabożeństwa wszyscy muszą być obecni i nikt nie może opuszczać zgromadzenia bez pozwolenia starszego. Gdyby ktoś z braci był nieobecny lub też wyszedł ze spotkania modlitewnego, zostanie ukarany<sup>9</sup>.

Szczególna funkcja starszego we wspólnocie dotyczy także katechezy. Obowiązek wygłaszania katechezy dla mnichów spoczywał na przełożonym domu lub zwierzchniku klasztoru. Każdego tygodnia przełożony wygłaszał trzy katechezy, ale głosili je również starsi, a ich przemowę autor reguły nazywa „nakazami starszych”<sup>10</sup>.

**3. Rola starszych w formacji monastycznej nowicjuszy.** Ze względu na doświadczenie, długość przebywania we wspólnocie monastycznej i osobiste cechy, starsi mieli wpływ na formację braci w klasztorze, który był dwójaki: bądź przez pełnienie funkcji formatora, wyznaczonego przez przełożonego, bądź też przez dobry przykład, do którego starsi byli szczególnie zobowiązani.

O pierwszym wspomina *Reguła* Benedykta, która nakłada to odpowiedzialne zadanie formacyjne na seniora – starszego mnicha, który został wyznaczony do sprawowania opieki nad nowicjuszami. Tenże starszy winien posiadać wyjątkową zaletę, która została określona jako „uzdolnienie do pozyskania dusz” (*qui abtus sit ad lucrandas animas*)<sup>11</sup>. Zadaniem tego starszego mnicha będzie nadzorowanie nowicjuszy, rozpoznanie czy dany nowicjusz „prawdziwie szuka Boga, jest gorliwy w Bożym oficjum, w posłuszeństwie i w znoszeniu upokorzeń”<sup>12</sup> i „czy wie, czego się podejmuje”<sup>13</sup>.

O dawaniu dobrego przykładu przez starszych nowo wstępującym do klasztoru mówią z kolei *Reguły Krótsze* Bazylego. Bazyli dzieli ich na tych w pełni sprawnych fizycznie, oraz na tych o słabym zdrowiu. Starsi, którzy są

<sup>8</sup> Por. tamże 27, 1-3, CSEL 75, 82-83, ŻM 40, 442.

<sup>9</sup> Por. Pachomius, *Praecepta* 17-19, PL 23, 70, ŻM 11, 132.

<sup>10</sup> Por. tamże 21-23, PL 23, 70, ŻM 11, 132.

<sup>11</sup> Benedictus, *Regula* 58, 6, CSEL 75, 134, ŻM 40, 481.

<sup>12</sup> Tamże 58, 7, CSEL 75, 134: „Et sollicitudo sit si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam, ad obprobria”, ŻM 40, 481.

<sup>13</sup> Tamże 58, 12, CSEL 75, 135: „Et post sex mensuum circuitum legatur ei regula, ut sciat, ad quod ingreditur”, ŻM 40, 482; por. B. Rollin, *Jak żyć regułą św. Benedykta. Komentarz do Reguły*, Kraków 2005, 179.

mocni fizycznie będą przykładem w swojej gorliwości i spełnianiu dobrych uczynków. Natomiast starsi, którzy są słabi na ciele, będą przykładem miłości do Boga i Jego obecności w ich życiu, co wyrażać się będzie w pogodnym obliczu odzwierciedlającym ich stan duszy. Oznakami owej miłości, będą te wymienione przez św. Pawła w 1Kor 13, 4-8<sup>14</sup>.

**4. Rady starszych.** W ważniejszych sprawach klasztoru opat zwoływał wszystkich braci, aby wysłuchać ich rady. Potem sam podejmował decyzję, którą uważał za słuszną. W przypadku spraw mniejszej wagi nie musiał już radzić się wszystkich, ale jedynie korzystał z rady starszych (*consilium seniorum*)<sup>15</sup>.

**5. Pozwolenie starszych.** Starszy mógł udzielać pozwoleń poszczególnym mnichom, zwalniając ich przy tym z zachowania przepisów reguły. Takie pozwolenie (*concessio maioris*) dotyczyło chociażby zabierania ze sobą lnianego płaszcza w czasie wyjścia do pracy<sup>16</sup>, którego noszenia reguła zabraniała w klasztorze na zgromadzeniach modlitewnych i w czasie prac na polu<sup>17</sup>. Innym przywilejem starszego było udzielenie zgody (*imperium maioris*) na siedzenie w trakcie pracy<sup>18</sup>. Starszy sprawował pieczę nad pracującymi braćmi, dlatego też reguła zachęca ich, aby byli ochoczo poddani starszym w czasie tej czynności<sup>19</sup>. Gdy zaś praca ma miejsce poza klasztorem starszy posiada prawa przełożonego<sup>20</sup>. Kolejnym pozwoleniem starszego (*arbitrium maioris*), była możliwość strzyżenia głowy przez mnicha<sup>21</sup>. *Reguła Wschodnia* podaje, że bez pozwolenia starszych i ich rady szafarz niczego nie przyjmuje z tego, co przyniesiono do klasztoru, ani niczego nie wydaje<sup>22</sup>. Podobne pozwolenie opata lub starszych dotyczy furtiana, który niczego nie może przyjąć spoza klasz-

<sup>14</sup> Por. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* 200, PG 31, 1215-1216, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, 353.

<sup>15</sup> Por. Benedictus, *Regula* 3, 1-13, CSEL 75, 27-29, ŻM 40, 399-400, spec. 3, 12, CSEL 75, 28, ŻM 40, 400.

<sup>16</sup> Por. Pachomius, *Praecepta* 61, PL 23, 75: „Nemo palliolum lineum tollet secum vadens ad operandum, nisi forte concessione maioris”, ŻM 11, 142.

<sup>17</sup> Por. tamże 101, PL 23, 78: „Nullus vadat ad collectam vel ad vescendum habens galliculas in pedibus, vel palliolo lineo invitatus, sive in monasterio, sive in agris”, ŻM 11, 148.

<sup>18</sup> Por. tamże 62, PL 23, 75: „Operans non sedebit sine maioris imperio”, ŻM 11, 142.

<sup>19</sup> Por. Pachomius, *Praecepta ac leges* 179 (3), PL 23, 87-88: „[...] libenter maioribus subii-  
ciantur”, ŻM 11, 170.

<sup>20</sup> Por. tamże 189 (13), PL 23, 89: „Maiores qui cum fratribus mittuntur foras, quandiu ibi fuerint, habebunt ius praepositorum, et eorum cuncta regentur arbitrio”, ŻM 11, 172. Kopię tego przykazania znajdziemy w *Regula Orientalis* 20, Sch 298, 476, ŻM 3, 75.

<sup>21</sup> Por. Pachomius, *Praecepta* 96 (97), PL 23, 78: „Nullus attondeat caput absque maioris arbitrio”, ŻM 11, 147.

<sup>22</sup> Por. *Regula Orientalis* 25, 2, Sch 298, 480: „Nihil suscipiens nec quicquam tradens sine auctoritate vel seniorum consilio”, ŻM 3, 77.

toru i przekazać braciom, nawet wiadomości<sup>23</sup>. Ponadto furtian o wszystkim informuje starszych<sup>24</sup>. *Reguła* zaś Benedykta ma większe zaufanie do furtiana, bo czyni nim brata starszego i mądrego (*senes sapiens*), podkreślając przy tym wyraźnie jego dojrzały wiek (*maturitas*)<sup>25</sup>. W *Regule Wschodniej* została też sformułowana zasada ogólna:

„bez pozwolenia i rady starszych niech żaden brat niczego nie czyni, niczego nie przyjmuje, niczego nie daje, ani też nigdy i nigdzie nie idzie”<sup>26</sup>.

Swoim starszym więc należy okazać posłuszeństwo<sup>27</sup>.

**6. Sprawowanie nadzoru przez starszych.** W *Regule* św. Benedykta zadaniem starszych jest sprawowanie nadzoru nad pozostałymi braćmi. W godzinach przeznaczonych na lekturę jeden lub dwóch starszych (*seniores*), którzy zostali do tego celu wyznaczeni będą obchodzić cały klasztor i sprawdzać, czy bracia właściwie wykorzystują czas na czytanie<sup>28</sup>.

Wyznaczeni jeden lub dwóch braci starszych (*seniores*) sprawują nadzór, troskę o zachowanie karność (*disciplina*) przez wszystkich braci podczas wspólnego posiłku. Opat zazwyczaj jest nieobecny na posiłku ze wspólnotą, ponieważ ma obowiązek spożywania go z gośćmi i pielgrzymami<sup>29</sup>.

*Reguła Wschodnia* mówi o dwóch starszych, którzy bądź podczas obecności opata, bądź podczas jego nieobecności, będą odpowiedzialni za karność wszystkich braci i za wszelkie potrzeby klasztoru. Jeden powinien być zawsze obecny w klasztorze i pomagać opatowi w przyjmowaniu przybywających braci, troszczyć się o potrzeby klasztoru i o wszystko, co jest konieczne w życiu codziennym i mniszym w klasztorze. Drugi zaś powinien przebywać

<sup>23</sup> Por. tamże 26, 5, Sch 298, 482: „Si quid vero cuicumque de fratribus missum mandatumque fuerit, nihil ad ipsum perveniat priusquam abbati vel senioribus indicetur”, ŻM 3, 78.

<sup>24</sup> Por. tamże 27, 8, Sch 298, 484: „Haec observabit custos ianuariae, referens omnia, sicut superius scriptum est, adnuntians senioribus”, ŻM 3, 78.

<sup>25</sup> Por. Benedictus, *Regula* 66, 1, CSEL 75, 155: „Ad portam monasterii ponatur senes sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere et cuius maturitas eum non sinat vacari”, ŻM 40, 496.

<sup>26</sup> *Regula Orientalis* 31, 1-3, Sch 298, 488: „Sine seniorum verbo et auctoritate nullus frater quicquam agat, necque accipiat aliquid neque det, neque usquam prorsus procedat”, ŻM 3, 79.

<sup>27</sup> Por. tamże 30, 1, Sch 298, 486, ŻM 3, 79.

<sup>28</sup> Por. Benedictus, *Regula* 48, 17-18, CSEL 75, 117-118, ŻM 40, 469. *Reguła Benedyktyńska* określała czas na pracę i czas na czytanie. Czas na lekturę w okresie od Wielkanocy do 1 października: od czwartej godziny do seksty; od 1 października do początku Wielkiego Postu czytanie trwa do godziny drugiej, także możliwość po posiłku lektury lub odmawiania psalmów; w okresie Wielkiego Postu czytanie zaczyna się rano i trwa do godziny trzeciej. W Wielkim Poście każdy z braci otrzymuje jedną książkę z biblioteki, którą jest zobowiązany przeczytać w całości (por. Benedictus, *Regula* 48, ŻM 40, 468-469).

<sup>29</sup> Por. tamże 56, 1-3, CSEL 75, 131: „Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare, in ipsius sit potestate. Seniore tamen uno aut duo semper cum fratribus dimittendum propter disciplinam”, ŻM 40, 479.

z braćmi, wychodzić z nimi do wspólnej pracy i czuwać ich nad karnością. Tymi obowiązками dwaj starsi będą się wymieniać<sup>30</sup>.

**7. Napomnienia i karcenie braci przez starszych.** W niektórych regułach zadaniem starszych jest napominanie i karcenie braci. *Reguła Ojca Makarego* zawiera krótki, ale konkretny w treści zapis w formie trzech imperatywów: Nakaz starszego przyjmuj jako zbawienny. Wykonuj każde zadanie bez szemrania. Nie sprzeciwiaj się wydanemu rozporządzeniu<sup>31</sup>. Reguła ta czyni dalej wskazanie, aby został osądzony i skarcony przez starszego taki brat, który szemrze, jest kłótlivy, albo objawia oporną wolę wobec poleceń. Zostanie on ukarany stosownie do wykroczenia, które popełnił<sup>32</sup>. Gdyby jednak częste napomnienia nie skutkowały i nie przynosiły poprawy, taki mnich będzie zajmował ostatnie miejsce we wspólnotcie. A gdy nadal poprawa nie nastąpi, będzie traktowany jak obcy, zgodnie ze słowami Pana: „jak poganin i celnik” (Mt 18, 17)<sup>33</sup>. Podobne stwierdzenie znajdziemy w *Regule Wschodniej*: ten, kto zostanie przyłapany na kłótni lub przeciwstawia się rozkazowi starszego, zostanie odpowiednio ukarany<sup>34</sup>. O upomnieniu braterskim starszego, mającym na celu poprawę brata, który kroczy „szeroką drogą na zatracenie” czyni wzmiankę także *Reguła Mistrza*<sup>35</sup>.

**8. Szczególne prawa starszych wobec przełożonych.** Reguła przyznawała starszym określone działania w stosunku do osób, które zajmowały ważne stanowiska we wspólnotcie, na czele z przełożonym. W *Regule Pachomiusza (Praecepta)* czytamy:

„Gdyby przełożony lub ekonom przez jedną noc spał bez braci poza domem, a później po odbyciu pokuty, wróciłby do społeczności braci, nie będzie mu dozwolone wejść do domu i powrócić na swoje miejsce bez pozwolenia starszego”<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Por. *Regula Orientalis* 2, Sch 298, 464, ŻM 3, 68-69.

<sup>31</sup> Por. *Regula Macarii* 4, 1-3, Sch 297, 374: „Praeceptum senioris ut salutem suscipias. Non murmurando ullam operam facias. Non responsionem contra praeceptum usurpes”, tłum. K. Bielawski, ŻM 3, 57.

<sup>32</sup> Por. tamże 12, 1-3, Sch 297, 376-378, ŻM 3, 58.

<sup>33</sup> Por. *Regula Patrum secunda* 7, 43-45, Sch 297, 282: „Qui vero saepius correptus non se emendaverit, novissimus in ordine stare iubeatur. Qui nec sic quidem emendaverit, extraneus habeatur, sicut Dominus dixit: «Sit tibi sicut ethnicus et publicanus»”, ŻM 3, 55; zob. też *Regula Macarii* 17, 1-4, Sch 297, 380, ŻM 3, 59.

<sup>34</sup> Por. *Regula Orientalis* 14, Sch 298, 470: „Si inventus fuerit unus e fratribus aliquid per contentionem agens uel contradicens maioris imperio, increpabitur iuxta mensuram peccati sui”, ŻM 3, 72. Norma ta jest kopią pachomiańskich *Praecepta et instituta* 150 (9), PL 23, 83, ŻM 11, 158, podobnie jak następna *Regula Orientalis* 15, Sch 298, 470, ŻM 3, 72 kopią pachomiańskich *Praecepta et instituta* 151 (10), PL 23, 83, ŻM 11, 158.

<sup>35</sup> Por. *Regula Magistri* 7, 37, Sch 105, 388, ŻM 40, 120.

<sup>36</sup> Pachomius, *Praecepta* 137, PL 23, 81-82: „Praepositus domus et dispensator si una nocte absque fratribus dormierit: et postea acta poenitudine ad conventum venerit fratrum, non ei permittetur, ut introeat domum, aut stet in ordine suo absque maioris imperio”, ŻM 11, 132.



O tym, kto może upomnieć przełożonego, gdy ten popełni błąd, mówią także *Reguły Dłuższe* Bazylego Wielkiego:

„Prawo udzielania napomnień winno przysługiwać tym, którzy wyróżniają się wiekiem i roztropnością we wspólnocie (czyli starszym – K.O.)”<sup>37</sup>.

### 9. Relacje między starszymi a młodszymi we wspólnocie klasztornej.

Przede wszystkim obowiązuje zasada, która wskazana jest wśród narzędzi dobrych uczynków w *Regule* Benedykta, że „starszych należy szanować (*seniores venerare*), młodszych miłować (*iuniores diligere*)”<sup>38</sup>, powtórzona również w innym miejscu:

„Młodszy (*iuniores*) mają szanować swoich starszych (*priores*), a starsi (*priores*) niech kochają swoich młodszych (*minores*)”<sup>39</sup>.

Ten wzajemny szacunek będzie się wyrażał np. w rozmowie. Bracia nie zwracają się do siebie po imieniu, ale:

„Starszy (*priores*) nazywają młodszych (*iuniores*) braćmi, a młodszy (*iuniores*) starszych (*priores*) wielbionymi ojcami (*nonni, quod intellegitur paterna reverentia*). Podczas spotkania młodszy (*iunior*) prosi starszego (*prior*) o błogosławieństwo. Gdy starszy (*maior*) nadejdzie, młodszy (*minor*) ma powstać i ustąpić mu miejsca, aby usiadł. I niech sam nie siada, póki go starszy (*senior*) nie zaprosi”<sup>40</sup>.

„Wszyscy młodszy (*iuniores*) mają się stosować do życzeń starszych (*priores*) z całą miłością i gorliwością”<sup>41</sup>.

**10. Starsi i młodszy w dormitorium.** Spoczynek nocny braci wiąże się z obecnością starszych (*seniores*). *Reguła* św. Benedykta zaleca, jeśli to jest możliwe, spanie w jednej celi, choć każdemu przysługuje osobne łóżko. Gdy nie ma takiej możliwości, wówczas mnisi będą spali po dziesięciu lub dwudziestu wraz ze starszymi. Zadaniem starszych będzie czuwanie nad pozosta-

<sup>37</sup> Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* 27, PG 31, 987-988: „τοῖς προέχουσι τήν τε ἡλικίαν καὶ τὴν ἐπιτρέπειν χρή τὴν ὑπόμνησιν” (*iis qui cum aetate tum prudentia praestant, danda est admonendi potestas*), ŻM 6, 126.

<sup>38</sup> Benedictus, *Regula* 4, 70.71, CSEL 75, 34, ŻM 40, 405.

<sup>39</sup> Tamże 63, 10, CSEL 75, 147: „Iuniores igitur priores suos honorent, priores minores suos diligant”, ŻM 40, 490.

<sup>40</sup> Tamże 63, 12.15-16, CSEL 75, 147: „sed priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intelligitur paterna reverentia”; 63, 15, CSEL 75, 147: „Ubi cumque autem sibi obviant fratres, iunior priorem benedictionem petat”; 63, 16, CSEL 75, 147: „transeunte maiore minor surgat et det ei locum sedendi. Nec praesumat iunior consedere, nisi ei praecipiat senior suus”, ŻM 40, 490.

<sup>41</sup> Tamże 71, 4, CSEL 75, 161: „de cetero omnes iuniores prioribus suis omni caritate et sollicitudine oboediant”, ŻM 40, 501.

łymi. Reguła jest bardzo precyzyjna i podaje również sposób ułożenia łóżek w celi. Łóżka młodszych braci (*adulescentiores*) nie powinny stać obok siebie, lecz rozdzielone posłaniami starszych (*seniores*)<sup>42</sup>.

**11. Starsi wiekiem, słabi.** Osoby w wieku podeszłym, zwłaszcza ze względu na słabości i ułomności, które z nim się wiążą, mają pewne przywileje. Reguła Pachomiusza w *Praecepta* daje możliwość, za pozwoleniem ojca klasztoru, osobom w podeszłym wieku i chorym, spania w zamkniętej celi<sup>43</sup>. Mnisi zgodnie z regułą pachomiańską spali w otwartych celach.

Z kolei Reguła Benedykta wyraźnie podkreśla, że przepisy dotyczące pożywienia starszych wiekiem nie obowiązują i mogą oni spożywać posiłki przed ustalonymi godzinami. Te same prawa mają także dzieci<sup>44</sup>. W innym miejscu Reguła staje w obronie starszych wiekiem i dzieci:

„Jeśli ktoś pozwoli sobie bez upoważnienia opata upominać braci starszych (*in fortiori aetate*) albo karać dzieci (*infantes*) bez umiarkowania, ma być według Reguły ukarany”<sup>45</sup>.

\*\*\*

Z wyżej przedstawionych zagadnień wynika, że starsi pełnili we wspólnotach klasztornych ważną rolę. Dotyczyła ona różnych wymiarów życia klasztornego i realizacji postanowień reguły na co dzień. Każda ze wspomnianych wybranych reguł podkreśla rozmaite obowiązki i działania starszych. Często są one podobne, ale są i takie, które cechują się swoistą odrębnością. Pośród nich wymieniliśmy zadania starszych w liturgii, zgromadzeniu modlitewnym, w głoszeniu katechezy, w formacji, szczególnie nowicjuszy. Starsi udzielają rad, pozwoleń, napominają braci, ale i przełożonych, czasami karzą. Są przykładem dla innych. Dobrze komponują się z młodymi braćmi we wspólnocie. A starsi, osoby w wieku podeszłym i słabi, doznają troski ze strony wspólnoty.

<sup>42</sup> Por. tamże 22, CSEL 75, ss. 77-78, ŻM 40, 437.

<sup>43</sup> Por. Pachomius, *Praecepta* 107, PL 23, 79: „Clausula cella nullus dormiat, nec habebit cubiculum quod claudi possit, ni forte aetati alicuius vel infirmitati Pater monasterii concesserit”, ŻM 11, 149.

<sup>44</sup> Por. Benedictus, *Regula* 37, 1-3, CSEL 75, 97: „Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum, tamen et regulae auctoritas eis prospiciat. Consideretur semper in eis invectilitas et ulla tamen eis districtio regulae teneatur in alimentis, sed sit in eis pia consideratio et praevenerint horas canonicas”, ŻM 40, 455.

<sup>45</sup> Tamże 70, 6, CSEL 75, 161: „Nam in fortiori aetate qui praesumit aliquatenus sine praecepto abbatis vel in ipsis infantibus sine discretionem exarserit, disciplinae regulari subiacet, quia scriptum est: Quod tibi non vis fieri, alio ne feceris”, ŻM 40, 500.

## THE ROLE OF THE „ELDERS” IN THE SELECTED ANCIENT MONASTIC RULES

## (Summary)

In the ancient Monastic Rules we can find various principles concerning the Community, persons and Monasteries. Among them we can also find some norms that apply to the so called „Elders” or „seniors”. They distinguish themselves from other monks, by being more advanced in the spiritual and ascetic life and because of this they are set as an example to follow for other Monks. For this reason they have rights to special respect from their fellow brothers. That is the first group of „Elders”. The other group of „Elders” contains Monks of venerable age. They occupy an important position in the monastic community and for this reason their advices, instructions, and admonishes are significant and are often treated as the legal rules. In some cases, „the Elders” are treated as substitutes of Superiors, for example: in preaching, in giving permissions, and in rebuking their fellow brothers, as well as superiors. They are also responsible for the formation of novices. The „Elders” were to be respected and those of venerable age were dispensed from certain duties and norms of the Monastic Rule. Summarizing we can say that the role of the „Elders” in the Community was very important from all points of view.



## MISCELLANEA





Orazio Antonio BOLOGNA  
(Roma, Pontificia Università Salesiana)

**UN INTRICATO PROCESSO AD ATENE:  
EUFILETO UCCIDE ERATOSTENE,  
SEDUTTORE DELLA MOGLIE  
(Lysias, Or. I: *De Eratosthenis caede apologia*)**

Lisia, con la sua maestria, sfrutta abilmente tutto quanto concorre a rendere la retorica uno strumento di utilità e di successo non solo a vantaggio del cliente, ma anche per suo tornaconto. Nella lettura delle orazioni questo aspetto particolare non va, ovviamente, disgiunto dal clima politico, dalla temperie culturale e dallo sviluppo sociale ed economico della πόλις, nella quale l'oratore svolge la sua attività e dalla quale attinge spunti e riflessioni per coinvolgere emotivamente il δῆμος. Le grandi orazioni attiche per vivacità e attualità di temi costituiscono un esempio insuperabile ed un modello pressoché irraggiungibile per quanti si addestrano allo scaltrito uso della parola e cercano di cogliere la psicologia del δῆμος, il tentativo di rovesciare le tradizioni avite, il funzionamento della giustizia in un momento particolare per la vita della πόλις, i problemi inerenti la costituzione e la conduzione della famiglia, il rapporto del cittadino libero con gli schiavi, la disposizione della casa, che un benestante poteva costruirsi. L'orazione Περὶ τοῦ Ἐρατοσθένους φόνου ἀπολογία è incentrata e ruota intorno all'adulterio e alla morte violenta dell'adultero per mano del marito tradito ed offeso.

Con questa orazione, indiscusso capolavoro, Lisia esplora fin nei minimi particolari, almeno così pare, il θυμός del personaggio principale, costretto a misurarsi con una situazione familiare piuttosto incresciosa, con i luoghi comuni e con il substrato culturale e morale della πόλις. L'orazione offre l'occasione per volgere uno sguardo critico sulle convenzioni sociali; sulla legislazione, che regolava la famiglia e puniva l'adulterio; sullo stato sociale del protagonista, il quale dal modo in cui si rivolge ai giudici è tutt'altro che un semplice e povero disgraziato: rivela una certa dimestichezza ed un rapporto egualitario con coloro che, in quell'occasione, devono decidere sul suo operato e sul suo futuro.

**1. Eratostene.** Se di Eufileto non sappiamo niente, ancor meno ci è pervenuto del non altrimenti noto Eratostene. Questo bieco personaggio, almeno come lo presenta Eufileto, era certamente noto nell'Atene del tempo e costituisce uno dei tanti problemi di difficile soluzione. La critica, con tormentosi

e tormentati ripensamenti, si è a lungo chiesta chi fosse questo bell'imbusto, colto in flagrante adulterio ed ucciso in casa da Eufileto. Si è persino supposto, ma senza fondamento, che l'Eratostene ucciso da Eufileto non differisse da quello stesso Eratostene, responsabile della morte di Polemarco, contro il quale Lisia, qualche tempo prima, aveva personalmente pronunciato una violenta orazione<sup>1</sup> per chiederne, inutilmente, la condanna.

Una simile ipotesi appare molto suggestiva e stimolante: Lisia, che non era riuscito nel 403 ad averla vinta sull'assassino del fratello, dopo solo qualche anno si sarebbe tolto la soddisfazione di scagliarsi contro il suo personale avversario con un'orazione, unanimemente considerata una delle migliori uscite dalla sua penna. Lisia, in difesa di colui che aveva finalmente ammazzato l'abborrito nemico, avrebbe scritto questa orazione, tramandata al primo posto in tutti i manoscritti e considerata in assoluto la più valida.

Tale deduzione sarebbe suffragata anche dal particolare fatto che, come si accennava, in tutta la tradizione manoscritta l'orazione acquista una particolare rilevanza: i compilatori del *corpus*, collocandola al primo posto, oltre ad un segno di particolare distinzione e attenzione, hanno probabilmente voluto offrire anche un indizio, sul quale si voleva richiamare l'attenzione del lettore. Ma ciò non è sufficiente per giungere a tali conclusioni: Lisia, in quella particolare circostanza, non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione per denigrare ancor più il malcapitato. Se ciò non è accaduto, non si può pensare ad una larvata forma di *pietas*, del tutto fuori posto, considerati i precedenti.

Non mancano considerazioni, che, sviluppate soprattutto dal Kirchner<sup>2</sup> condurrebbero a condividere l'ipotesi che l'Eratostene responsabile della morte di Polemarco appartenesse anch'egli al demo di Oe, come Eratostene del quale parla Eufileto:

„ἔστι δ' ἔφη Ἐρατοσθένης Ὁθήεν ὁ ταῦτα πράττων, ὃς οὐ μόνον τὴν σὴν γυναῖκα διέφθορκεν ἀλλὰ καὶ ἄλλας πολλὰς· ταύτην γὰρ [τὴν] τέχνην ἔχει”<sup>3</sup>.

Proseguendo nelle argomentazioni, il Kirchner aggiunge il fatto che entrambi gli individui in questione erano sicofanti e che il nome Eratostene era in quel periodo abbastanza raro. Su queste basi, piuttosto labili, lo studioso poggia la tesi, secondo la quale i due individui sarebbero la stessa persona.

Questa conclusione, però, per quanto suggestiva e non priva di certi interessi e risvolti, non è condivisa da tutti i critici, secondo i quali la persona uc-

<sup>1</sup> Si tratta dell'orazione 12, dalla tradizione manoscritta tramandata con il titolo: „Κατὰ Ἐρατοσθένους τοῦ γενομένου τῶν τριάκοντα ὃν αὐτός εἰπέ Λύσιας” (Contro Eratostene, uno dei Trenta, che Lisia pronunciò di persona).

<sup>2</sup> Cfr. Kirchner, *Eratosthenes*, RE VI/1 357-358.

<sup>3</sup> Lysias, *De Eratosthenis caede apologia* 16: „Colui che commette questi oltraggi è Eratostene di Oe, prosegue. Proprio lui ha sedotto non solo tua moglie, ma altre ancora: è il suo mestiere questo”; cfr trad. polacca di R. Turasiewicz: Lizjasz, *Mowy*, Kraków 1998, pp. 3-11.

cisa da Eufileto era un volgare insidiatore di donne altrui e, per di più, giovane, come esplicitamente dice Eufileto:

„κατηγοροῦσι γάρ μου ὡς ἐγὼ τὴν θεράπαιναν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ μετελθεῖν ἐκέλευσα τὸν νεανίσκον”<sup>4</sup>.

In questo breve passaggio, però, nell’ironico τὸν νεανίσκον potrebbe ravvisarsi un violento attacco alla non più giovane età del seduttore. Il quale, nonostante fosse esperto della vita e della vigente legislazione, perché avanti negli anni, si comportava in modo irresponsabile, come un νεανίσκος. Per entrare nel gruppo dei Trenta, Eratostene non doveva essere né νεανίσκος né inesperto, ma abbastanza maturo, avanti negli anni, dal quale una donna da poco sposata poteva tutt’al più accettare un complimento, non un rapporto duraturo.

L’Eratostene ucciso da Eufileto, inoltre, aveva ancora la madre, la quale, ancora vegeta e bene in gambe, quasi complice, durante la processione delle Tesmoforiazuse, si accompagnò alla giovane moglie di Eufileto e amante del figlio. Questi, visti i trascorsi accennati nell’orazione, non era veramente νεανίσκος, come non era vecchio: la giovane donna non avrebbe ceduto alle lusinghe né di un aitante giovanotto né di un vecchio insolente, anche se noto e famoso. L’Eratostene che aveva mandato a morte Polemarco, per poter entrare nel governo dei Trenta, non era certo νεανίσκος: la carica richiedeva un’età più che matura e un’esperienza ben più grande e diversa da quella dimostrata dall’Eratostene adultero. Anche se i due provenivano dallo stesso demo, ed è da provare, non potevano, per ovvie ragioni, essere la stessa persona<sup>5</sup>.

L’altro Eratostene, invece, quello che aveva causato la morte di Polemarco ed era stato coinvolto in prima persona nelle vicende politiche di Atene, doveva avere una certa età al tempo, in cui ad Eufileto viene intentato il processo per omicidio. Se in realtà fosse stata la stessa persona Lisia, secondo i χωρίζοντες, non si sarebbe lasciata sfuggire un’occasione così favorevole, per metterne in risalto le gravi responsabilità dell’ucciso. Quest’ultima osservazione, però, che potremmo definire *argumentum ex silentio*, non trova riscontro non solo nell’orazione, ma neppure nei testimoni antichi, i quali, se avessero intuito una tale allusione, avrebbero certamente fornito notizie più dettagliate ed illuminanti.

Questo procedimento, com’è ovvio, è estremamente pericoloso, perché, ribaltando la prospettiva, si potrebbe affermare che Lisia, proprio perché era in causa la stessa persona, si è tenuto ben lontano dal metterne in rilievo le colpe commesse durante la sua permanenza al potere, per le quali, tra l’altro, c’era stata piena assoluzione; e ricordare le sue malefatte pubbliche in un processo

<sup>4</sup> Ibidem 37: „Mi accusano che io, quel giorno, abbia ordinato alla schiava di andare a chiamare il giovanotto”.

<sup>5</sup> Cfr Lysia, *Contro Eratostene*, introduzione e commento a cura di G. Campagna, Torino 1952, pp. VII-XIX e XXX-LI.

privato poteva addirittura sortire gli effetti opposti. Se Lisia, poi, con questo procedimento piuttosto strano e insolito, di cui nessun logografo si è mai servito, avesse aggiunto e sovrapposto i suoi livori personali, si sarebbe servito di Eufileto per le sue vendette personali. Ma questa ipotesi, anche se allettante, contrasta violentemente con la deontologia di tutti i logografi, e di Lisia in particolare. Il νεανίσκος, infine, che ha tanto impressionato i critici, come si è già osservato, è adoperato con sottile ironia, per schernire e svilire le tesi dell'accusa.

Il bellimbusto ucciso da Eufileto, a prescindere dal fatto che fosse o no lo stesso individuo, che aveva messo a morte Polemarco, era tutt'altro che un giovanotto inesperto, che potesse essere abbindolato da una schiava. Da quanto segue, infatti, si ricava tutta un'altra immagine del seduttore:

„μετὰ δὲ ταῦτα, ὃ ἄνδρες, χρόνου μεταξὺ διαγενομένου καὶ ἐμοῦ πολὺ ἀπολελειμμένου τῶν ἐμαντοῦ κακῶν, προσέρχεταιί μοί τις πρεσβύτες ἄνθρωπος, ὑπὸ γυναικὸς ὑποπεμφθεῖσα ἦν ἐκεῖνος ἐμοίχευεν, ὥς ἐγὼ ὕστερον ἤκουον· αὕτη δὲ ὀργιζομένη καὶ ἀδικεῖσθαι νομίζουσα, ὅτι οὐκέτι ὁμοίως ἐφοίτα παρ' αὐτήν, ἐφύλαττεν ἕως ἐξηῆρεν ὅ τι εἴη τὸ αἴτιον. προσελθοῦσα οὖν μοι ἐγγὺς ἡ ἄνθρωπος τῆς οἰκίας τῆς ἐμῆς ἐπιτηροῦσα, «Εὐφίλιτε», ἔφη, «μηδεμιᾶ πολυπραγμοσύνη προσεληλυθέναι με νόμιζε πρὸς σέ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὁ ὑβρίζων εἰς σέ καὶ τὴν σὴν γυναῖκα ἐχθρὸς ὢν ἡμῖν τυγχάνει. ἐὰν οὖν λάβῃς τὴν θεράπαιναν τὴν εἰς ἀγορὰν βαδίζουσαν καὶ διακονοῦσαν ὑμῖν καὶ βασανίσῃς, ἅπαντα πέψῃς». «ἔστι δ'» ἔφη «Ἐρατοσθένης Ὁῆθεν ὁ ταῦτα πράττων, ὃς οὐ μόνον τὴν σὴν γυναῖκα διέφθορεν ἀλλὰ καὶ ἄλλας πολλὰς· ταύτην γὰρ [τὴν] τέχνην ἔχει»<sup>6</sup>.

Da quanto riferito si evince chiaramente che Eratostene, prima di sedurre la moglie di Eufileto, aveva un'amante fissa; e, dal momento che come μοιχός poteva ostentare una lunga e fruttuosa carriera, non si può pensare che fosse giovanotto, νεανίσκος appunto, né uomo di governo, nonostante i tempi.

<sup>6</sup> Lysias, *De Eratosthenis caede apologia* 15-16: „Dopo questi fatti, o giudici, era trascorso qualche tempo ed io ero completamente all'oscuro dei miei mali, quando mi viene incontro una vecchia, inviata da una donna, con la quale quegli aveva una relazione, come in seguito io venni personalmente a sapere. Proprio quella donna, adirata e profondamente offesa, perché Eratostene non la frequentava come prima, lo fece pedinare, finché non scopri il motivo. Mi si avvicinò, dunque, la vecchia, che si era appostata vicino casa, e mi disse: «Eufileto, non credere che io ti sia venuta incontro per intrmettermi nei fatti altrui, perché l'uomo, che disonora te e tua moglie, è nostro nemico comune. Se tu prendi la schiava, che va al mercato, la domestica che vi accudisce, e la metti alle strette, verrai a sapere tutto. Colui che commette questi oltraggi è Eratostene di Oe, prosegue. Proprio lui ha sedotto non solo tua moglie, ma altre ancora: è il suo mestiere questo». Nel descrivere la gelosia e la vendetta dell'amante abbandonata, il logografo ha certamente tenuto presente Euripide, che in *Andria* 181-182 dice espressamente: ἐπίφθορόν τοι χρῆμα θηλείας φρενὸς / καὶ ξυγγάμοισι δυσμενεῖς μάλιστ' ἀεὶ: „Le donne sono gelose per natura ed ostili soprattutto alle loro rivali”.

**2. Eufileto è tratto in giudizio.** I parenti dell'ucciso, come si deduce dalle sottili e chiare argomentazioni di Eufileto, in giudizio sostennero che Eratostene era stato vittima di un tranello; che si era rifugiato sul sacro focolare e che, di conseguenza, i testimoni di Eufileto mentivano. Nonostante il convenuto si affanni a dimostrare che l'ucciso era colpevole di adulterio, sfugge tuttavia quale sia stato il motivo preciso che abbia indotto Eufileto ad uccidere Eratostene: Eufileto ne cita molti, per escluderli tutti. Anche se la gelosia, in apparenza, costituisce la molla, che ha scatenato la furia omicida di Eufileto, si è sempre trattato di un omicidio premeditato, φόνος ἀκούσιος, ἐκ προνοίας<sup>7</sup>. Nella realtà, invece, il gesto omicida pare che sia scaturito dalla violenza arrecata da un estraneo ad un bene, il cui unico fruitore era, di diritto, solo Eufileto, il marito legittimo.

Eufileto, come pare che gli antichi sapessero, fu prosciolto dal Delfinio. Secondo la procedura giuridica, la pubblica querela, γραφή, veniva presentata all'Arconte Re o ai Tesmoteti; il querelante o attore, ὁ διώκων, doveva farsi assistere da due testimoni. Se nel giorno fissato l'accusato e convenuto, ὁ φεύγων, non si presentava, veniva condannato in contumacia; se si presentava, gli veniva data copia dell'atto di accusa, cui rispondeva con una discolpa, ἀντιγραφή. L'istruttoria era allestita dal magistrato designato, che entro 30 giorni doveva indire il dibattimento, προγράφειν. In tribunale le parti, dopo le cerimonie religiose di rito, prendevano posto su due palchi distinti, βήματα, ed esponevano personalmente le proprie ragioni, per un tempo fissato dalla clessidra; avevano il diritto di replicare, se lo ritenevano opportuno. Gli avvocati, oltre a preparare i discorsi ai clienti, avevano la facoltà di prendere la parola come difensori, συνήγοροι, dopo che i diretti interessati avevano esposto le proprie arringhe<sup>8</sup>. Il processo, in ultima analisi, a differenza dei nostri tempi, non durava a lungo: nel giro di poche ore o, se si vuole, nello spazio di poco più di un giorno, si addiveniva alla sentenza.

Alla fine del dibattimento gli araldi invitavano i giurati al voto, che era segreto. Avvenuto il computo dei voti si applicava la pena stabilita dalla legge con una sentenza del presidente; oppure, come nel caso di Socrate, processato in quello stesso torno di tempo, con un secondo procedimento, la τιμητή δίκη, una sorta di revisione del processo. Le sentenze non ammettevano appello; e solo il processo inficiato da vizi di procedura poteva subire una revisione. L'esecuzione delle condanne capitali era affidata alla polizia carceraria degli Undici<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> G. De Sanctis, *Draconte e il diritto criminale*, in: *Atthis. Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Roma 1964, pp. 205-245; G. Glotz, *La giustizia*, in: *La città greca*, trad. it., Torino 1956, pp. 273-308.

<sup>8</sup> Cfr. E. Cantarella, *L'omicidio legittimo e l'uccisione del ΜΟΙΧΟΣ in diritto attico*, in: *Studi sull'omicidio in diritto greco romano*, Milano 1967, pp. 129-159.

<sup>9</sup> Cfr. *Athenensium res publica* 52, cfr n. 45; L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République Athénienne*, I, Paris 1897, pp. 214-234; E. Weiss, *Griechisches Privatrecht auf rechtsvergleichender Grundlage*, Lipsia 1923; U.E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Padova 1933. Informazioni utili,

Nel caso di Eufileto, però, le tesi giuridiche hanno bisogno di qualche notizia supplementare e un più ampio e dettagliato chiarimento. Innanzitutto bisogna tener presente che, a differenza del diritto romano, per il quale *adulterium in nupta committitur*<sup>10</sup> quello attico considera la μοιχεία un reato contro la famiglia, contro l'οἶκος, contro il suo capo, che, oltre al marito, può essere il padre, il fratello, il figlio e persino il concubino. L'adulterio matrimoniale resta un caso molto grave, che va punito con le sanzioni più severe da colui che in quel momento esercita le funzioni di capofamiglia, come recita la legge riferita da Demostene<sup>11</sup>. Per cui Eufileto, in nome delle leggi, che da tempo immemorabile governavano la vita della città, si sente autorizzato ad uccidere l'adultero colto in flagranza, nella sua casa.

Per la legislazione attica μοιχός è solo l'uomo: per la donna, invece, dal momento che non si configura a suo carico nessun tipo di reato vero e proprio, non esiste neppure il termine giuridico per designarlo<sup>12</sup>.

Secondo una norma, considerata fondamentale per comprendere il gesto di Eufileto, le sanzioni al di fuori dell'ambito dell'οἶκος sono di competenza della πόλις, all'interno delle pareti domestiche, invece, spettano al capofamiglia, il quale può disporre dell'adultero sorpreso in flagrante a suo piacimento: l'offeso, infatti, poteva uccidere il colpevole di μοιχεία in qualunque modo<sup>13</sup> o infliggergli pene corporali minori, come la fustigazione, le sevizie o il marchio a fuoco; poteva esporlo a pubblico ludibrio<sup>14</sup> oppure richiedere un

---

relative al processo in Attica, si trovano anche nei seguenti saggi: U.E. Paoli, *Altri studi di diritto greco e romano*, Milano 1976; idem, *La difesa del possesso in diritto attico*, in: *Studi in memoria di Aldo Albertoni*, vol. II, Padova 1937, pp. 311-342; idem, *La donna nell'antichità*, Firenze 1953; idem, *La legislazione sull'adulterio nel diritto di Gortina*, in: *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, pp. 306-316.

<sup>10</sup> Cfr. *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, Holdesheim 2000, p. 846, col. 805, 40; *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae*, Berolini 1939, s. v.

<sup>11</sup> Demosthenes, *Oratio* 23, 53, a riguardo dell'adulterio, riferisce: „ἐάν τις ἀποκτείνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδῷ καθελὼν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ' ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢν ἂν ἐπ' ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα” („Se un uomo durante lo svolgimento dei giochi commette involontariamente un omicidio, o imbatendosi per strada in un brigante, o in guerra per sbaglio, o in flagranza l'adultero presso sua moglie, o presso sua madre, o presso sua sorella, o presso sua figlia, o presso la concubina, presa per aver figli liberi, per questi crimini la legge stabilisce di non trascinare in giudizio l'omicida”).

<sup>12</sup> Il lessema, di pretto sapore popolare, non è testimoniato, ma è presupposto solo dal termine latino *moecha*. Nella κοινή, per indicare l'adultera, sono attestate due forme: μοιχάς, in Athenaeus, *Deipnosophistae* 220b, e μοιχαλὶς oltre a Mt 12, 39 e 16, 4 anche in Gc 4, 4; lo stesso lessema in 2Pt 2, 14 è sinonimo di μοιχός; Cantarella, *L'omicidio legittimo*, pp. 38-43.

<sup>13</sup> Appare più che ovvio che, date le circostanze, una limitazione o una più dettagliata descrizione della punizione da infliggere al colpevole da parte dell'offeso non avrebbe avuto senso.

<sup>14</sup> Sovente il colpevole veniva bendato e messo alla berlina, trascinato attraverso la città tra gli scherni e i lazzi dei cittadini. Vendicandosi di persona, Eufileto evita di incorrere nelle sanzioni previste dalla legge, la quale prevedere che „l'adulterio della moglie, quando era giuridicamente accertato, ren-



risarcimento in danaro<sup>15</sup>. Durante la difesa Eufileto prova che nella coscienza pubblica tale indennizzo era considerato poco onorevole, ma non ignoto:

„ἐγὼ δ' εἶπον ὅτι «οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ, ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος, ὃν σὺ παραβαίνων περὶ ἐλάττονος τῶν ἡδονῶν ἐποιήσω, καὶ μᾶλλον εἴλου τοιοῦτον ἀμάρτημα ἑξαμαρτάνειν εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἢ τοῖς νόμοις πείθεσθαι καὶ κόσμιος εἶναι» [...]. Οὐκ ἡμφροσβήτει, ὦ ἄνδρες, ἀλλ' ὡμολόγει ἀδικεῖν, καὶ ὅπως μὲν μὴ ἀποθάνῃ ἡντεβόλει καὶ ἰκέτευεν, ἀποτίνειν δ' ἔτοιμος ἦν χρήματα. ἐγὼ δὲ τῷ μὲν ἐκείνου τιμῇματι οὐ συνεχώρουν, τὸν δὲ τῆς πόλεως νόμον ἡξίουσιν εἶναι κυριώτερον, καὶ ταύτην ἔλαβον τὴν δίκην, ἣν ὑμεῖς δικαιοτάτην εἶναι ἡγησάμενοι τοῖς τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύουσιν ἐτάξατε»<sup>16</sup>.

L'offeso, ovviamente, poteva rinunciare alla personale ed immediata vendetta e ricorrere alla giustizia di Stato o mediante la consegna (ἀπαγωγή), del colpevole ai funzionari di polizia<sup>17</sup>, oppure con la normale querela o denuncia penale, la γραφή μοιχείας, all'Eliea, il tribunale competente. In mancanza di accordo tra le parti, non sussisteva nessuna pregiudiziale per adire l'azione civile, δίκη, per danni. Ma nei riguardi di un accusato, non sorpreso in flagrante adulterio né confesso, all'offeso era consentita solo la denuncia, γραφή. Poteva invece configurarsi e perseguirsi come omicidio l'uccisione del presunto adultero al di fuori dell'oἶκος, oppure se veniva trascinato con la violenza all'interno dell'oἶκος, per simulazione di flagranza. Era, questa, la tesi sostenuta dagli accusatori di Eufileto.

La legislazione ateniese pertanto, in età storica, non aveva abrogato il diritto primitivo e tradizionale di vita o di morte per chi violasse il domicilio privato: nell'esordio, infatti, Eufileto afferma che si tratta di una sanzione pannelenica:

deva addirittura obbligatorio il ripudio", altrimenti incorreva nella pena di ἀτιμία „il marito che non lo intimasse", in: R. Flacelière, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Milano 1998, p. 92.

<sup>15</sup> Cfr Flacelière, *La vita quotidiana*, p. 285-306 e, in particolare, p. 301. Simile costumanza vigeva anche a Roma nel I sec. a. C., secondo una notizia è riferita da Gellio, *Noctes Atticae* XVII 18: „M. Varro, in litteris atque uita fide homo multa et grauis, in libro, quem scripsit Pius aut de pace, C. Sallustium scriptorem seriae illius et seuerae orationis, in cuius historia notiones censorias fieri atque exerceri uidemus, in adulterio deprehensum ab Annio Milone loris bene caesum dicit et, cum dedisset pecuniam, dimissum”.

<sup>16</sup> Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 1, 26 e 29 : „Gli risposi: «Non io ti ucciderò, ma la legge della città, che tu hai violato e posto al di sotto dei tuoi piaceri. Anzi hai preferito commettere questo crimine nei riguardi di mia moglie e dei miei figli invece di obbedire alle leggi e mantenerti onesto...». Non negava, o giudici, ma ammetteva di trovarsi in colpa; anzi perché non fosse ucciso mi pregava, mi supplicava, si diceva disposto a versarmi un risarcimento in denaro. Ma io respinsi la sua proposta, considerai giusto che la legge della città fosse sovrana e compii quest'atto di giustizia, che voi, considerandolo giustissimo, avete comminato per coloro che si macchiano di colpe siffatte”.

<sup>17</sup> Ad Atene erano gli Undici, che sovrintendevano alle carceri e giustiziavano i rei confessi o condannati, cfr Flacelière, *La vita quotidiana*, p. 285-306.

„καὶ ταῦτα οὐκ ἂν εἴη μόνον παρ' ὑμῖν οὕτως ἐγνωσμένα, ἀλλ' ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι”<sup>18</sup>.

La stessa legislazione, però, aveva apportato come correttivo alcune eventuali sanzioni contro il capofamiglia per eccesso o per difetto di difesa, perché colpiva di ἀτιμία, in seguito a denuncia di un cittadino qualunque, il marito che notoriamente si era astenuto dal reagire, in forma diretta o indiretta, e continuava a tenere con sé la moglie infedele, e il denaro<sup>19</sup>.

Considerato che la μοιχεία è un reato solo maschile, la donna, di conseguenza, dal momento che è esclusa dall'accusa formale di correatà, non è passibile né di denuncia né di morte, perché, mancando di capacità, non può neppure difendersi, almeno davanti ad un tribunale<sup>20</sup>. Ma da parte del marito, come si può facilmente dedurre, soprattutto all'interno dell'οἶκος, subisce punizioni, che possono renderle la vita impossibile, τὸν βίον ἀβίον, con percosse, ludibrio ed altre forme di violenza. L'infedeltà della moglie poteva addirittura portare alla rottura del vincolo matrimoniale, al ripudio, all'espulsione dall'οἶκος da parte del marito. Nei luoghi pubblici o nelle cerimonie sacre era lecito a chiunque colpirla e scacciarla come impura<sup>21</sup>.

A. Ronconi<sup>22</sup> nell'interpretazione dell'adulterio come un atto giuridicamente equivalente al furto con violazione di domicilio, probabilmente insiste troppo e forza un po' la legislazione allora vigente. Se i testi di legge, per lo più ignoti o solo parzialmente giunti a noi, erano ancora sommari, non c'è dubbio che esisteva una distinzione morale e formale, come afferma Lisia per bocca di Eufileto.

La donna, quindi, sanzioni a parte, era ritenuta molto meno colpevole del suo complice, per effetto della sua mancanza di responsabilità dal punto di vista etico e giuridico: Eufileto non lesina lodi alla moglie di un tempo<sup>23</sup>, ma alla sua scaltra corruzione<sup>24</sup> non risparmia biasimi nella cronaca piccante del-

<sup>18</sup> Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 2: „Non direi che queste azioni sono considerate così solo da voi, ma dalla Grecia tutta”.

<sup>19</sup> Cfr U.E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, p. 249 sgg.

<sup>20</sup> Presso gli Ateniesi del IV secolo, soprattutto dopo la guerra del Peloponneso, si era diffusa „la tendenza a considerare la donna come irresponsabile e sempre pronta a cedere alla tentazione”. Ciò, ovviamente, era stato diffuso perché „diminuiva il senso di vergogna o di frustrazione del marito tradito”, cfr K.J. Dover, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in: AA. VV., *L'amore in Grecia*, a cura di C. Calame, Bari 1984, p. 9. Di particolare interesse è anche quanto esposto nelle pagine seguenti e nei contributi dei vari studiosi.

<sup>21</sup> Cfr Flacelière, *La vita quotidiana*, p. 92 sgg.

<sup>22</sup> Cfr Lisia, *Per l'uccisione di Eratostene*, con introduzione e commento di A. Ronconi, Firenze 1973, p. 10-16.

<sup>23</sup> Cfr Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 7: „ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ χρόνῳ, ᾧ Ἀθηναῖοι, πασῶν ἦν βελτίστη καὶ γὰρ οἰκονόμος δεινὴ καὶ φειδωλὸς [ἀγαθὴ] καὶ ἀκριβῶς πάντα διοικοῦσα” („Nei primi tempi, Ateniesi, era la migliore di tutte: un'abile massaia, un'accorta risparmiatrice in grado di amministrare responsabilmente la casa”).

<sup>24</sup> Cfr ibidem 11-12: „προῖόντος δὲ τοῦ χρόνου, ᾧ ἄνδρες, ἤκον μὲν ἀπροσδοκῆτως ἐξ ἀγροῦ, μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὸ παιδίον ἐβόα καὶ ἐδυσκόλαιεν ὑπὸ τῆς θεραπαίνης ἐπιτηδεις

la sua disavventura. Anche ad Atene l'adultera non veniva risparmiata<sup>25</sup> e la legge non si comportava in maniera equanime verso l'adulterio commesso dall'uomo o dalla donna. A ciò va aggiunto che la distinzione fra adulterio consumato in casa e fuori perpetua l'antica norma giuridica, secondo la quale l'uomo regnava in casa sovrano e sulla donna, come padrone, deteneva il potere assoluto: poteva, quindi, uccidere l'intruso, libero o schiavo, che vi fosse entrato come seduttore, violentatore o ladro.

**3. Inviolabilità della casa.** La tesi, sulla quale Eufileto poggia la sua difesa, consiste nella legittimità della sua vendetta. Il presupposto fondamentale è costituito dalla circostanza che Eratostene aveva violato la casa di Eufileto, permettendo all'offeso, in questo caso, di vendicarsi da sé. Il capofamiglia può amministrare questo atto di giustizia col beneplacito della legge, che rivendicava il primitivo concetto della piena sovranità di ognuno nella propria casa. Eufileto, infatti, ogni volta che vuol mettere davanti agli occhi degli ἀνδρες l'offesa ricevuta e la legittimità della vendetta<sup>26</sup>, insiste sul fatto che Eratostene era entrato in casa sua:

λυπούμενον, ἵνα ταῦτα ποιῇ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἔνδον ἦν· ὕστερον γὰρ ἅπαντα ἐπυθόμην. καὶ ἐγὼ τὴν γυναῖκα ἀπιέναι ἐκέλευον καὶ δοῦναι τῷ παιδίῳ τὸν τιθόν, ἵνα παύσῃται κλαῖον. ἡ δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὐκ ἤθελεν, ὥς ἂν ἀσμένῃ με ἐωρακῦα ἤκοντα διὰ χρόνου· ἐπειδὴ δὲ ἐγὼ ὠργιζόμεν καὶ ἐκέλευον αὐτίκα ἀπιέναι, «ἵνα σύ γε ἔφη πειρᾶς ἐνταῦθα τὴν παιδίσκην· καὶ πρότερον δὲ μεθῶν εἰλκες αὐτήν» („Col passar del tempo, o giudici, un giorno giunsi all'improvviso dai campi; il bambino dopo cena piangeva e faceva capricci, tormentato apposta dalla schiava, perché strillasse: l'amante era in casa ... Io esortavo mia moglie a scendere e ad allattare il bambino, perché smettesse di piangere. In un primo momento rifiutò, dicendo di avermi visto tornare con piacere dopo un certo tempo. Ma siccome cominciavo ad perdere la pazienza e le ordinavo di scendere, mi dice: „perché tu, nel frattempo, possa sedurre l schiavetta. Anche tempo addietro, ubriaco, cercavi di trascinartela a letto”).

<sup>25</sup> Presso i Romani l'adultera veniva punita con la morte, ad Atene, invece, era sottoposta ad offese ed angherie di ogni tipo: poteva essere percossa, esclusa dai templi e dai ritrovi delle donne oneste, era soggetta persino al ripudio.

<sup>26</sup> I lessemi ricorrenti nel corso dell'orazione per designare l'adulterio sono generici; ed Eufileto, per dire che la moglie era stata sedotta da Eratostene, non usa il verbo μοιχεύω, ma altri verbi e sintagmi appartenenti ad altre aree semantiche, che, in certo senso, scagionano la colpevole: la donna si „lascia corrompere”, διφθείρεται, al par. 8; e, nello stesso par., il seduttore „riuscì a rovinarla”, ἀπόλεσεν αὐτήν. Nella maggior parte dei casi la colpa di Eratostene viene connotata con lessemi legati alla sfera della violenza sia con ὑβρίζω, nei par. 2, 4, 16 e 25, sia con ἀδικέω, nei par. 2 (ἀδικήματος), 15, 25, 29, 34, 35, 45 e 49. La corruzione viene espressa sia con διφθείρω, nei par. 4, 8, 16, 33 e 37, sia con ἀπόλλυμι, nei par. 8 e 46; il disonore è stigmatizzato con αἰσχύνω, nei par. 4, 32, 49; la violenza è richiamata da βιάζω, nei par. 32 e 33; la persuasione viene designata con πείθω, nei par. 20, 32 e 33. Queste scelte lessicali tradiscono una prospettiva fortemente soggettiva, per presentare l'adulterio al biasimo di tutta la collettività e mettere nel contempo in risalto l'integrità della sua unità familiare. Eratostene, come è stato notato, non è presentato con il lessico tecnico proprio dell'adulterio, ma con le espressioni ἀδικία e ὕβρις, che connotano l'ingiustizia e la violazione subito dal capofamiglia: non a caso Eufileto si presenta, fin dall'esordio, come vittima di un torto gravissimo, τοῦτου ἀδικήματος, nel par. 2; al termine dell'orazione, nel par. 35, si pone tra gli ἀδικοῦμενοι, a meno che i giudici non

„ἡγοῦμαι δέ, ὦ ἄνδρες, τοῦτό με δεῖν ἐπιδείξαι, ὥς ἐμοίχευεν Ἑρατοσθένης τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ ἐκείνην τε διέφθειρε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἥσχυνε καὶ ἐμὲ αὐτὸν ὕβρισεν εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν εἰσιών, καὶ οὔτε ἔχθρα ἐμοὶ καὶ ἐκείνῳ οὐδεμία ἦν πλὴν ταύτης, οὔτε χρημάτων ἔνεκα ἔπραξα ταῦτα, ἵνα πλούσιος ἐκ πένητος γένωμαι, οὔτε ἄλλους κέρδους οὐδενὸς πλὴν τῆς κατὰ τοὺς νόμους τιμωρίας [...]. ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες, πατάξας καταβάλλω αὐτόν, καὶ τῷ χειρὶ περιαγαγὼν εἰς τοῦπισθεν καὶ δῆσας ἡρώτων διὰ τί ὕβριζει εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν εἰσιών. κακείνος ἀδικεῖν μὲν ὁμολόγει, ἡντεβόλει δὲ καὶ ἰκέτευε μὴ ἀποκτεῖναι ἀλλ' ἀργύριον πράξασθαι”<sup>27</sup>.

I parenti dell'ucciso, invece, per inficiare questa legittimità, cercano di negare la violazione di domicilio, denunciando che Eratostene vi era stato attirato a tradimento<sup>28</sup>. In ottemperanza allo spirito informatore della legislazione attica, e di quella antica in genere, non si può dedurre che Eufileto, con altrettanta legittimità, abbia potuto uccidere il proprio rivale al di fuori della propria casa. La sanzione applicata da Eufileto non differisce da quella che lo Stato applica nei riguardi dei cittadini<sup>29</sup>, in quanto è un atto che presuppone una

delegittimino le leggi, ingannando chi, come lui, ha agito in buona fede e, soprattutto, in ossequio alle leggi. La moglie di Eufileto nella vicenda è volutamente messa in secondo piano: si è lasciata sedurre, πεισθεῖη, e la sua seduzione, come corruzione, viene qualificata non a caso, ma con verbo διφθεῖρω: la madre di famiglia, che cede alle profferte del seduttore, viene corrotta e distolta da quei vincoli morali che il matrimonio impone. È indicativa, a tal proposito, l'espressione conclusiva del par. 8, in cui sono narrati i primi approcci di Eratostene: ἀπόλεσεν αὐτήν. La scelta di ἀπόλλυμι risulta ancor più pregnante se messa in relazione con la fine dell'orazione, dove il verbo corrisponde ad „uccidere”: ἐπεθύμουν αὐτὸν ἀπόλεσαι. Il tema del disonore è espresso con αἰσχύνω. L'adulterio è una conseguenza della persuasione, per cui gli adulteri sono definiti τοὺς πείθοντας. Nell'orazione, però, al par. 12 c'è anche πειράω per indicare la seduzione, nel senso di „mettere alla prova”, „tentare di sedurre”. E' usato dalla moglie, che, prima di raggiungere l'amante, insinua che il marito potrebbe cogliere l'occasione per sedurre la schiavetta, con la quale intratteneva rapporti, dei quali lei non era all'oscuro; e, anche se non li condivideva, li tollerava.

<sup>27</sup> Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 4 e 25: „Ora, o giudici, credo che debba dimostrarvi che Eratostene commetteva adulterio con mia moglie, l'aveva sedotta, disonorava i miei figli e, introducendosi in casa mia, mi ha personalmente oltraggiato. Tra me e quest'uomo non c'era, tranne questo, nessun motivo di inimicizia. Non ho compiuto quest'atto per denaro, perché, povero qual sono, diventassi ricco, né per nessun altro interesse, se non per infliggergli la punizione sancita dalla legge [...]. Io, o giudici, lo colpisco, lo getto a terra e, dopo avergli girato le mani dietro la schiena e averglielo legate, gli chiesi perché, introducendosi in casa mia, mi oltraggiasse. Egli ammetteva d'essere in colpa; anzi mi pregava e mi supplicava perché non lo uccidessi, ma accettassi un risarcimento in denaro”.

<sup>28</sup> Cfr ibidem *Pro Eratosthene apologia* 37: „κατηγοροῦσι γάρ μου ὡς ἐγὼ τὴν θεράπαιναν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ μετελθεῖν ἐκέλευσα τὸν νεανίσκον” („Mi accusano che io, quel giorno, abbia ordinato alla schiava di andare a chiamare il giovanotto”).

<sup>29</sup> Bisogna notare che Eufileto usa, al momento opportuno, il verbo ἀποκτείνω, metto a morte, passivo ἀποθνήσκω, come se fosse una sentenza emanata da un tribunale: egli, in casa sua, si sente, nello stesso tempo, giudice ed esecutore della sentenza già stabilita.

sovranità, che al capofamiglia è riconosciuta all'interno della sua dimora. La violazione di domicilio conferisce al capofamiglia il potere di punire in quanto egli è il *pater*<sup>30</sup>.

La casa, dunque, è considerata un santuario, inaccessibile agli estranei, se non espressamente invitati dal capofamiglia a mettervi piede<sup>31</sup>, come la πόλις è inaccessibile allo straniero. Perciò chi entra nella casa altrui, come nell'altrui πόλις è soggetto a colui che vi esercita la potestà.

**4. Difesa di Eufileto.** Eufileto incentra la sua difesa principalmente sulle seguenti leggi, che, probabilmente, ordina di leggere ad un addetto del tribunale e delle quali riporta, liberamente rielaborata, solo la prima, tacendo deliberatamente quanto non gli interessa:

„οὐκ ἡμφεσβήτει, ὦ ἄνδρες, ἀλλ' ὠμολόγει ἀδικεῖν, καὶ ὅπως μὲν μὴ ἀποθάνῃ ἡντεβόλει καὶ ἰκέτευεν, ἀποτίνειν δ' ἔτοιμος ἦν χρήματα. ἐγὼ δὲ τῷ μὲν ἐκείνου τιμήματι οὐ συνεχώρουں, τὸν δὲ τῆς πόλεως νόμον ἡξίουں εἶναι κυριώτερον, καὶ ταύτην ἔλαβον τὴν δίκην, ἣν ὑμεῖς δικαιοτάτην εἶναι ἡγησάμενοι τοῖς τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύουσιν ἐτάξατε. Καὶ μοι ἀνάβητε τούτων μάρτυρες [...] Ἀνάγνωθι δέ μοι καὶ τοῦτον τὸν νόμον <τὸν> ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου [...]. Ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι αὐτῷ τῷ δικαστηρίῳ τῷ ἐξ Ἀρείου πάγου, ᾧ καὶ πατριὸν ἐστὶ καὶ ἐφ' ἡμῶν ἀποδέδοται τοῦ φόνου τὰς δίκας δικάζειν, διαρρήδην εἴρηται τοῦτου μὴ καταγιγνώσκειν φόνον, ὅς ἂν ἐπὶ δάμαρτι τῇ ἑαυτοῦ μοιχὸν λαβὼν ταύτην τὴν τιμωρίαν ποιήσῃται”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cfr Euripides *Hippolytus* 1042-1044: „εἰ γὰρ σὺ μὲν παῖς ἦσθ', ἐγὼ δὲ σὸς πατήρ, / ἔκτεινά τοί σ' ἂν κοῦ φυγαῖς ἐζημίουν, / εἴπερ γυναικὸς ἡξίουں σ' ἐμῆς θυγείν” („Se tu fossi mio figlio ed io tuo padre, ti avrei ucciso, non punito con l'esilio, se solo ti fossi permesso di sfiorare la mia donna”).

<sup>31</sup> Cfr Demosthenes, *Oratio* 47, 60: „προσελθὼν δὲ ὁ Ἀγνόφιλος προσκληθεὶς ὑπὸ τοῦ θεράποντος τοῦ Ἀνθεμίωνος, ὅς ἐστί μοι γείτων, εἰς μὲν τὴν οἰκίαν οὐκ εἰσῆλθεν (οὐ γὰρ ἡγεῖτο δίκαιον εἶναι μὴ παρόντος γε τοῦ κυρίου), ἐν δὲ τῷ τοῦ Ἀνθεμίωνος χωρίῳ ὦν ἑώρα τὰ τε σκευὴ ἐκφερόμενα καὶ Εὐεργον καὶ Θεόφημον ἐξιόντας ἐκ τῆς ἐμῆς οἰκίας” („Venutomi incontro Agnofilo chiamato dallo schiavo di Antemione, il mio vicino, non en trò in casa (in assenza del capofamiglia non lo riteneva conveniente), ma mentre si trovava nel fondo di Antemione, vide portar via i mobili e Evergo e Teofemo uscire dalla mia casa”).

<sup>32</sup> Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 29-30: „Non negava, o giudici, ma ammetteva di trovarsi in colpa; anzi perché non fosse ucciso mi pregava, mi supplicava, si diceva disposto a versarmi un risarcimento in denaro. Ma io respinsi la sua proposta, considerai giusto che la legge della città fosse sovrana e portai a compimento quest'atto di giustizia, che voi, considerandolo giustissimo, avete comminato per coloro che si macchiano di colpe siffatte. Si presentino i testimoni per la deposizione [...]. Leggimi anche questa legge, incisa sulla stele dell'Areopago [...]. Voi udite, o giudici, che proprio dal tribunale dell'Areopago, cui spetta ed è stato conferito per tradizione anche presso di noi il diritto di giudicare i reati di sangue, è stato espressamente affermato di non comminare la pena di morte a colui che sorprende l'adultero con sua moglie e gli infligge questa punizione”.

La terza serve solo per commentare le due precedenti:

„ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι κελεύει, ἐάν τις ἄνθρωπον ἐλεύθερον ἢ παῖδα αἰσχύνῃ βία, διπλὴν τὴν βλάβην ὀφείλειν· ἐὰν δὲ γυναῖκα, ἐφ' αἷσπερ ἀποκτείνειν ἔξεστιν, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι· οὕτως, ὦ ἄνδρες, τοὺς βιαζομένους ἐλάττονος ζημίας ἀξίους ἡγήσατο εἶναι ἢ τοὺς πείθοντας· τῶν μὲν γὰρ θάνατον κατέγνω, τοῖς δὲ διπλὴν ἐποίησε τὴν βλάβην, ἡγούμενος τοὺς μὲν διαπραττομένους βία ὑπὸ τῶν βιασθέντων μισεῖσθαι, τοὺς δὲ πείσαντας οὕτως αὐτῶν τὰς ψυχὰς διαφθείρειν, ὥστ' οἰκειότερας αὐτοῖς ποιεῖν τὰς ἀλλοτριᾶς γυναῖκας ἢ τοῖς ἀνδράσι, καὶ πᾶσαν ἐπ' ἐκείνοις τὴν οἰκίαν γεγονέναι, καὶ τοὺς παῖδας ἀδελφούς εἶναι ὁποτέρων τυγχάνουσιν ὄντες, τῶν ἀνδρῶν ἢ τῶν μοιχῶν. ἀνθ' ὧν ὁ τὸν νόμον τιθεὶς θάνατον αὐτοῖς ἐποίησε τὴν ζημίαν”<sup>33</sup>.

La prima legge, liberamente rielaborata da Lisia, riguarda l'adulterio, *περὶ μοιχείας*. Questa, sebbene non ci sia giunta nella formulazione originaria, si ricostruisce facilmente dalle parole stesse con cui viene commentata dall'oratore: essa consentiva al marito, in casa propria, di uccidere l'adultero colto in flagrante, purché reo confesso<sup>34</sup>.

La seconda legge, quella areopagitica sull'omicidio, *περὶ φόνου*, per la parte che qui interessa, è conservata da Demostene:

„ἐάν τις ἀποκτείνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδῷ καθελὼν ἢ ἐν πολέμῳ ἄγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ' ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢ ἐν ἐπ' ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα”<sup>35</sup>.

Come si evince dal brano testé riferito, non emerge nessuna distinzione tra violenza e seduzione, e non c'è menzione esplicita che il reo debba essere confesso: nel caso di flagrante adulterio la confessione è costituita dalla flagranza stessa.

La terza legge, che condanna il violentatore tratto in giudizio a risarcire la parte offesa con una somma di denaro, vale a dire con un'ammenda, riguarda

<sup>33</sup> Ibidem 32-33: „Udite, o giudici, ciò che la legge sancisce: qualora uno con la forza oltraggi un uomo libero o uno schiavo, debba risarcire con un'ammenda doppia; qualora, invece, rechi oltraggio ad una di quelle donne, per difendere l'onore delle quali è lecito uccidere, sia soggetto alla medesima pena. Così, o giudici, la legge sancisce che i violentatori abbiano una pena inferiore a quella dei seduttori: per questi, infatti, stabilì la pena di morte, per gli altri fissò come ammenda il doppio del danno, perché considerava che coloro i quali usano violenza siano odiati dalle loro vittime. I seduttori, invece, corrompono l'animo delle donne in modo tale, che rendono le mogli altrui legate più a loro che ai propri mariti; tutta la casa è in loro potere e non è chiaro se i figli sono dei mariti o degli amanti”.

<sup>34</sup> Cfr N. Vianello, *Le orazioni di Lisia*, tradotte e commentate, Torino 1914, p. 93-95.

<sup>35</sup> Demosthenes, *Oratio* 23, 53: „Se un uomo durante lo svolgimento dei giochi commette involontariamente un omicidio, o imbattendosi per strada in un brigante, o in guerra per sbaglio, o in flagranza l'adultero presso sua moglie, o presso sua madre, o presso sua sorella, o presso sua figlia, o presso la concubina, presa per aver figli liberi, per questi crimini la legge stabilisce di non trascinare in giudizio l'omicida”.



la violenza, *περὶ βιαιῶν*. Questa legge permette a Lisia di dimostrare che la violenza, rispetto alla seduzione, è considerata un reato meno grave.

Secondo il dettato della prima legge, il reo doveva essere colto in flagrante, e, per ciò stesso, confesso, mentre la seconda esige solo la flagranza. Se la legge sull'adulterio, secondo H. Frohberger<sup>36</sup>, richiedeva necessariamente, per la legittima uccisione del reo, la flagranza e la confessione, in mancanza di quest'ultima, l'offeso doveva ricorrere al tribunale. Per la legge areopagitica, invece, era sufficiente la flagranza. Considerando attentamente il testo delle due leggi, si potrebbe evincere che una delle due ripropone l'altra con formulazione più moderna<sup>37</sup>. Anche se entrambe erano in vigore, secondo lo scrivente, Eufileto citerebbe solo la legge, di cui intendeva avvalersi. Di ciò, con ogni probabilità, né N. Vianello né H. Frohberger hanno tenuto in debita considerazione: del resto nel diritto attico non mancavano esempi di leggi in contrasto tra loro<sup>38</sup>.

La legge areopagitica, ovviamente, non parla di confessione da parte del reo, perché è colto in flagrante, mentre consuma il reato, *ἐπὶ δόρματι*...<sup>39</sup>. La formulazione non è assolutamente ambigua: per cui non si può pensare che Eufileto, dopo aver colto in flagrante adulterio Eratostene, gli chieda, per poterlo legittimamente punire, anche la confessione. Quest'ultimo requisito, *rebus sic stantibus*, nel caso in questione, non avrebbe alcun senso e non aggiungerebbe assolutamente nulla alla realtà dei fatti: sarebbe un atto formale del tutto inutile e, date le circostanze, fuori luogo. L'antico legislatore, infatti, lo aveva ben compreso e, proprio per questo, eliminato.

Si potrebbe, viceversa, pensare che colui che è sorpreso in casa d'altri, ove si era recato con l'intento di commettere adulterio, sia costretto a confessare il motivo della sua presenza, se non colto sul fatto: perché entrare in casa altrui anche per un amico o un conoscente, in assenza del capofamiglia o, più genericamente, del padrone di casa, costituiva già di per sé una grave mancanza. Per cui giustificare la propria presenza in casa altrui, ove ci si era introdotti per commettere adulterio, era ben difficile; e la legge attica, secondo lo scrivente, proprio in considerazione di questa ipotesi, si pone anche davanti a questo aspetto: la presenza in casa di un adultero senza flagranza di reato, il cui concetto, *ἐπ' αὐτοφώρ*, implica in senso più lato la convinzione di reità<sup>40</sup>.

Anche il reato di furto esige un'analoga distinzione: non a caso Eufileto dice:

„οἷς ὑμᾶς ἀξιῶ τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχειν· εἰ δὲ μή, τοιαύτην ἄδειαν τοῖς μοιχοῖς ποιήσετε, ὥστε καὶ τοὺς κλέπτας ἐπαρεῖτε φάσκειν μοιχοὺς

<sup>36</sup> Cfr H. Frohberger, *Ausgewählte Reden des Lysias*, I<sup>3</sup> bearbeitet von Th. Thalheim, Leipzig 1895; II<sup>2</sup> bearbeitet von Th. Thalheim, Leipzig 1892.

<sup>37</sup> Cfr Vianello, *Le orazioni di Lisia*, p. 90 e 94.

<sup>38</sup> Cfr U.E. Paoli, „Rivista di diritto processuale civile” 1 (1926) p. 114.

<sup>39</sup> Cfr Flacelière, *La vita quotidiana*, p. 96 ss.; V. Eherenberg, *L'Atene di Aristofane*, Firenze 1957.

<sup>40</sup> Cfr Euripides, *Ion* 1213-1214: „εὐθὺς δ' ἐρευνᾷ γραῖαν ὠλένην λαβὼν, ἐπ' αὐτοφώρῳ πρέσβυν ὡς ἔχονθ' ἔλοι” („afferra subito il braccio lento e lo scruta, scuote il vecchio per coglierlo in flagrante”).

εἶναι, εὖ εἰδότας ὅτι, ἐὰν ταύτην τὴν αἰτίαν περὶ ἑαυτῶν λέγωσι καὶ ἐπὶ τούτῳ φάσκωσιν εἰς τὰς ἀλλοτρίας οἰκίας εἰσιέναι, οὐδεὶς αὐτῶν ἄψεται. πάντες γὰρ εἴσονται ὅτι τοὺς μὲν νόμους τῆς μοιχείας χαίρειν ἐὰν δεῖ, τὴν δὲ ψῆφον τὴν ὑμετέραν δεδιέναι· αὕτη γάρ ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ πόλει κυριωτάτη<sup>41</sup>.

Per comprendere esattamente questo riferimento, occorre riflettere su quanto riferisce Platone, il quale parla espressamente del diritto di uccidere chi è colto ἐπικολπῇ κρημάτων, nell'atto di rubare; ma non parla, naturalmente, di confessione:

„καὶ τὰ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα μέχρι τούτων οὕτως· ὧν δὲ ὁ κτείνας ἐφ' οἷς τε ὀρθῶς ἂν καθαρὸς εἴη, τάδε ἔστω· νύκτωρ φῶρα εἰς οἰκίαν εἰσιόντα ἐπὶ κλοπῇ κρημάτων ἐὰν ἐλὼν κτείνῃ, καθαρὸς ἔστω<sup>42</sup>.

In questa parte della difesa, ovviamente, si adduce un altro caso, paradossale: se viene abrogato il reato di adulterio, un ladro sorpreso in flagrante, per aver salva la vita ed assicurarsi l'immunità, si dichiarerebbe adultero, con evidente falsificazione del vero scopo della sua presenza in casa<sup>43</sup>.

Per Lisia sarebbe stata sufficiente solo la legge dell'Areopago, che riguardava più direttamente il caso di Eufileto. Considerato l'atteggiamento di Eratostene, che supplicava l'offeso di non ucciderlo<sup>44</sup>, il logografo, con estrema abilità, è come se mettesse sulla bocca di Eufileto: „Se non credete a me, credete almeno ad Eratostene”. La citazione della prima legge, per i giudici superflua, per Eufileto acquista maggiore importanza ed occupa, giustamente, il primo posto, perché la prova e, di conseguenza, la sua assoluzione scaturisce dalla confessione stessa del reo. A queste stesse conclusioni porta anche la seguente osservazione di Eschine:

„τίς γὰρ ἡ τῶν λωποδυτῶν ἢ τῶν κλεπτῶν ἢ τῶν μοιχῶν ἢ τῶν ἀνδροφόνων, ἢ τῶν τὰ μέγιστα μὲν ἀδικούντων, λάθρα δὲ τοῦτο παρττόντων, δώσει δίκην; καὶ γὰρ τούτων οἱ μὲν ἐπ' αὐτοφώρῳ ἀλόντες, ἐὰν ὁμολογῶσι, παραχρήμα θανάτῳ ζημιοῦνται, οἱ δὲ λαθόντες καὶ ἔξαρνοι γενόμενοι κρίνονται ἐν τοῖς δικαστηρίοις, εὐρίσκεται δὲ ἡ ἀλήθεια ἐκ τῶν εἰκότων<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 36: „Penso che voi siate d'accordo con le leggi: altrimenti garantirete agli adulteri un'impunità tale, che indurrete i ladri a spacciarsi per adulteri, consapevoli del fatto che, qualora dicano di essersi introdotti in casa altrui per questo specifico reato, nessuno li toccherà. Tutti, infatti, sapranno che leggi sull'adulterio sono state liquidate e che devono temere il vostro voto: proprio questo costituisce l'arbitro sovrano su tutte le questioni della città”.

<sup>42</sup> Plato, *Leges* 874b: „Sull'omicidio c'è una sezione di leggi. Così fin qui. Ecco i casi, in cui l'omicida agisce rettamente e può essere considerato innocente: se di notte sorprende un ladro che si è introdotto in casa sua per commettere un furto e lo uccide, sia considerato immune da colpa”.

<sup>43</sup> Ancora valide sono le osservazioni di N. Vianello (*Le orazioni di Lisia*, p. 94).

<sup>44</sup> Cfr. Lysias, *De Eratosthenis caede apologia* 29, cfr. n. 32.

<sup>45</sup> Aeschines, *Oratio* 1, 91: „Il grassatore, infatti, il ladro, l'adultero, l'omicida, il colpevole di gravissimi misfatti, sebbene li commetta di nascosto, sarà punito; chi di questi è sorpreso in flagrante

Secondo la testimonianza dell'oratore non va incontro a punizione il reato non scoperto, perché colui che è colto in flagrante, dal momento che per ciò stesso è reo confesso, viene ucciso immediatamente. Solo chi non viene sorpreso, e nega, viene trascinato in tribunale. Da una parte si trova il caso di colui che, non convinto di reità e non messo alle strette, riesce a negare, dall'altra il caso di chi non può farla franca per le prove schiaccianti, ma può confessare. Questi può essere ucciso solo se si trova in condizione di non poter negare, costretto alla confessione, all'ὁμολογία, in corrispondenza ad un principio generale ben definito nel diritto attico, in quanto, come già osservato, la flagranza è intesa in senso abbastanza lato, perché non si riferisce solo a chi è sorpreso sul fatto, ma anche a chi è convinto di reità.

Secondo lo stesso diritto il seduttore, pur condotto in tribunale, era proscioltto da ogni accusa, se a suo carico non venivano addotte prove tali, da costringerlo a confessare. Oltre alla testimonianza di Eschine, appena riferita, questo stesso concetto viene citato e ribadito anche da Aristotele:

„καθ[ισ]τάσι δὲ καὶ τοὺς ἑνδεκα κλήρω, τοὺς ἐπιμελησομένους τῶν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, καὶ τοὺς ἀπαγομένους κλέπτας καὶ τοὺς ἀνδραποδιστὰς καὶ τοὺς λωποδύτας, ἃν μὲν [ὁμολογῶ]σι, θανάτῳ ζημιώσοντας, ἃν δ'ἀμφισβητῶσιν, εἰσάξοντας εἰς τὸ δικαστήριον, καὶ μὲν ἀποφύγωσιν, ἀφήσοντας, εἰ δὲ μή, τότε θανατώσοντας”<sup>46</sup>.

Per condannare a morte un individuo, quindi, occorreva come prova stabilita dalla legge, la confessione da parte del reo, perché il fatto era ormai lontano nel tempo. E questo, convalidato da testimoni, giustificava pienamente la vendetta dell'offeso.

La corrente di critici, che fa capo ad O. Hirt<sup>47</sup>, è convinta che Lisia abbia adoperato uno scaltro e sottile sofisma nello stabilire il confronto della terza legge con le prime due, che costituirebbero una sola legge, e nel distinguere, con abile sottigliezza, due casi, la seduzione da una parte e dall'altra la violenza, che la legge dell'areopago mette sullo stesso piano.

O. Hirt, infatti, annota che Lisia, nel confrontare la legge sulla violenza con la prima delle tre, sopra citate, opera una distinzione tra violenza e seduzione, che, nella realtà, non esiste, in quanto la prima legge non differisce dalla seconda, nella quale la distinzione non è né posta, né supposta: l'astuto

---

è immediatamente condannato a morte; chi agisce occultamente e nega, viene trascinato in tribunale e la verità, com'è naturale, viene fuori”.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Athenensium res publica* 52: „Eleggono gli Undici con sorteggio. Questi si occupano di quanti sono rinchiusi in carcere e di quanti, sia ladri sia rapitori sia briganti, vengono tratti davanti a loro. Questi poi, se confessano, vengono condannati a morte; se contestano l'accusa, li conducono in tribunale e, se vengono assolti, li mettono in libertà, altrimenti li puniscono con la pena di morte”.

<sup>47</sup> Cfr O. Hirt, *Commentariorum Lysiacarum cap. duo*, Berlin 1881, p. 41; Lipsius, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1905-1915, p. 429; U.E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Padova 1933.

ed abile logografo, avendo a disposizione un cliente colto e spigliato, nonché spregiudicato, avrebbe cercato di dimostrare che solo il seduttore poteva essere ucciso, perché sorpreso in flagranza di reato, in netta contraddizione con la legge stabilita dell'Areopago.

Questo sofisma, si osserva, non reca nessun vantaggio alla causa di Eufileto, perché il reato di Eratostene, la seduzione, era di per sé gravissimo e, per ciò stesso, soggetto alla pena di morte da parte del marito offeso. La seduzione, quindi, più che dalle leggi, è dimostrata dalla viva e palpitante esposizione degli avvenimenti, certamente noti tanto ai giudici quanto agli ascoltatori presenti al processo. Eufileto, nella sua dettagliata ed incresciosa esposizione, non si poteva permettere nel modo più assoluto di alterare i fatti, ma poteva insistere più su alcuni e accennare appena quelli, che non giovavano alla sua causa.

L'accusa di sofisma prende corpo specialmente dall'interpretazione che, del tutto arbitraria e contro l'esplicito senso del contesto, sottintende un oggetto *πείθοντα* al verbo *ἀποκτείνειν*<sup>48</sup>. Si osserva che in questo caso particolare l'uso del verbo è assoluto, perché da quanto si è in precedenza detto non si ricava nessun oggetto. Aggiungere, infatti, *γυναικάς, ἐφ' αἷσπερ ἀποκτείνειν ἔξεστιν*, significa che si può uccidere chiunque venga sorpreso in flagrante adulterio con una di quelle donne contemplate dalla legge<sup>49</sup>.

Alla condanna in giudizio del violentatore Lisia, quindi, non contrappone la possibile vendetta sul seduttore; contrappone, invece, la condanna alla quale sono sottoposti i due reati, qualora si venga in tribunale. Il seduttore è punito con la morte, il violentatore a risarcire il doppio del danno. In questo modo tutti i dati sono concordi, non si forza il senso delle parole e cade da sola l'ipotesi, inammissibile, che Lisia dinanzi ai giudici abbia confuso due leggi, il cui testo ha chiesto di leggere separatamente, sostenendo un concetto diverso da quanto espressamente detto da una di queste.

#### AN INTRICATE PROCESS IN ATHENS: EUPHILETUS KILLING ERATOSTHENES, HIS WIFE'S LOVER

(Summary)

In Athens in the late and early fifth century B.C. Eratosthenes, a well-known real Don Juan was killed. He sets his eyes on a young wife and seduces her, she is the wife of Euphiletus, a modest farmer, who spent a lot of time in countryside, away from his wife. Euphiletus, after the birth of his (first) son, places full faith in his wife. Having been informed about the affair, he catches her in adultery and, in front of some witnesses, kills Eratosthenes. The victim's relatives hold a trial against the murderer, who before the Court gives a brilliant oration, written by Lysias one of the greatest orators of Athens.

<sup>48</sup> Cfr Lysias, *Pro Eratosthene apologia* 32.

<sup>49</sup> Questa può essere la moglie, la madre, la sorella, la concubina, cfr Demosthenes, *Oratio* 23, 53.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI  
(Paris, Séminaire Polonais)

## BISHOP APPOINTING IN THE PATRISTIC TIME

(Part II)

Several years ago *The Year for Priests*, proclaimed by Pope Benedict XVI (the 19<sup>th</sup> June 2009), was celebrated. It was connected to the 150<sup>th</sup> anniversary of the death of John Vianney from Ars (1859). That year gave the opportunity to make studies on the role of the priest ministry in the Church. In the Christian priesthood there are three degrees: episcopacy, presbyterate and diaconate. Many theologians of the first centuries were bishops or priests, some of them were deacons. The Fathers of the Church wrote a lot about the priesthood<sup>1</sup>. In the patristic time, the formation of the clergy and the rules of the bishop appointing were different in comparison with our epoch. In the first part of this article, published in „Vox Patrum” 30 (2010) t. 55, 233-256, we presented three degrees of the priesthood, the question of the marriage and celibacy of the Church ministers, and the passage of some persons from a monastery to a bishop see. The second part of the article is consecrated to three questions: passage of some persons from a public function to the episcopacy, pressure on the candidates for priesthood and episcopacy, and becoming bishop by designation.

### IV. FROM PUBLIC FUNCTION TO THE EPISCOPACY

In the patristic time there were men who passed to the service of the Church after having exercised a public function.

**1. The case of Synesius of Cyrene.** Synesius of Cyrene was known as a Neoplatonic philosopher; he was descendant from an ancient Greek family, he was not Christian, but his wife was Christian. In spite of his academic activities, he was active in public life. In the time of the barbarian invasions on the Greek territory, he was delegated by his countrymen to Constantinople to ask for help from the emperor. He spent about two years in Constantinople, but finally

---

<sup>1</sup> Cf. E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, p. 49-58.

achieved his goal<sup>2</sup>. He came back with satisfaction and received recognition from the people of his country. Because there were always many things to arrange in political and social matters, the people wanted him as their representative in the relations with civil authorities, included the emperor himself. Because in that time the bishop had the possibility to meet the emperor, the inhabitants of Ptolemais proposed to Synesius to become their bishop. „Having won the confidence and affection of his fellow-countrymen by a successful embassy to the imperial court at Constantinople c. 410 he was chosen bishop of Ptolemais. At first he hesitated, wishing to continue living with his wife and to retrain certain of his philosophical beliefs, e.g. in the pre-existence of the soul and in the eternity of the world. Without engaging himself to give up either his wife or his doctrine, he was consecrated by Theophilus, Patriarch of Alexandria”<sup>3</sup>.

Synesius represented the Roman and Greek patriotism *theologically* interpreted: „In the political works, we find the old monotheistic idealism of the Empire, with a general belief in God’s providential favor [...]. The Roman Empire had always been a divine institution which owed its success and stability to the gods or God”<sup>4</sup>. According to such a vision, the emperor should be a philosopher, as Plato. In fact, there were not many emperors who could be considered as philosophers.

The belief of Synesius could be understood as a synthesis (or mixture) of the Platonic philosophy and of the Christian teaching: „Synesius shared with pagan and Christian philosophers the ideal of freedom from passion and contemplations of the divine. In his treatise *On Dreams*, he shows more tendencies of a pagan Neoplatonic nature [...]. But the *Hymns* indicate how little difference he saw between his lifelong philosophic theism and his Christianity. Whether he uses Christian or pagan imagery and devotional language, or a mixture of the two, his piety is much the same. There is no abrupt transition in style or content or atmosphere. Whether addressing God as ‘Master of the thunderbolt, higher than the gods’, as in pagan hymns to Zeus, or as ‘Source of the Son, Form of the Father’, or ‘God the glorious Son of the eternal God’, the same basic spirituality is present, and when the Platonic Trinity becomes a Christian Trinity is by no means clear”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cf. H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, transl. O. Marbach, Paris 1963, p. 174: „La province, gravement meurtrie par les incursions répétées des tribus du désert, cruellement exploitée par des fonctionnaires incapables et insuffisamment protégée, avait besoin d’une détaxe d’impôts ; celle-ci ne pouvait être obtenue qu’auprès de l’Instance suprême, à la Cour impériale. Synésios entreprit cette mission qui, durant trois ans, devait le retenir à Constantinople [...]. Jeune noble, riche et spirituel, Synésios apprit à Constantinople à évoluer dans la plus haute société, à entrer dans les manœuvres complexes de la diplomatie de cour”.

<sup>3</sup> *Synesius of Cyrene*, in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (= ODChCh), ed. E.A. Livingstone, Oxford 1997, 1568.

<sup>4</sup> F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, p. 177.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 176.



Having such understanding of philosophy and of Christianity, he could declare before his ordination:

„The philosophic mind, albeit the discerner of truth admits the employment of falsehood [...], this false may be beneficial for the populace, and the truth may be injurious to those not strong enough to gaze steadfastly on the radiance of the real being [...]. I can take over the holy office on condition that I may prosecute philosophy at home, and spread legends abroad”<sup>6</sup>.

So, he did not want to be a Christian priest in the strict sense of this term, he preferred to be regarded as a servant of the Truth. His *god* was philosophy, his *temple* was the Roman Empire, but he was ready *to use* the pastoral activities of the Catholic Church as a method for *his own* service. We can suppose that he understood the Christian teaching, based on the Bible as a kind of collection of legends which express the Truth. In this sense, philosophy and religion may have the same aim and object: research and proclamation of the Truth, but they differ in methods.

It seems that he kept fidelity to such principle during his whole life: „As a bishop, Synesios acquired the ecclesiastical habit of objecting to deviations from orthodoxy and proper moral standards, and he had a healthy respect for his office a priest of God”<sup>7</sup>. Indeed, in the time of theological controversies, he was never accused, neither of heresy, nor of moral deviations; nobody noticed by him any innovations in the Liturgy. So, pursuing his philosophical researches, he has respected the norms of the Church: in morality, in teaching and in celebration.

Surely, that was an extraordinary case: the candidate was not Christian; he was married and did not want to be separated from his wife. As a philosopher, he kept his opinions which were not conforming (in all points) to the Christian faith. All this was not considered as obstacle to appoint him as a bishop, because he was respected by the people. It is to be noticed that such a choice was accepted by the Patriarch of Alexandria. The historian Evagrius Scholasticus relates this event in positive terms. He says that Synesius was admired because of his erudition, and – demanded by the people to become a bishop – he accepted „the salutary regeneration” that means the baptism<sup>8</sup>. But it was known that he did not believe in resurrection. Evagrius says that people hoped that the grace of God would compensate progressively for the lack of his faith because of his qualities. Generally, the historian concludes, that it was a good choice: Synesius worked properly as a pastor, he interceded for the people to

<sup>6</sup> Synesius Cyrensis, *Epistula* 5, PG 66, 1342-1344, quoted from Young, *From Nicaea to Chalcedon*, p. 177.

<sup>7</sup> Young, *From Nicaea to Chalcedon*, p. 176.

<sup>8</sup> According to the advice of Saint Paul (1Tm 3, 6-7), the Council of Nicaea (325) has forbidden to ordain bishop a neophyte (can. 2). Such a possibility was admitted by the collection called *Apostolic Canons* (can 80). This collection is supposed to be composed ca 350-380 (ODChCh, p. 89). J. Hefele explains this problem and gives the list of bishops who were ordained in a short time after their baptism (*Histoire des conciles*, vol. I/1, Paris 1907, p. 532-536).

the emperor, and his writings were appreciated by the Christians of that time<sup>9</sup>. Many of them have been conserved until our time. It signifies that they were read and copied. In that difficult time for the Roman Empire, people wanted to see in the person of the bishop a pastor in spiritual matters and a leader of the local community as well, because bishops had great authority in the society<sup>10</sup>.

The situation in the western part of the Roman Empire was similar: because of troubles in politics people needed leaders, for this reason the *political qualities* of the bishops were especially appreciated. Surely, the faithful appreciated Christian virtues like faith, charity, righteousness and honesty as well. In the West, bishops had authority among barbarian authorities. Euric, the king of Visigoths, having his residence in Toulouse, was going to attack the northern part of Italy. There have always been border conflicts in that period. The whole western part of Europe was emerged in battles. At that time Italy was governed by Emperor Julius Nepos (474-475). Epiphanius, the bishop of Ticinum decided to negotiate with Euric and Nepos. Thanks to his mediation and advice they concluded the act of pacific coexistence (475)<sup>11</sup>. Ticinum is now Pavia, in Italy. In such situation, if the candidate for episcopacy had qualities corresponding to the needs of the society, the questions like marriage or position in theological questions seemed not to be very important to the people.

**2. The case of Ambrose of Milan.** Ambrose bishop election was significant for his epoch. He was a catechumen, i.e. confessed the Christian faith, without being baptized. As a Roman consul, responsible of the provinces of Liguria and Aemilia, he entered the church in Milan during the bishop election for this city; there were tensions among the Christians because of the Arian heresy. Ambrose wanted to avoid trouble and to assure peace. Then, according to his biographer, he was proclaimed bishop himself by the people gathered in the church:

„And there while he was addressing the populace, the voice of a child is said to have suddenly cried out among the people: «Ambrose Bishop» (*Ambrosium episcopum*). Thus those who disagreed most violently before, because both the Arians and the Catholics (*ariani et catholici*) wished the other party to be defeated and a bishop of their own to be appointed, suddenly insisted in this one man with miraculous and incredible harmony”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Evagrius Scholasticus, HE I 15, PG 86/2, 2464.

<sup>10</sup> Cf. Von Campenhausen, *Les Pères grecs*, p. 178: „Selon la coutume et le droit de l'époque, l'évêque était le personnage le plus important et le plus influent dans toutes les sphères de la vie publique, ses activités ne se limitaient pas aux seuls domaines religieux, au sens étroit du mot. C'est lui qui assumait les devoirs de l'assistance sociale et, en partie du moins, administrait la justice ; il était seul à pouvoir prendre la parole sans qu'on lui imposât silence ; il n'y avait que lui qui pouvait résister à l'arbitraire des employés du fisc et de la bureaucratie impériale”.

<sup>11</sup> Cf. Paulinus Diaconus, *Historia Romana* XV 5, PL 95, 973.

<sup>12</sup> Paulinus, *Vita S. Ambrosii* 3, 6, PL 14, 29A, transl. M.S. Kaniecka: *The Life of Saint Ambrose Bishop of Milan written by his Secretary Paulinus to Blessed Augustine*, Washington 1928, p. 45.

Being satisfied with his public function, he had no intention to be a bishop. He found himself not worthy of this dignity because he was conscious that some decisions which he has taken as a consul were not conform to the Christian morality. The people knew some of his bad actions; they cried out: „Your sin be upon as” (*Peccatum tuum super nos*). Ambrose left the church confused. He realized that people knew his qualities and his faults as well. One can wonder why the Arians agreed to ordain him bishop. Perhaps they respected him as a consul and they did not know exactly his position towards the Arian doctrine. They could suppose that he, because of his belonging to the state administration, would be favourable for the Arian group, like many persons from the imperial court. Ambrose, surprised by the proclamation of the people, did not know what to do. He could not assume the bishop ministry without permission of the emperor because he was still in public function. He decided to hide, but it was without effect:

„Since he intended to proceed to Ticinium, in the morning he was found at the gate city of Milan which is called Roman; for God, who is preparing a bulwark for his Catholic Church against its enemies and erecting a tower of David against the face of Damascus, that is, the faithlessness of the heretics, prevented his flight. After he was found and while he was being guarded by the people, a relation was sent to the most kind Emperor Valentinian, who heard with the greatest joy that the judges (*iudices*) sent by him were sought for episcopacy. Probus the Prefect also was rejoiced because, he said to him: «Go, act not as judge but as bishop» (*age, non ut iudex sed ut episcopus*)”<sup>13</sup>.

So, Ambrose was allowed to leave his duty of consul, but he hesitated to be ordained bishop:

„He again prepared for flight and hid himself for some time on the estate of a certain Honorable Leontius. But he was betrayed by the same Leontius [...]. And so when being handed over to Milan he recognized the will of God toward him, and that he could not resist longer, he demanded that he should not be baptized save by a Catholic bishop; for he carefully guarded against the heresy of the Arians. And so on being baptized he is said to have fulfilled all the ecclesiastical offices and on the eight day was consecrated bishop with the greatest joy of all”<sup>14</sup>.

It was in 374. Even if the story of his hesitation is exaggerated to amplify his modesty, according to the rules of the antic biography, the fact was that Ambrose did not think about any service of the Church. It is true that he was not baptized. And in spite of all that he was suddenly proclaimed bishop by the

<sup>13</sup> Ibidem 3, 8, PL 14, 29CD, transl. Kaniecka, p. 47.

<sup>14</sup> Ibidem 3, 9, PL 14, 30A, transl. Kaniecka, p. 47.

Christian community of Milan<sup>15</sup>. Finally, he accepted the choice of the people as the will of God. As we know, that was a very good choice. He was perhaps the unique person who was ordained bishop eight days after his baptism. The historians are not unanimous how to understand the statement of Paulinus:

„Baptizatus itaque fertur omnia ecclesiastica official implesse, atque octavo die episcopus ordinatus est”<sup>16</sup>.

Some of them suppose that he passed by all minor degrees of the priesthood; some of them, like Fischer, present the opinion that he received only the baptism and the bishop consecration<sup>17</sup>.

Ambrose accomplished many actions for the Church and for the Roman society of that time; he exercised his ministry not without suffering and not without opposition from his enemies. First of all, he had to confront the Arian heresy which came from the Greek part of the Empire and gained adepts in the West. Thanks to his efforts, Emperor Gratian accepted the Creed of Nicaea and took some decisions against the Arian heresy: „Theodosius had published a strongly worded edict which mandated Nicene Catholicism as the official religion of the Roman (eastern) Empire. Photinians, Arians and Eunomians were condemned by name and forbidden to hold assembly on threat of banishment. Only the Nicene faith, as ‘previously transmitted by our ancestors’ was to be maintained and observed as divine religion”<sup>18</sup>. As we know, Gratian passed to the history as one of the best emperors. Surely, Ambrose appreciated his positive attitude toward the Church and, as far as we know, gave inspiration to many of his decisions. Later he had to deal with success with emperor Theodosius. His famous conflict with him after the events in Thessalonica is known very well. Historians and poets wrote a lot about it<sup>19</sup>.

**3. The case of Sidonius Apollinaris.** Another man who passed from the public service to the Church was Sidonius Apollinaris. He was born in an aristocratic family in Gaul (c. 430). After having received an education on

<sup>15</sup> Cf. H. von Campenhausen, *Les Pères latins*, Paris 1967, p. 112 : „Ambroise assure avoir été tout à fait surpris, et il tenta d’abord de se soustraire à l’élection [...] à l’époque il n’était pas encore baptisé; en outre, il ne pouvait répondre à cette vocation sans avoir l’accord de l’empereur”; H.R. Drobner, *Les Pères de l’Eglise*, Paris 1999, p. 336-338.

<sup>16</sup> Paulinus, *Vita S. Ambrosii* 3, 9, PL 14, 30A.

<sup>17</sup> Cf. B. Fischer, *Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihe empfangen?*, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, ed. P. Granfield – J. Jungmann, vol. 2, Münster 1970, p. 527-531.

<sup>18</sup> D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts*, Oxford 1995, p. 165; ibidem, p. 154: „Gratians’ favourable acceptance of De fide I-II provided a welcome relief to Ambrose. Not only did the emperor show himself sympathetic to Nicene theology, but he was personally supportive of Ambrose’s authority as one who teaches true doctrine”.

<sup>19</sup> Cf. J. Grzywaczewski, *Saint Ambrose of Milan as a defender of the faith in the Greek hymnography*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 284-313.

literature and rhetoric, he entered the public activity, like many other persons of his rank. He was married with Papianilla, a daughter of Avitus, the prefect of Gaul, who was proclaimed emperor (455), without being accepted by Constantinople. The Roman aristocracy didn't have much confidence in him, he was suspected to be a *Germanic creature*. Indeed, he had good relationship with the Visigoths. Sidonius pronounced a panegyric in honour of the new emperor and his father-in-law<sup>20</sup> and started to work for him. After his dethronement (456), he accepted to work for Majorianus (458), and then for his successor Anthemius who named him prefect of Rome (461). But this was the time of trouble; the Roman Empire was going to be ruined (476). Finally Sidonius gave up his secular responsibilities, came back to Gaul (469) and became a bishop (471). Probably he was encouraged by his friends to take this decision; there were many patricians who became bishops.

As we know from historical sources, „the episcopate was not an obvious option for retired prefects. Bishops in Gaul in the fifth century and earlier were drawn from men who could be loosely described as *domini nobiles* and who, or whose families, were leaders in their local communities. The assumption that the presence in Gallic cities of bishops drawn from closely connected families establishes the presence of something that Sidonius, *vir illustris*, would have recognized as an *aristocratic episcopate* fails to take account of social distinctions which were central to his thinking”<sup>21</sup>. Generally, „all people in the Roman empire saw an individual's position determined for life by membership in a kinship group”<sup>22</sup>. Like other bishops who were married before, he was obliged to take a vow of sexual continence<sup>23</sup>. So, he resigned to the marital life, but he remained in touch with his family; with his wife Papianilla and with his children. The name of his son was Apollinaris, the name of his daughter was Roscia.

In his writing, poems and letters<sup>24</sup>, he presented the Roman patriotism; in his young age he was fascinated by the political vision of the Roman Empire,

<sup>20</sup> Cf. Sidonius Apollinaris, *Carmina*, PL 58, 639-748, transl. A. Loyen: Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, Paris 2003; the panegyric on honor of Avitus (*Carmen* VI and VII, PL 58, 676-694, transl. ibidem, p. 54-78); in the same way, he pronounced a Panegyric on honor of Majorianus (*Carmen* V, PL 58, 659-676, transl. ibidem 25-51) and honor of Anthemius (*Carmen* I and II, PL 58, 639-658, transl. ibidem, p. 1-24); see also A. Loyen, *Recherches historiques sur les Panégyriques de Sidoine Apollinaire*, Paris 1956.

<sup>21</sup> J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*, Oxford 1994, p. 170.

<sup>22</sup> B.J. Malina, *Social levels and daily life*, in: *The early Christian world*, ed. Ph.F. Esler, vol. 1, London 2000, p. 378.

<sup>23</sup> Cf. B. Brennan, „*Episcopae*” – *Bishops' wives viewed in VI<sup>th</sup>-century Gaul*, ChH 54 (1985) 311.

<sup>24</sup> Cf. Sidonius Apollinaris, *Epistolae*, PL 58, 443-640 vel MGHaa VIII 1-172, transl. A. Loyen: Sidoine Apollinaire, *Correspondance*, I-II, Paris 2003. There are 147 letters; some of them were really posted, some of them were only dedicated to the person indicated in the address. This collection of letters belongs to important sources for the history of France.

after its fall he emphasized the role of the antic culture (Latin and Greek) which was gradual Christianized<sup>25</sup>. He was aware that the bishop ministry was a burden which he assumed without being properly prepared for it. He wrote to his uncle Apollinaris:

„As you know, the cares of an august profession have been imposed on me (*tantae professionis pondus*), unworthy (*miser*) though I am of such great honour. And it has been misery to me to have to teach what I have never myself learned, and to preach goodness before practising it; like a barren tree, I bear no fruit of good works, but scatter idle words like leaves”<sup>26</sup>.

Surely, he had a general knowledge of Christianity, without having studied theology. In his correspondence, he made few references to the Bible. In spite of it, he made efforts to work for the Church according to his possibilities. We can imagine that, having a good formation on rhetoric, he was able to preach. Coming from the aristocracy, he was able to govern his property, and consequently his diocese. Gregory of Tours considered him as a very good pastor. After his death, he was deplored by the people<sup>27</sup>. After the fall of Rome, only the bishop was able to intercede for the people of Gaul to the Germanic authorities. The bishops of that time were conscious of their responsibility for the Church and for the Gallo-Roman population. They wanted to be considered as Apostles of Christ and, in the same time, as representatives of the Antique culture.

There were some cases which may be considered as abuse, for example emperor Avitus (father-in-law of Sidonius), after his dethronement, „was compulsorily consecrated bishop of Placentia” in Italy. It was evident that he had no qualities for any Church ministry<sup>28</sup>. He occupied his bishopric for a very short time. He left it, willing to return to Gaul; on the journey he died. Historians suppose that his enemies assassinated him<sup>29</sup>. Surely, that was an extreme case.

<sup>25</sup> Cf. J. Grzywaczewski, *La culture romaine en Gaule au V<sup>e</sup> siècle d'après Sidoine Apollinaire*, „Annales” (Paris) 10 (2007) 137: „Sidoine présente un *patriotisme de culture*, un patriotisme qui n'est pas lié à une région ou à une nation particulière. La *romanitas*, ce n'est pas un territoire, mais un système et une hiérarchie de valeurs”.

<sup>26</sup> Cf. Sidonius Apollinaris, *Epistolae* V 3, 3, PL 58, 534.

<sup>27</sup> Cf. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 23, transl. R. Latouche: Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, Paris 1999, p. 111: „Mais il arriva après ces événements qu'une fièvre survenant il tomba malade. Il pria des siens de le porter à l'église. Quand il eût été transporté, une multitude d'hommes et de femmes, et également d'enfants, vint à lui en pleurant et en disant : 'Pourquoi nous délaisses-tu, bon pasteur, et à qui nous abandonnes-tu comme des orphelins ? Y aura-t-il pour nous une vie après ton trépas ? Y aura-t-il désormais quelqu'un qui nous assaisonnera du sel de la sagesse et nous incitera à la crainte du nom du Seigneur au moyen d'une intelligence telle que la tienne?'”.

<sup>28</sup> Cf. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 80.

<sup>29</sup> Cf. E. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*, transl. M. Guizot, Paris 1983, p. 1049: „Par clémence ou par mépris, Ricimer permis au monarque déposé d'échanger son trône contre le titre plus désirable d'évêque de Placentia ; mais l'implacable ressentiment des sénateurs n'était pas satisfait, ils prononcèrent contre lui une sentence de mort. Avitus prit précipitam-



## V. PRESSURE ON THE CANDIDATES FOR PRIESTHOOD AND EPISCOPACY

Nowadays we are accustomed to speak about liberty, especially in the context of marriage and of religious vocation. In the patristic epoch, we know many persons who, indeed, took personally decisions in their lives. But there were also many situations in which a man found himself obliged to become a priest or a bishop under pressure of his family or of other persons. In the same way, marriages were concluded by political or economic reasons without consent of young people.

**1. Pressure on Paulinus to become a priest.** Bishop Epiphanius of Salamis († 403) relates in his letter to John, the bishop of Jerusalem, how he ordained priest the monk Paulinus, who was brother of Saint Jerome:

„While, therefore, the Collect was being celebrated in the church of the villa which adjoins our monastery – he being quite ignorant and wholly unsuspecting of my purpose – I gave orders to a number of deacons to seize him and to stop his mouth, lest in his eagerness to free himself he might adjure me in the name of God, and forcing him to minister; for he made a hard struggle against it, crying out that he was unworthy, and protesting that this heavy burden was beyond his strength [...]. And when he has ministered in the offering of the holy sacrifices, once more with great difficulty I closed his mouth and ordained him presbyter. Then, using the same arguments, I conducted him in the place set apart for presbyters. After this I wrote the reverend presbyters and other brothers, chiding them for not having written to me about him. For a year before I had heard many of them complain that they had no one to celebrate for them the sacraments of the Lord”<sup>30</sup>.

It is to be supposed that ordinations by physical force were rare. It is known that in that time the monks hesitated to be charged by the priest ministry in their community, maybe by modesty. Most of them had no theological preparation. It might happen that in a monastery there was no priest to celebrate the Mass. In such case, the monastic community asked the local bishop to send a priest to celebrate the Mass. It was not always easy. As far as we know, many bishops encouraged monks to accept the priest ministry for celebrating the Eucharist. So, the problem of Epiphanius was typical for that time, but his method of persuasion, i.e. a physical forcing was probably exceptional. Violent character of bishop Epiphanius is confirmed by other historical sources.

ment la fuite vers les Alpes [...]. Il périt sur la route, ou de maladie, ou de la main des bourreaux”.

<sup>30</sup> Epiphanius, *Epistula ad Joannem Hierosolymitanum* (this letter is conserved in Latin translation in the collection of the *Letters of Jerome* (Letter 51, 1, CSEL 54, 396-397), transl. W.H. Fremantle – G. Lewis – W.G. Martley: *The principal works of Saint Jerome*, in: *Nicene and post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff – H. Wace (= NPNF), Series II, vol. 6, Massachusetts 1999, p. 83.

**2. Pressure on Pinianus to become a priest.** Appointing of a Church minister by acclamation of the local community seems to be popular in some parts of the Roman Empire, especially in Africa. We know for example that the faithful of Hippo tried to put pressure on Pinianus, a reach man from Thagaste and married, to become a priest<sup>31</sup>. One day, he entered the church with his wife Melania for taking part in a prayer, maybe in the Mass. It was celebrated by Saint Augustine. Suddenly, the people started to cry: 'Pinianus priest, Pinianus priest', as in Milan the people cried: 'Ambrose bishop'. Probably the inhabitants of Thagaste hoped that in the case of Pinianus' ordination, his property would pass to their Christian community. Forced by the people in the church, he was ready to agree without conviction. Maybe he was afraid of being crushed with his wife. Maybe he thought that, when he accepts to be a priest, later he would be ordained bishop. So, he promised to be ordained priest. But the people not thrust him. Probably they noticed his lack of conviction.

Saint Augustine was *demanded* to testify his agreement by signature. In Antiquity people liked writing. Pinianus was going to put his name on the sheet of papyrus. Somebody must have brought it quickly to the church. At that moment Melania, shocked by the perspective to remain without husband and property, pulled the sheet from bishop's hands out (and probably destroyed it). She might be a woman of courage. The people gathered in the church, astonished by her reaction, became silent. They have respected her protest. Then they stared to leave quietly the church. So, Pinianus has never been ordained priest. In that case, like in many others, especially the *world qualities* of the candidate were taken into consideration. It is not to be excluded that Pinianus could be a good Christian.

**3. Pressure on Saint Augustine to become a priest and a bishop.** There are documents which show the pressure of the community on Saint Augustine. He lived with a woman without being married and he had a son with her. The name of the woman is not known. The name of the son was Adeodatus, i.e. given by God. Augustine had a good social position as a teacher of rhetoric, but he was in an internal turmoil researching the truth. After his conversion, which he has described in details<sup>32</sup>, he was baptized in Milan by Saint Ambrose, together with his son (the 24<sup>th</sup> April 386), then returned from Italy to Africa. We read in his *Confessions*:

„Having left the country, we returned to Milan. Alipius also was pleased to be born again with me in Thee, being now clothed with the humility appropriate to Thy sacraments [...]. We took into our company the boy Adeodatus, born of me carnally, of my sin. You have made him well. He was barely fifteen years, yet in wit excellent grave and learned men [...]. That talent was

<sup>31</sup> Cf. Augustinus, *Epistula* 125, 4-6, CSEL 44, 6-7, NPNF Ser I 1, 456-457.

<sup>32</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* VIII 12.

a source of awe to me. And who was but Thou could be the worker of such marvels? Quickly You did remove his life from the earth”<sup>33</sup>.

After the conversion, he separated himself from the woman. His son, apparently very intelligent, died in a short time after the baptism. Augustine wanted to enter the monastic life and consecrate himself to prayer and study. One day, he came to Hippo looking for a place for the small community which he founded, and there „he was seized by the aged bishop Valerius and ordained priest against his will”<sup>34</sup>. It was in 391. It was the time of controversies with Donatists. The Church of Africa needed good pastors and preachers. Valerius, because of his Greek origin, was not able to preach in Latin properly<sup>35</sup>. Augustine made a commemoration of this event in one of his letters:

„On the other hand, that if in the office of bishop, or priest, or deacon, the orders of the Captain of our salvation be observed, there is no work in this life more difficult, toilsome, and hazardous, especially in our day, but none at the same time more blessed in the sight of God. But what the proper mode of discharging these duties is, I did not learn either in boyhood or in the earlier years of manhood; and at the time when I was beginning to learn it, I was constrained as a just correction for my sins to accept the second place at the helm, when as yet I knew not how to handle an oar”<sup>36</sup>.

Augustine accepted this charge with fear and tears. Having a good education in literature, on philosophy, on rhetoric and on the Holy Scripture, he was able to preach the Gospel and to refute theological errors. He was conscious of his intellectual capacities. But he was not ready to resign to the monastic life. In the day of his conversion, he was happy to have found the Truth and to have met Christ by faith. He desired to deepen his union with God by prayer and contemplation. Surely, he did not think about any ecclesiastical function.

Three years later (395), he was already known as a very good priest, respected by lay people and clergy. It was obvious that he was a zealous pastor. His bishop Valerius proposed him to be his bishop-coadjutor. Augustine agreed without enthusiasm<sup>37</sup>. He was ordained bishop in 395 (or 396), even if

<sup>33</sup> Ibidem IX 6, 14, CCL 29, 140-141, transl. J.G. Pilkington, NPNF Ser I 1, 133-134.

<sup>34</sup> Cf. *Saint Augustine of Hippo*, in: ODChCh, p. 128.

<sup>35</sup> Cf. P. Brown, *La vie de saint Augustin*, transl. J.H. Marrou, Paris 1967, p. 162 : „Agé, Grec d'origine, il parlait latin avec difficulté [...]. Sa communauté manquait cruellement d'un porte-parole”.

<sup>36</sup> Augustinus, *Epistula* 21, 1, CSEL 34, 49-50, transl. J.G. Cunningham, NPNF Ser I 1, 237; cf. Possidius, *Vita Augustini*, PL 32, 31-66, transl. H.T. Weskotten: *The Life of Saint Augustine*, Princeton 1919.

<sup>37</sup> Cf Augustinus, *Sermo* 355, 2, PL 38, 1569, transl. in : *Oeuvres complètes de saint Augustin*, dir. M. Raulx, vol. VIII, Paris 1869, p. 65: „J'ai cherché un endroit pour y établir un monastère où il me serait permis de vivre avec mes frères ; car j'avais renoncé alors à toutes les espérances du siècle ; je n'avais pas voulu de ce que j'y pouvais devenir, mais aussi n'avais je pas cherché ce que

such proceeding was not completely conforming to the tradition. We can imagine that Augustine was immediately accepted by the Christian community, but there was no formal (or true) election, as it was demanded by the Church. The Council of Nicaea took the following decision on this matter:

„It is by all means that a bishop should be appointed by all the bishops in the province; but should this be difficult, either on account of urgent necessity or because of distance, there at least should meet together, and the suffrages of the absent bishops also being given and communicated in writing, then the ordination should take place. But in every province the ratification of what is done be left to the Metropolitan”<sup>38</sup>.

After Valerius' death, Augustine became the bishop of Hippo (in 396 or 397). The Metropolitan and other bishops of the province have accepted him as a successor of Valerius without hesitation. Even the Donatists, who wanted one day to kill him, have never contested the legality of his bishop ordination. There is no doubt that Valerius has discovered the charisma of the converted master of rhetoric. He admired his erudition on theological matter. He desired that such a talented man serve the Church in that very difficult time. The choice was excellent: Augustine passed to the history as one of the most eminent personalities in Christianity, appreciated particularly in the Latin part of the Roman Empire.

**4. Pressure on John Chrysostom to become a priest and a bishop.** John called Chrysostom († 407), after his studies on rhetoric by Libanios decided to consecrate himself to the monastic life. He spent fourth years as a hermit among monks and two years in a deserted place as an anchorite. Then he returned to Antioch because of his health. The people wanted him to be a priest. He wrote about it in his *Treatise on the Priesthood*:

„Now while we were thus situated, he (his friend Basil) continually entreating, and I refusing my assent, we were both of us disturbed by a report suddenly reaching us that we were about to be advanced to the dignity of the episcopate. As soon as I heard this rumor, I was seized with alarm and perplexity; with alarm lest I should be made captive against my will, and perplexity, inquiring as often did whence any such idea concerning us could have entered the minds of these men; for looking to myself I found nothing worthy of such a honor. But the noble youth having come to me privately [...] for he would

---

je suis [...] sans choisir une première place à la table de mon Seigneur, j'y ai pris au contraire une place dernière et méprisée, et il lui a plu de me dire : 'Monte plus haut'. Je redoutais alors l'épiscopat au point de n'aller jamais où je savais qu'il manquait un évêque, car j'avais déjà quelque réputation parmi les serviteurs de Dieu”.

<sup>38</sup> *Concilium Nicaenum* (325) can. 4, Hefele I/1, 539-540, transl. R. Percival, NPNF Ser II 14, 11. Augustine's ordination was not conforming to the first part of the canon, but it was conforming to the second part: he was ordained by the Metropolitan himself.

readily follow me whichever course I might pursue, whether I attempted flight or submitted to be captured [...]. After a short time, when one who was to ordain us arrived, I kept myself concealed”<sup>39</sup>.

Finally he agreed. He was ordained deacon (386) and then priest (386). In a short time he became a famous preacher. For this reason emperor Arcadius has decided to appoint him as the Patriarch of Constantinople. The capital of the Empire needed a good pastor and a good preacher. The Greeks have always appreciated rhetorical capacities of the priests and bishops. Supposing that John would resist, the emperor ordered to capture him by force and bring to the capital. Then, he commanded to *elect* him *according* to the ecclesiastical norms. Theophilus, the bishop of Alexandria (398), was ordered to consecrate John „against his will”<sup>40</sup>. It is to be noticed that the tradition of bishop election was so strong that the emperor, in spite of his theocratic power, did not dare to name by his own authority a new bishop for the capital. He ordered to *elect* John, so that his ordination could be considered as conforming to ecclesiastic norms.

John Chrysostom belongs to most famous theologians, preachers and reformers of the Liturgy. He was three times forced: first time to become deacon and priest, second time to assume the charge of episcopacy in Constantinople and third time to leave his bishop see. He was banished to Pontus (404) because of his conflict with empress Eudoxia. He had also problems with some monks. D. Caner writes: „Chrysostom proved so harsh toward many ascetics that they actively supported his deposition from Episcopal office in 403. Soon after becoming bishop of Constantinople in 398 he came into conflict with Isaac, the leading monastic figure in the city at the time”<sup>41</sup>. All cases of forcing for priesthood and episcopacy, above reported, should be understood in the context of that epoch in which, generally, the personal liberty was not as respected as it is in our time.

## VI. BISHOP BY DESIGNATION

As far as we know from historical sources, in the early Church there was no unified system of bishop recruitment. In most of the cases, the candidate was elected by the Christian community, sometimes – as we presented above – a kind of forcing, moral or physical, was applied.

**1. Designation of Gregory of Nazianzus.** We know that in some situations it was admitted to appoint a bishop by designation. That was the intention of Gregory’s father who was the bishop of Nazianzus. He encouraged his son

<sup>39</sup> Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 6, SCh 272, 88-90, transl. W.R.W. Stephens, NPNF Ser I 9, 35.

<sup>40</sup> Cf. *John Chrysostom*, in: ODChCh, p. 342.

<sup>41</sup> D. Caner, *Wandering, begging monks, spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*, Berkeley 2002, p. 169.

to become a priest in the hope that he would help him in the pastoral work. Gregory agreed by respect to his father (361)<sup>42</sup>, but a little later, maybe impressed by his new dignity, he fled from Nazianzus<sup>43</sup>. After one year, he came back (362) and started to work with his father. He helped him indeed in his pastoral duties and in the administration of the diocese. Apparently he manifested a pastoral zeal. His friend Basil, the bishop of Caesarea, in accordance with his father, ordained him bishop and confided him the diocese of Sasima (372). That was a kind of designation or nomination. We have no information about his election. Probably the faithful of Sasima accepted the new bishop, because they knew his father and Basil of Caesarea.

In fact Gregory has never taken this bishopric; he preferred to stay in Nazianzus and help his father as his auxiliary bishop. After father's decease, he succeeded him, but for a short time. Then left his bishop ministry and went to a monastery in Seleucia. He wanted to live as a monk. He was already known as a famous theologian and a good preacher. It was the time of the Arian controversies. The community of Constantinople, exhausted by conflicts, invited him, knowing his qualities (379). He accepted this proposal and went to the imperial city. He has pronounced there his famous *Five Theological Orations* (27-31)<sup>44</sup>.

His activity brought considerable effects in the renewal of the faith. The Arians were not able to oppose his teaching. The Council of Constantinople (381) designed him as the bishop of the capital. It seems that the lay people of Constantinople did not participate in this election. Gregory, influenced by his friends, assumed this charge. But his election (or designation) was contested by the bishops of Egypt and Macedonia, who came later to Constantinople. They tried to prove that Gregory's appointing as bishop of the capital was not conforming to the canonical norms<sup>45</sup>.

The protestation of many bishops discouraged Gregory so much that he found himself obliged to retire (382)<sup>46</sup>. He went back to Nazianzus to take the bishopric of his late father and occupied it during two years. But he was not satisfied with this ministry. After having resigned to this function (384), he went to his private estate in Arianzos and consecrated the rest of his life

<sup>42</sup> Cf. *Gregory of Nazianzus*, in: ODChCh, p. 711.

<sup>43</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* II (apologetica), PG 35, 408-514, transl. Ch.G. Browne – J.E. Swallow: *In Defence of his Flight to Pontus*, NPNF Ser II 7, 204-227.

<sup>44</sup> Cf. idem, *Orationes* 27-31, PG 36, 11-172, ed. P. Gallay, Sch 250 (Discours théologiques), transl.: *Five theological orations*, NPNF Ser II 7, 284-328.

<sup>45</sup> Cf. J. Quasten, *Initiations aux Pères de l'Eglise*, transl. J. Laporte, vol. III, Paris 1962, p. 342 : „Le second concile oecuménique, que Théodose convoqua et ouvrit à Constantinople en mai 381, reconnut Grégoire comme évêque de la capitale. Mais les évêques de l'Egypte et de Macédoine ayant contesté sa nomination pour des raisons canoniques et parce qu'elle avait été faite avant leur arrivée, il fut si découragé qu'il renonça au second siège de la chrétienté au bout de quelques jours”.

<sup>46</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 42, PG 36, 457-492, transl.: *The last farewell*, NPNF Ser II 7, 385-395.



to studies and writing. He died there in 390. In his case, the designation (or nomination) brought no success. That was the time of trouble, conflicts and controversies. Historians agree that he was a good theologian; surely, he possessed the charisma for monastic life, but he was not gifted with capacities for administration of the Church. Probably he was not able to deal with political matters. Such capacities were needed in the imperial city.

**2. Designation of Eraclius.** We have some examples of designation to episcopacy in Africa. When Augustine was advanced in age and was conscious that his life was going to the end, he decided to design his successor (426). He describes such a way of the appointing of the bishop of Milevi:

„Bishop Augustine said: ‘We all are mortal, and the day which shall be the last of life on earth is to every man at all uncertain [...]. I know that Churches can be disturbed after the decease of their bishops by ambitious or contentious parties, and I feel it to be my duty to take measures to prevent this community from suffering, in connection with my decease, that which I have often observed and lamented elsewhere. As you are aware, my bellowed, that I recently visited the Church of Milevi [...]. I went accordingly, and the Lord was in mercy pleased so to help us that they harmoniously accepted as bishop the person designed by their former bishop in his lifetime [...]. I now intimate to all here my desire, which I believe to be also the will of God: I wish to have for my successor the presbyter Eraclius’. The people shouted: ‘God be thanks! Christ be praised! (This was repeated twenty times)’<sup>47</sup>.

As we said before, the bishop appointing by designation was not conforming to the Church canons, but it was admitted and tolerated by tradition. Augustine himself was chosen and designed to be the bishop of Hippo by his predecessor Valerius. He applied the same method to his successor. Indeed, after Augustine’s decease (430), Eraclius became the bishop of Hippo. Augustine wanted to avoid disturbance in the community after his death. First of all, he wanted to establish a catholic bishop in his city, not Arian one. The Church of Africa could have some autonomy in the way of bishop appointing<sup>48</sup>.

As we can suppose, the bishop appointing by designation was not without weak points. We can imagine that the bishop advanced in age, physically weak, could be exposed to the intrigues of his surrounding: priests and deacons, aristocratic families, and people from his own family. For this reason, the Church demanded that the candidate for the bishop ministry should be elected by the Christian community.

There is a lot of information about bishops, priests, deacons, about their ministry in the first centuries, and about the juridical regulations concerning

<sup>47</sup> Augustinus, *Epistula* 213, 1, CSEL 57, 373-374, transl. J.G. Cunningham, NPNF Ser I 1, 569.

<sup>48</sup> Cf. Y. Duval, *L’Afrique: Aurélius et Augustin*, in: *Histoire du christianisme*, dir. J.M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez, vol. II, Paris 1995, p. 801- 809.

their appointing. In most of the cases, decisions on this matter were proclaimed by local synods and ecumenical Councils<sup>49</sup>.

## VII. REGULATIONS ON BISHOP ELECTION BY LEO THE GREAT

The proceeding of bishop election was complicated; sometimes it was difficult to avoid trouble. Because of abuses which happened in Gaul, Pope Leo the Great published the regulations as follows:

„I beg and entreat and beseech you in God's name to remove all occasion for discord from your provinces. In peace and quietness should they be asked for who are to be priests. The consent of the clergy, the testimony of those held in honour, the approval of the orders and the laity should be required. He, who is to govern all, should be chosen by all. As we said before, each metropolitan should keep in his own hands the ordinations that occur in his own province, acting in concert with those who precede the rest in seniority of priesthood, a privilege restored to him through us. No man should claim for himself another's rights. Each should keep within his own limits and boundaries, and should understand that he cannot pass on to another a privilege that belongs to himself [...]. The ordination should be performed not at random but on the proper day [...]. Our forefathers judged then the day of the Lord's resurrection as alone worthy of the honour of being the occasion on which those who are to be made priest are given to God”<sup>50</sup>.

The word priest (*sacerdos*) signifies in this context, like in many others patristic writings, bishop (*episcopus*). The same term (*sacerdos*) was used for both, priest and bishop, to emphasize that the priest participates in the priesthood of his bishop<sup>51</sup>. And the bishop has his priesthood from Christ. The Pope emphasized the responsibility of the whole community of the bishop election: the candidate should have a good opinion among people, the consent of the clergy should be required and the ordination should be performed under control of the metropolitan, acting in community with the bishops of the province. The best day for the ordination is Sunday as the commemoration of the Resurrection of Christ, the true Shepherd and Priest.

As far as we know, in the Antiquity, the clergy had a significant influence on the bishop election. The role of the laity, great in the beginning, was diminish-

<sup>49</sup> Cf. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. I-III, Paris 1907-1910, transl.: *The seven Ecumenical Councils*, NPNF Ser II 14; *Les conciles oecuméniques*, dir. G. Alberigo, vol. I: *L'histoire*, vol. II: *Les décrets de Nicée I à Latran*, Paris 1994; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, dir. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001 (vol. I), 2002 (vol. II), 2003 (vol. III).

<sup>50</sup> Leo I Papa, *Epistula* 10 (ad episcopos Viennenses), 6, PL 54, 633-634, transl. Ch.L. Feltoe, NPNF Ser II 12, 11.

<sup>51</sup> Cf. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie*, p. 66.

ing with the passing of time<sup>52</sup>. Election as the way of bishop appointing had its weak points. There have been always many candidates; each of them had friends and enemies who – sometimes – made trouble in the community during the electoral campaign. Probably every candidate had some virtues and weaknesses. Not every candidate, ordained bishop according the Church regulations, was able to fulfil properly his pastoral ministry. It has been always difficult to satisfy all members of the local community. In many situations it was difficult to deal with civil authorities; in the time of the Roman Empire and after its fall. In spite of all problems, the Church has always made efforts to exercise her mission of evangelisation which is connected to the priest and bishop ministry.

\*\*\*

The hierarchy: deacon, presbyter, bishop exists since the apostolic and post-apostolic time. We can see it for example in the letters of saint Ignatius of Antioch. The bishop ministry has been always considered as very important in the Church. There were many ways to choose the candidates for the episcopacy. Normally, the candidates were chosen by the local community. In the beginning, those who were married were allowed to continue the marital life. Later the celibacy started to be connected to the priesthood. Generally, deacons and priests were allowed to be married, but the bishops were demanded to live in celibacy. The rules on this matter were fluent. There were different traditions in Church provinces. In the post-apostolic epoch, there was a tradition that a married man could be ordained deacon, priest and bishop. But any Church minister was allowed to marry. This tradition has been accepted by the Council of Nicaea (325).

Sometimes there were communities which wanted to have as bishop somebody who exercised a public function. That was the case of Synesius, of Ambrose, of Sydonius, and of some others. In many cases, the people more appreciated the administration capacity of the candidates for the episcopacy than their theological formation. Generally, the bishops were chosen among the men from high ranks of the society; it was important for the contacts with civil authorities, especially after the fall of the Roman Empire.

In the case of the death of a bishop, there were always many candidates to succeed him. Not all of them possessed qualities for the bishop ministry. It happened that the faithful proposed the bishop function to a man, who had no

---

<sup>52</sup> Cf. E. Griffé, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. II: *L'Eglise des Gaules au V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, p. 214-215 : „Les clercs, prêtres et diacres surtout, occupaient dans la communauté des fidèles une place à part. Il parut naturel qu'ils eussent un rôle prépondérant dans le choix de l'évêque. C'est à eux qu'appartenait l'*electio* proprement dite. Ils n'y procédaient pas, semble-t-il, par un vote, mais ils devaient s'entendre sur un nom. Au dehors des clercs [...] seuls les membres de la classe dirigeante portaient un intérêt spécial à l'élection épiscopale [...]. Sans doute, le peuple (*plebs*) devait être convoqué à la réunion où serait proclamé le nom de l'élu, mais ce serait le plus souvent, pour acclamer le candidat proposé”.

intention to exercise such ministry. We mentioned several persons who were forced to be ordained, for example Ambrose, John Chrysostom, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa.

Sometimes, an old bishop designed his successor, because he wanted to avoid disturbance after his death, especially if the local Church was divided in many fractions. In this way, Augustine became the bishop of Hippo. Such way of bishop appointing was tolerated by the Church, but not recommended. According to the regulations of the synods and of the Holy See, the candidate for the episcopacy should be elected by the community and approved by the bishops from the province. His ordination should be performed under authority of the metropolitan. As we know, each mode of bishop appointing had some strong and weak points. Generally, in the long history of the Church there have always been bishops, who failed to satisfy the expectations of the people, and there were bishops who fulfilled properly their ministry. The principal function of the bishop is to celebrate the Eucharist, to proclaim the Christian message and to organize the religious life in his diocese. The bishop – by remaining in the unity with other bishops and with the Pope – is a sign of the universality of the Church.

## WYBÓR BISKUPA W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

(Streszczenie)

W artykule podjęte zostało zagadnienie wyboru kandydata na biskupa. Kandydatów do posługi biskupiej szukano we wspólnocie chrześcijańskiej. Z kapłaństwem, a szczególnie z biskupstwem, wiąże się celibat. To zagadnienie poruszone zostało w pierwszej części artykułu. Zdarzało się, że na biskupa powoływano ludzi pełniących funkcje publiczne. W ten sposób wyświęcony został Synezjusz z Cyreny. Podobnie Ambroży został okrzyknięty biskupem, gdy jako rzymski konsul wszedł do kościoła w Mediolanie w czasie debaty nad wyborem pasterza dla tego miasta. Również Sydoniusz Apolinary, który był poprzednio prefektem Rzymu, gdy wrócił do Galii został wybrany na biskupa.

Wielokrotnie zdarzało się, że ten, kogo upatrzone na biskupa nie czuł się na siłach, by podjąć to odpowiedzialne stanowisko w Kościele i w społeczności; w takim przypadku stosowano perswazję (tak było w przypadku Sydoniusza oraz Ambrożego), a czasem nawet swego rodzaju przymus. Grzegorz z Nazjanzu przyjął godność biskupią, ponieważ nie potrafił sprzeciwić się presji swego ojca, który też był biskupem, Również św. Augustyn został kapłanem, a potem biskupem pod presją ówczesnego biskupa Hippony, a także wiernych świeckich.

Istniała tradycja, szczególnie w Afryce, że sędziwy biskup mógł wyznaczać swego następcę. Tak biskup Waleriusz wprowadził św. Augustyna na swoje miejsce, a potem Augustyn oświadczył publicznie wobec ludu, że jest jego życzeniem, by po jego śmierci stolicę w Hipponie objął Herakliusz, który wówczas był kapłanem. Podobnie, tuż przed śmiercią, św. Honorat wyznaczył Hilarego na biskupa Arles.

Każdy ze sposobów wybierania biskupa miał pozytywne i negatywne strony; żaden nie dawał gwarancji, że nowo mianowany biskup spełni oczekiwania wszystkich wierzących.

Ogólnie jednak liczba tych, którzy odpowiednio spełnili swe zadania jako biskupi była w okresie patrystycznym dość duża.

Do głównych zadań biskupa należało sprawowanie Eucharystii, nauczanie oraz organizowanie życia religijnego w diecezji, czasem należało angażować się w sprawy społeczne, a nawet polityczne. Biskup, przez to, że pozostawał w łączności z innymi biskupami oraz z Papieżem, był dla duchownych niższych stopni oraz dla wiernych świeckich znakiem jedności Kościoła oraz jego powszechności.





Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.  
(Rzym, PUST)

**KODEKS *BASILICANUS* A. 6 (*ALIAS* E)  
A RODZINA „Q” RĘKOPIŚMIENNEGO PRZEKAZU  
*VITA SANCTI PAULI PRIMI EREMITAE*  
ŚW. HIERONIMA**

Artykuł jest kontynuacją prowadzonych przeze mnie prac badawczych dotyczących tradycji rękopiśmiennej *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima<sup>1</sup> (napisanej w latach 375-377<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Por. R. Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* [praca doktorska z teologii i nauk patrystycznych], Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma 1987 [maszynopis]; tenże, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Roma 1987; B. Degórski, *Najstarszy tekst „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, VoxP 7 (1987) 61-72; tenże, *Odpowiedź Recenzentowi*, VoxP 7 (1987) 477-478; tenże, *La „conlatio codicum” della «Vita S. Pauli Primi Eremitae» (dall’inizio del primo capitolo sino alle parole: „[...] incitata sunt studia” dello stesso capitolo)*, DPa 1 (1988) 57-101; tenże, *Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, VoxP 8 (1988) 429-434; tenże, *Uno dei più tardivi manoscritti contenenti la „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, VoxP 8 (1988) 909-912; tenże, *La „conlatio codicum” della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di Girolamo, dall’inizio del II capitolo sino alle parole: „[...] pro Christi nomine gladio percuti” dello stesso capitolo*, VoxP 9 (1989) 839-866; tenże, *Conlatio codicum della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo (dalle parole: „Amathas vero et Macarius” del primo capitolo sino alla fine dello stesso capitolo)*, RTK 37 (1990) fasc. 4, 119-162; tenże, *La „conlatio codicum” della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo, dalle parole: „Verum hostis callidus” del II capitolo sino alle parole: „[...] duo memoriae causa exempla”*, VoxP 10 (1990) 251-271; tenże, *La famiglia „I” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo*, DPa 5 (1992) 5-25; tenże, *La famiglia „Q” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo*, DPa 5 (1992) 26-45; tenże, *La famiglia „S” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo*, DPa 6 (1993) 16-41; tenże, *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, Lublin 2000; tenże, *I manoscritti della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Lublin 2005; tenże, *I manoscritti della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, Lublin 2010; tenże, *Stan badań nad „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2010, 161-222; B. Degórski, *I manoscritti della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell’opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011.

<sup>2</sup> Co się tyczy daty napisania *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, por. B. Degórski, *Un nuovo indizio per la datazione della „Vita S. Pauli” di Girolamo?*, StPatr 33 (1997) 302-310.

W rzeczy bowiem samej, w naszych dotychczasowych poszukiwaniach badaliśmy tylko te manuskrypty, które zawierają cały tekst *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, nawet jeśli niekiedy ten czy ów rękopis dotarł do naszych czasów okaleczony, względnie bardzo poważnie zniszczony.

Badając jednak ostatnio kodeks *Basilicanus* A. 6 (*alias* E)<sup>3</sup>, stwierdziliśmy, że ten rękopis<sup>4</sup>, przechowywany w Bibliotece Watykańskiej (Archivio del Capitolo di San Pietro in Vaticano<sup>5</sup>), zawiera cały tekst *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima, mimo że nawet A. Poncelet umieszcza go pośród rękopisów przekazujących niekompletny jego tekst<sup>6</sup>, a J.F. Cherf<sup>7</sup> i W.A. Oldfather w ogóle o nim nie wspominają<sup>8</sup>. W niniejszym więc artykule postaramy się zaklasyfikować kodeks *Basilicanus* A. 6 (*alias* E) do jednej z ustalonych rodzin tradycji rękopiśmiennej *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima, do jednej z tych rodzin, które ustalił J.F. Cherf<sup>9</sup>, a które uzupełniliśmy poprzez nasze badania<sup>10</sup>.

Badając warianty Hieronimowego dzieła, obecne w kodeksie *Basilicanus* A. 6 (*alias* E), stwierdziliśmy, iż rękopis ten należy do grupy „Q” tradycji rękopiśmien-

<sup>3</sup> Por. A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*, Bruxellis 1909, 20-24.

<sup>4</sup> Odnosnie do tegoż kodeksu por. także Poncelet, *Catalogus codicum*, s. 20-24; W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, w: *Miscellanea Francesco Ehre, II: Per la storia di Roma e dei Papi*, ST 38, Roma 1924, 179; F. Dolbeau, *Notes sur deux collections hagiographiques conservées à la Bibliothèque Vaticane* [= *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge – temps modernes* 87], Rome –Paris 1975, 410 i 416; M. Buoncuore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, ST 318, Città del Vaticano 1986, 7; M. Buoncuore, *Bibliografia retrospettiva dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana*, ST 361, Città del Vaticano 1994, 104; M. Cortesi, *Teuzone e Bellizzone tra grammatica e agiografia*, w: *La biblioteca di Pomposa*, Padova 1994, 95; V. Saxer, *Une version romaine de la passion de S. Vincent? Deux notes sur BHL 8639*, w: *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre Alejandro Recio Vaganzones OFM.*, Città del Vaticano 1994, 538, 542-545 (passim), 550\*; A. Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto: la versione della „Vita Basilii” ad opera di Eufemio e le leggende dello schiavo di Proterio e della morte di Giuliano l'Apostata*, „*Filologia mediolatina*” 4 (1997) 93; G.N. Verrando, *Due leggendari ancora inediti conservati a Ravenna e a Fano*, „*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*” 53 (1999) 517; G.N. Verrando, *Frammenti e testi agiografici isolati in manoscritti italiani*, „*Hagiographica*” 6 (1999) 299 i 305; G.N. Verrando, *I due leggendari di Fiesole*, „*Aevum*” 74 (2000) 479; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1991-2000)*, ST 426, Città del Vaticano 2005, 279.

<sup>5</sup> Por. Poncelet, *Catalogus codicum*, s. 20-24.

<sup>6</sup> Por. tamże (indices).

<sup>7</sup> Por. J.F. Cherf, *The Latin manuscript tradition of the „Vita Sancti Pauli”*, w: *Studies in the text tradition of. St. Jerome's „Vita Patrum”*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943, 65-142.

<sup>8</sup> Por. *Studies in the Text Tradition of. St. Jerome's „Vita Patrum”*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943 (passim).

<sup>9</sup> Por. Cherf, *The Latin manuscript tradition*, s. 65-142.

<sup>10</sup> Por. szczególnie: R. [R. = B.] Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* [rozprawa doktorska z teologii i nauk patrystycznych], Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma 1987 [maszynopis]; tenże, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Roma 1987; tenże, *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, Lublin 2000.

nej *Vita S. Pauli Primi Eremitae*. Rodzinę tę tworzy osiemnaście rękopisów, do których musimy teraz dołączyć także następny, dziewiętnasty kodeks – *Basilicanus* A. 6. Pierwsze cztery z tych manuskryptów: *Vaticanus Latinus* 1201, *Vaticanus Latinus* 1194, *Vaticanus Latinus* 5772 oraz *Vaticanus Latinus* 6933 zaklasyfikował do tej grupy i opisał ją J.F. Cherf OSB.<sup>11</sup>, a pozostałe zaś manuskrypty tejże rodziny zostały do niej włączone i przebadane dzięki naszym poszukiwaniom<sup>12</sup>.

**1. Krótki opis kodeksu *Basilicanus* A. 6 (alias E).** Kodeks *Basilicanus* A. 6 (alias E), który znajduje się w Bibliotece Watykańskiej (Archivio del Capitolo di San Pietro in Vaticano), został napisany w XIV wieku i posiada następujące wymiary: 0<sup>m</sup>, 475 x 0<sup>m</sup>, 330. Zawiera 270 foliałów, a na każdym z nich są dwie kolumny tekstu. Każda kolumna liczy 38 linijek tekstu, a każda z linijek ma około 30 liter. Kodeks zawiera „Passiones” i „Vitae” różnych świętych, używane dla potrzeb oficjum brewiarzowego.

Tekst *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* (por. BHL 6596) św. Hieronima jest kompletny. W rzeczy bowiem samej, zaczyna się on na fol. 130 słowami: „Inter multos sepe dubitatum est [...]”, a kończy się na fol. 133 słowami: „[...] quam regum purpuram cum penis suis. Ipso adiuvante, qui cum deo patre, et filio, et cum spiritu sancto vivit et regnat deus per omnia saecula<sup>13</sup> saeculorum<sup>14</sup> amen”.

**2. Klasyfikacja kodeksu *Basilicanus* A. 6 (alias E).** Kodeks *Basilicanus* A. 6 (alias E) należy do rodziny „Q” przekazu rękopiśmiennego dzieła *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima, ponieważ posiada wszystkie, następujące warianty, które występują jedynie i wyłącznie w kodeksach rękopiśmiennych należących do tej grupy:

| Rozdział i linia <sup>15</sup> | Degórski | Warianty | Rękopisy, które się zgadzają                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|--------------------------------|----------|----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IV 4                           | quam     | quamue   | <i>Vaticanus Latinus</i> 1201; <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6933; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 48; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 621; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 51; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6 |

<sup>11</sup> Por. Cherf, *The Latin manuscript tradition*, s. 65-142.

<sup>12</sup> Co się tyczy naszych badań nad rękopisami należącymi do rodziny „Q”, por.: R. [R. = B.] Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* [maszynopis], s. 1392nn.; tenże, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, s. 32 i 50-52; B. Degórski, *La famiglia „Q” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae di san Girolamo*, DPa 5 (1992) 26-45; tenże, *Przekaz łacińskich rękopisów*, s. 185-238.

<sup>13</sup> Certo: scl’a.

<sup>14</sup> Certo: scl’oz/.

<sup>15</sup> Zważywszy, że ustalanie wariantów wymaga dokładnego określenia źródła, użyliśmy za tekst-bazę nasze wydanie krytyczne *Vita S. Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima, por. R. [R=B]) Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* [maszynopis].

|        |            |                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|--------|------------|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IV 10  | uxoris     | sororis         | <i>Vaticanus Latinus</i> 1201; <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6933; <i>Vallicellanus Tomus</i> VI; <i>Casanatensis Codex</i> 1898; <i>Vallicellanus Codex</i> C. 55; <i>Vaticanus Palatinus Latinus</i> 179; <i>Vaticanus Rossianus Latinus</i> 287; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 48; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 51; <i>Vaticanus Latinus</i> 1199; <i>Vaticanus Latinus</i> 1200; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 605; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 621; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 389; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                        |
| VII 19 | inquit     | inquit Antonius | <i>Vaticanus Latinus</i> 1201; <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6933; <i>Vallicellanus Tomus</i> VI; <i>Casanatensis Codex</i> 1898; <i>Vallicellanus Codex</i> C. 55; <i>Vaticanus Palatinus Latinus</i> 179; <i>Vaticanus Rossianus Latinus</i> 287; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 48; <i>Casanatensis Codex</i> 588; <i>Vaticanus Latinus</i> 1199; <i>Vaticanus Latinus</i> 1200; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 605; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 621; <i>Vaticanus Urbinas</i> 51; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 389; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6 |
| XVI 36 | replicauit | narravit        | <i>Vaticanus Latinus</i> 1201; <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6933; <i>Vallicellanus Tomus</i> VI; <i>Casanatensis Codex</i> 1898; <i>Vallicellanus Codex</i> C. 55; <i>Vaticanus Palatinus Latinus</i> 179; <i>Vaticanus Rossianus Latinus</i> 287; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 48; <i>Casanatensis Codex</i> 588; <i>Vaticanus Latinus</i> 1199; <i>Vaticanus Latinus</i> 1200; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 605; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 621; <i>Vaticanus Urbinas</i> 51; <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 389; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6 |

Rodzina „Q” dzieli się na dwie podgrupy, które stosunkowo łatwo można wyróżnić, a które składają się z następujących kodeksów: z jednej strony (pierwsza podgrupa) – *Vaticanus Latinus* 1194; *Vaticanus Latinus* 5772 oraz *Vaticanus Latinus* 6075, a z drugiej strony (druga podgrupa) – *Vaticanus Latinus* 1201; *Vaticanus Latinus* 6933; *Vaticanus Rossianus Latinus* 287; *Vaticanus Urbinas Latinus* 48; *Vallicellanus Tomus* VI; *Vaticanus Palatinus Latinus* 179; *Casanatensis Codex* 1898; *Vaticanus Barberinianus Latinus* 621; *Vaticanus Urbinas* 51; *Casanatensis Codex* 588; *Vaticanus Barberinianus Latinus* 605; *Vaticanus Urbinas Latinus* 389; *Vaticanus Latinus* 1199 oraz *Vaticanus Latinus* 1200.

Stwierdziliśmy, że *Basilicanus* A. 6 należy do pierwszej podgrupy rodziny „Q”, ponieważ dzieli z nią następujące warianty, które są charakterystyczne dla tej podgrupy:

| Rozdział i linia <sup>15</sup> | Degórski        | Warianty                      | Rękopisy, które się zgadzają                                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------|-----------------|-------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| VI 1                           | sibi offerretur | offerretur sibi <sup>16</sup> | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                    |
| VII 25                         | fuga            | fuge <sup>17</sup>            | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                    |
| X 5                            | sustinet        | suffert                       | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                    |
| XII 2                          | ut comitem      | comitem <sup>18</sup>         | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 605; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                        |
| XVI 20                         | deiecta         | disiecta                      | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                    |
| XVI 32                         | heres           | heros <sup>19</sup>           | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 605; <i>Vallicellanus Tomus</i> VI; <i>Vaticanus Palatinus Latinus</i> 179; <i>Basilicanus</i> A. 6 |
| XVII 12                        | indumentum      | indumentis <sup>20</sup>      | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194; <i>Vaticanus Latinus</i> 5772; <i>Vaticanus Latinus</i> 6075; <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                    |

Ponadto, co się tyczy podgrupy rodziny „Q”, stwierdziliśmy, iż rękopis *Basilicanus* A. 6 jest bliższy kodeksowi *Vaticanus Latinus* 1194 niżeli dwom pozostałym manuskryptom, to znaczy: *Vaticanus Latinus* 5772 oraz *Vaticanus Latinus* 6075. Oto niektóre dowody na to:

| Rozdział i linia | Degórski       | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194 | <i>Vaticanus Latinus</i> 5772 | <i>Vaticanus Latinus</i> 6075 | <i>Basilicanus</i> A. 6 |
|------------------|----------------|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| I 6              | quam natus est | quam natus esset              | quam natus est                | quam natus est                | quam natus esset        |
| III 10           | supinari       | supinari precepit             | supinari                      | supinari                      | resupinari precepit     |

<sup>16</sup> Ta sama lekcja znajduje się w kodeksie *Vaticanus Latinus* 13393. Nie daje się on zaklasyfikować do żadnej z rodzin, ponieważ jest bardzo zniszczony). Kodeks natomiast *Vaticanus Latinus* 6075 ma następującą lekcję: „offerretur sibi”.

<sup>17</sup> Ta sama lekcja występuje w rękopisie *Vaticanus Latinus* 600. Kodeks natomiast *Vaticanus Latinus* 6075 ma lekcję: „fugae”.

<sup>18</sup> Także kodeksy *Parisinus Latinus* 11748 oraz *Casanatensis Codex* 253 opuszczają „ut”.

<sup>19</sup> Tego rodzaju lekcja występuje w kodeksie *Vaticanus Latinus* 5087. Rękopis natomiast *Vaticanus Latinus* 6075 ma prawdopodobnie słowo „heros”, ale to słowo jest bardzo mało czytelne.

<sup>20</sup> Wariant ten występuje także w kodeksie *Vaticanus Latinus* 600 i w kodeksie *Vaticanus Latinus* 344.

|            |                                      |                                        |                                      |                                      |                                        |
|------------|--------------------------------------|----------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------------|
| III 19     | mordicus                             | mordacibus                             | mordicus <sup>21</sup>               | mordicus                             | mordacibus                             |
| V 11       | foras statim eadem                   | foras eum                              | foras eadem                          | foras eadem                          | foras eum                              |
| VII 19     | quam                                 | quenam                                 | quam                                 | quam                                 | quenam                                 |
| VIII 7     | proeliator                           | p[rae]dicator                          | preliator                            | praeliator                           | pr[a]edicator                          |
| VIII 12-13 | delusa errore                        | errore delusa                          | delusa errore                        | delusa errore                        | errore delusa                          |
| VIII 18    | faciem lacrimis                      | lacrimis faciem                        | faciem lacrimis                      | faciem lacrimis                      | lacrimis faciem                        |
| VIII 18    | quas                                 | quam                                   | quas                                 | quas                                 | quam                                   |
| IX 7       | intuetur                             | intuebatur                             | intuetur                             | intuetur                             | intuebatur                             |
| IX 17      | offensum pede                        | offensus pes                           | offensum pede                        | offensum pedem                       | offensus pes                           |
| IX 21      | unde cur uenerim                     | uel unde uel cur huc uenerim           | unde cur uenerim                     | unde et cur uenerim                  | uel unde huc uenerim                   |
| IX 25      | moriar ante postes tuos              | ante tuos postes moriar                | moriar ante postes tuos              | moriar ante postes tuos              | ante tuos postes moriar                |
| IX 33      | in commune                           | communiter                             | in co[m]muni                         | communi                              | communiter                             |
| X 8        | errore                               | herroribus                             | errore                               | errore                               | erroribus                              |
| XI 3       | oborta contentio                     | aborta est contentio                   | oborta contentio                     | oborta contentio                     | ab orta est contentio                  |
| XII 2-3    | acciperet precabatur                 | precabatur                             | acciperet precabatur                 | acciperet precabatur                 | precabatur                             |
| XII 7      | nisi molestum est                    | si tibi molestum non est               | nisi molestum est                    | nisi molestum est                    | si tibi molestum non est               |
| XII 9      | corpusculum                          | corpus                                 | corpusculum                          | corpusculum                          | corpus                                 |
| XII 14     | de Athanasio et pallio eius audierat | de pallio eius et de athanasio dixerat | de athanasio et pallio eius audierat | de Athanasio et pallio eius audierat | de pallio eius et de athanasio dixerat |
| XVI 4      | non habebat                          | non haberet                            | non habebat                          | non habebat                          | non haberet                            |
| XVI 12     | mentem referens                      | mentem ferens                          | mentem referens                      | mentem referens                      | mentem ferens                          |
| XVI 16     | quo modo                             | modo quo                               | quo modo                             | quomodo                              | modo quo                               |
| XVI 19-20  | postulaturi cum motu                 | postulantes motu                       | postulari co[m]motu                  | postulaturi cum motu                 | postulantes motu                       |
| XVI 29     | onere                                | oneris                                 | onere                                | onere                                | honeris                                |
| XVI 32     | heres                                | heros                                  | heres                                | heres                                | heros                                  |

<sup>21</sup> Nad słowem „mordicus” napisano „mordicitus”.



|         |          |            |             |             |            |
|---------|----------|------------|-------------|-------------|------------|
| XVII 18 | uestibus | indumentis | uestimentis | uestimentis | indumentis |
| XVIII 4 | purpuras | purpuram   | purpuras    | purpuras    | purpuram   |

Jeśli nawet kodeks *Basilicanus* A. 6 jest bardziej złączony z manuskrypcem *Vaticanus Latinus* 1194, a niżeli z dwoma pozostałymi kodeksami tej podgrupy rodziny „Q”, to znaczy z *Vaticanus Latinus* 5772 oraz z *Vaticanus Latinus* 6075, to jednak kodeks *Basilicanus* A. 6 nie może bezpośrednio pochodzić od kodeksu *Vaticanus Latinus* 1194, gdyż nie zawsze się z nim zgadza, mając własne lekcje. Oto niektóre tego dowody:

| Rozdział i linia | Degórski                         | <i>Vaticanus Latinus</i> 1194    | <i>Basilicanus</i> A. 6                                                                                                                                           |
|------------------|----------------------------------|----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| V 4              | tantumdem                        | tantumdem                        | tantumdem subsistens                                                                                                                                              |
| V 6              | spelunca                         | spelunca                         | erat spelunca                                                                                                                                                     |
| V 16             | Cleopatrae iunctus               | Cleopatrae iunctus               | deo patre uinctus                                                                                                                                                 |
| VII 2            | centesimo tertio decimo          | centesimo tertio decimo          | centesimo                                                                                                                                                         |
| VII 23           | manus protensione                | manus propositione               | manus protectione                                                                                                                                                 |
| VII 25           | mirantis euanuit                 | mirantis euanuit                 | mirantis apparuit euanuit                                                                                                                                         |
| VIII 6           | caprarum pedes                   | caprarum pedes                   | caprarum pedem                                                                                                                                                    |
| VIII 8           | memoratum animal                 | memoratum animal                 | animal memoratum                                                                                                                                                  |
| VIII 17          | sonus eius                       | sonus eius                       | sonus eorum                                                                                                                                                       |
| VIII 25          | Christum loquuntur               | christum loquuntur               | christum locuuntur, et tu portenta pro deo ueneraris                                                                                                              |
| IX 9-10          | abiisset, accedens, coepit       | abisset accedens cepit           | abisset accepit accedens, cepit                                                                                                                                   |
| IX 24            | ut aperiatur                     | ut aperiatur                     | ut aperiatur michi                                                                                                                                                |
| XI 8             | prono in fonte                   | prono in fonte                   | in fonte                                                                                                                                                          |
| XIII 4           | pater? respondit                 | pater? R[espondit]               | pater                                                                                                                                                             |
| XV 4             | erecta ceruice                   | erecta ceruice                   | et erecta ceruice                                                                                                                                                 |
| XVI 22-23        | benedictionem eos a se deprecari | benedictionem eos a se deprecari | benedictionem eos a se deprecaret                                                                                                                                 |
| XVIII 5          | regnis suis.                     | penis suis.                      | penis suis. Ipso adiuuante, qui cum deo patre, et filio, et cum spiritu sancto uiuit et egnat deus per omnia saecula <sup>22</sup> saeculorum <sup>23</sup> amen. |

<sup>22</sup>Dokładnie: scl'a.

<sup>23</sup>Dokładnie: scl'o2/.

Oczywiście, jeśli idzie o powyższe warianty, najlepszym dowodem na to, iż kodeks *Basilicanus* A. 6 nie może pochodzić bezpośrednio od rękopisu *Vaticanus Latinus* 1194, są następujące dodatki względnie warianty, które są obecne w kodeksie *Basilicanus* A. 6, a nie występują w *Vaticanus Latinus* 1194: 1) „tantundem subsistens”; 2) „christum locuuntur, et tu portenta pro deo ueneraris”; 3) „Ipso adiuuante, qui cum deo patre, et filio, et cum spiritu sancto uiuit et regnat deus per omnia saecula saeculorum amen”.

**3. Wnioski końcowe.** Rękopis *Basilicanus* A. 6 (*alias* E), który znajduje się w Bibliotece Watykańskiej (Archivio del Capitolo di San Pietro in Vaticano), zwiera cały tekst dzieła *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima, aczkolwiek A. Poncelet, jak zauważyliśmy, umieścił go pośród manuskryptów zawierających niepełny tekst Hieronimowego dzieła, a J.F. herf i W.A. Oldfather w ogóle go nie znają. Kodeks *Basilicanus* A. 6 (*alias* E) należy do rodziny „Q” tradycji rękopiśmiennej *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, którą ustalił i omówił J.F. Cherf, ponieważ posiada wszystkie warianty charakterystyczne dla kodeksów występujących jedynie w rękopisach należących do tejże grupy. Dokładniej mówiąc, rękopis ten należy do pierwszej podgrupy rodziny „Q”, gdyż posiada wszystkie charakterystyczne warianty tej podgrupy.

Co się tyczy manuskryptów, które składają się na tę podgrupę rodziny „Q”, to należy powiedzieć, iż kodeks *Basilicanus* A. 6 jest ściślej połączony z kodeksem *Vaticanus Latinus* 1194, niż z dwoma pozostałymi rękopisami tej podgrupy, to znaczy: z *Vaticanus Latinus* 5772 oraz z *Vaticanus Latinus* 6075. Niemniej jednak kodeks *Basilicanus* A. 6 nie może bezpośrednio pochodzić od kodeksu *Vaticanus Latinus* 1194, gdyż nie zawsze się z nim zgadza, względnie posiada znaczące dodatki, których nie ma w kodeksie *Vaticanus Latinus* 1194.

#### THE *BASILICANUS* A. 6 (*ALIAS* E) CODE AND THE „Q” FAMILY OF THE MANUSCRIPT TRADITION OF THE *VITA SANCTI PAULI PRIMI EREMITAE* OF ST. JEROME

(Summary)

The essay aims at continuing and completing our previous research concerning the manuscript tradition of the *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* of St. Jerome. The *Basilicanus* A.6 (*alias* E) manuscript, kept in the Vatican Apostolic Library (Archives of the Chapter of St. Peter's in the Vatican), contains the whole text of the *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* of St. Jerome – though A. Poncelet places it among the unfinished manuscripts of the works of St. Jerome, while neither J.F. Cherf nor W.A. Oldfather make mention of it.

The *Basilicanus* A. 6 (*alias* E) manuscript belongs to the „Q” family of the manuscript tradition of the *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, established by J.F. Cherf, insofar as it possesses all the variations which are shared solely by the manuscripts codes belonging to this group. On a more technical level, this manuscript belongs to the first subgroup of the „Q” family, since it shares with it all the specific variations.

As far as the manuscripts constituting the subgroup of the „Q” family are concerned, the *Basilicanus* A. 6 is more closely linked to the *Vaticanus Latinus* 1194 code rather than with the two remaining codes of the subgroup, namely the *Vaticanus Latinus* 5772 and the *Vaticanus Latinus* 6075. Nevertheless, the *Basilicanus* A. 6 cannot directly derive from the *Vaticanus Latinus* 1194, because it does not always coincide with it, and because it presents some meaningful additions, which are not found in the *Vaticanus Latinus* 1194.



Dariusz KASPRZAK OFMCap  
(Kraków, UPJPII)

## KWESTIA BOGACTWA I UBÓSTWA W KOŚCIELE IMPERIALNYM NA ZACHODZIE W IV I V WIEKU Próba syntezy zagadnienia

Dla chrześcijan I-II wieku kwestia bogactwa i ubóstwa związana była z ewangelicznymi ideałami wspólnoty: dobrowolnym wyrzeczeniem się dóbr tego świata (Łk 12, 33; Mt 19, 21. 27), wspólnotą dóbr materialnych (Dz 4, 32-5, 11) oraz wspólnotą uczuć wyrażaną przez relacje braterskie (Dz 4, 32; Rz 5, 12-21; 2Kor 1, 7; Hbr 10, 33; 1P 4, 13). Ów potrójny ideał życia wspólnotowego najdoskonalej był zrealizowany w życiu Jezusa Chrystusa (Dz 3, 14; Flp 2, 6-11; Kol 1, 15)<sup>1</sup>. Późniejsza, chrześcijańska próba dostosowywania się do wymienionych wzorów związanych z właściwym sposobem nabywania – posiadania oraz używania dóbr materialnych była niewątpliwie łatwiejsza w małych grupach chrześcijańskich, istniejących do III wieku<sup>2</sup>, niż w masowym Kościele imperialnym IV czy V wieku. W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa wypracowano dwie zasadnicze opinie na temat dóbr materialnych: praktyczno-pozytywną (podkreślającą pochodzenie dóbr materialnych od Boga, dlatego postulującą właściwe/dobre ich używanie) lub ascetyczno-negatywną (podkreślającą niebezpieczeństwo bogactw dla życia duchowego, stąd postulującą ich wyrzeczenie się przez wybór życia uboższego na wzór życia Jezusa Chrystusa)<sup>3</sup>.

Od momentu uzyskania osobowości prawnej w Cesarstwie Rzymskim w 312 r. Kościół chrześcijański, szczególnie w części zachodniej *Imperium*

<sup>1</sup> Por. J. Leclercq, «Il s'est fait pauvre». *Le Christ modèle de pauvreté volontaire d'après les Pères*, VS 117 (1967) 501-518.

<sup>2</sup> Por. V. Grossi, *La chiesa preconstantiniana di fronte a la povertà*, w: *L'annuncio del Regno ai poveri. Atti della XV Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato attività ecumeniche* (La Mendola – Trento, 30 luglio - 7 agosto 1977), Torino 1978, 69-101.

<sup>3</sup> Por. T. Mauro – P. Alieto, *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica. Clemente d'Alessandria, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano, Agostino d'Ippona, Cromazio d'Aquileia*, Torino 1985; E. Dal Covolo, *Ricchezza e povertà nei primi tre secoli della Chiesa*, w: *Humanitas classica e sapientia cristiana*, ed. S. Felici, Roma 1992, 259-274; A. Rodziński, *Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 85-90; A.G. Hamman, *Partage avec le pauvre*, Les Pères dans la foi 72, Paris 1998; D. Kasprzak, *Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Bogactwo i bieda. Próba refleksji humanistycznej*, red. R. Borkowski, Kraków 2004, 25-32.

*Romanum*, stawał w kolejnych wiekach przed szeregiem nowych zjawisk społecznych (m.in.: załamanie się osadnictwa rzymskiego, zmniejszanie się liczby ludności na większości jego terenów, proces porzucania ziemi uprawnej, zjawisko patronatu, powstawanie majątków kościelnych, skrócenie średniej długości życia, znaczne niedożywienie i ogólne pogorszenie się warunków życia ludności)<sup>4</sup>. Jednak dla Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich IV i V wieku, podobnie jak we wcześniejszym okresie, podstawowym kościelnym odniesieniem do zagadnień bogactwa i ubóstwa pozostawała perspektywa chrześcijańskiej soteriologii. W okresie patrystycznym (I-VII wiek) nie można jeszcze mówić o określonych kościelnych doktrynach socjalno-ekonomicznych czy politycznych na podstawie opinii poszczególnych pisarzy wczesnochrześcijańskich<sup>5</sup>.

Niemniej nauczanie niektórych teologów IV i V wieku wywarło znaczący wpływ na kształtowanie się późniejszych doktryn społecznych w Kościele katolickim. W niniejszym artykule pragnę ukazać podejście do zagadnienia bogactwa i ubóstwa w ujęciu reprezentatywnych teologów chrześcijańskich w Kościele Zachodnim w IV i V wieku, zarówno tych ortodoksyjnych (wy-

---

<sup>4</sup> Por. J. Śrutwa, *Majątek kościelny i jego funkcja społeczna w Afryce Łacińskiej II-V wieku*, RTK 28 (1981) z. 4, 5-28; G. Ryś, *Majątek kościelny w starożytnym prawodawstwie synodalnym*, w: *Charisteria Tito Górski oblata. Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu.*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 219-227; M. McCormick, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej 300-900*, tłum. A. Bugaj – Z. Dalewski – J. Lang – I. Skrzypczak, Warszawa 2007, 38-50.

<sup>5</sup> Por. M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991, 25. Bibliografia tematyczna związana z kwestią własności, bogactwa i ubóstwa w okresie patrystycznym jest bardzo obszerna. Z najważniejszych prac na ten temat należy wymienić: L. Lallemand, *Histoire de la charité*, vol. 1-4, Paris 1902-1912; E. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht: Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt*, Heidelberg 1956, 1-75; *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, ed. Q.J. France – A. Hamman, Paris 1962; M. Hengel, *Property and riches in the early Church: aspects of a social history of early Christianity*, London 1974; J. de Santa Ana, *Good news to the poor: the challenge of the poor in the history of the Church*, Maryknoll (NY) 1979; C. Lindberg, *Through a glass darkly: a history of the Church's vision of the poor and poverty*, „The Ecumenical Review” 33 (1981) 37-52; AA. VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del „giovane ricco”*, Studia Patristica Mediolanensia 14, Milano 1986; J.A.T. McGuckin, *The vine and the Elm Tree: the patristic interpretation of Jesus' teaching on wealth*, w: *The Church and wealth*, ed. W.J. Sheils – D. Wood, Studies in Church History 24, Oxford 1987, 1-14; T.D. Hanks, *Poor, poverty*, w: *Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, 403-424; M.J. De Vinne, *The advocacy of empty bellies: episcopal representation of the poor in the late Empire*, Stanford 1995; D. Janes, *God and gold in late Antiquity*, Cambridge 1998; P. Brown, *Poverty and leadership in the later Roman Empire*, Hanover (NH) 2002; D. Caner, *Wandering begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, The Transformation of the Classical Heritage 33, Berkeley 2002; *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du 11<sup>e</sup> colloque de La Rochelle* (2-4 septembre 2005), ed. P.G. Delage, La Rochelle (France) 2006; *Wealth and poverty in early Church and society. Holy Cross studies in patristic theology and history*, ed. S.R. Holman, Grand Rapids 2008.



brałem dwóch Doktorów Kościoła Zachodniego: św. Ambrożego – biskupa Mediolanu i św. Augustyna – biskupa Hippony) oraz przedstawicieli ortodoksyjnego monastycyzmu, jak i heterodoksyjnego ascetycznego ruchu pelagian.

## I. UZNANIE PRAWA WŁASNOŚCI DÓBR MATERIALNYCH

W III wieku chrześcijaństwo wypracowało już trzy zróżnicowane opinie na temat prawa własności i prawa do użytkowania dóbr materialnych: optymistyczną, pesymistyczną i realistyczną. Myśl optymistyczna uważała bogactwo za narzędzie do uświęcenia i za dowód opieki Bożej w zamian za pobożne życie. W ujęciu pesymistycznym bogactwo było uznawane za grzech, a posiadanie bogactw skazywałoby na potępienie. Pogląd realistyczny i tym samym umiarkowany, najbardziej rozpowszechniony w IV wieku, uznawał dobra materialne za chciane przez Boga i jako takie dane człowiekowi, za czynnik godziwy i konieczny do życia doczesnego<sup>6</sup>. Zróżnicowanie tych poglądów wynikało z wpływu na myśl pisarzy chrześcijańskich zarówno ze strony Starego Testamentu i szerzej rozumianego judaizmu, jak i myśli pogańskiej greckiej i rzymskiej; w nauce Chrystusa byłyby jedynie podstawy moralne prawa własności. Prawo własności przynależy do porządku naturalnego, a nie prawa objawionego, jednak nie stoi z nim w sprzeczności, bo źródłem obu tych praw jest ten sam Bóg<sup>7</sup>.

Jednym z pierwszych teoretyków prawa własności w Kościele doby cesarstwa na Zachodzie był biskup Mediolanu – św. Ambroży (339-397)<sup>8</sup>. W swoim traktacie *Historia Nabota* uczy, że źródłem wszelkiego dobra jest Bóg, stąd dobra same w sobie są – dobre, gdyż są dziełem Boga i posiadają takie zastosowanie, jakie im nadał Bóg, czyli są przeznaczone dla wszystkich ludzi<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. H. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności*, „Studia Warmińskie” 1 (1964) 262. Omawiając postawę realistyczną w stosunku do dóbr materialnych H. Gulbinowicz stwierdza (tamże, s. 262), że „Postawa realistyczna, po bliższej analizie wskazuje na przedłużenie myśli i nauk zawartych w Torze i u Proroków ST, którzy brali w obronę biednych i nie uważali dóbr materialnych za zło *in se*. Dlatego też nie nakazywali od nich uciekać, ani tym bardziej nimi gardzić. Sądzili, że posiadanie ich, nie stanowi samo przez się dostatecznej przyczyny wiecznego potępienia. Przedstawiciele poglądu realistycznego żądali od tych, którzy posiadali dobra materialne, by czynili z nich dobry użytek, tzn. stosowali w praktyce codziennego życia nakazy miłości bliźniego podane przez Chrystusa (Mt 5, 7; 10, 42; Łk 6, 36)”; zob. M. Żywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie*, ŻM 3 (1956) 39-47.

<sup>7</sup> Por. P. Christophe, *L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique*, Paris 1964, 19-20.

<sup>8</sup> Szerzej na temat idei życia społecznego według Ambrożego z Mediolanu por. V.R. Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose. A study on „De Nabuthae”*, SEA 17, Roma 1982 (odnośnie własności prywatnej u Ambrożego zob. szczególnie rozdz. III, s. 105-182).

<sup>9</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 1, 2, ed. F. Gori, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (= SAEMO), vol. 6, Milano – Roma 1985, 130-132, tłum. R. Pankiewicz: *Historia Nabota*, PSP 35, Warszawa 1986, 26-27: „Świat został stworzony ku pożytkowi wszystkich, dla bogatych

Dlatego dobra materialne, jak np. ziemia, są dobrami przyrodzonymi człowieka<sup>10</sup>. Dobra, jakimi dysponuje człowiek są podzielone według Ambrożego na: dobra duszy, dobra ciała i dobra zewnętrzne<sup>11</sup>. Dobra duszy i ciała każdy człowiek otrzymał na swe wyłączne posiadanie. Natomiast dobra zewnętrzne są konieczne w tym życiu doczesnym, a istnieją po to, aby człowiek zarządzał nimi rozsądnie, i aby dopomóc człowiekowi w osiągnięciu królestwa niebieskiego<sup>12</sup>. Służą temu celowi, kiedy ich właściciel, oprócz zaspokojenia własnych potrzeb, wspiera nimi również potrzebujących. Inaczej są bezużyteczne i jako takie marnowane<sup>13</sup>. Kiedy natomiast posiadane bogactwa wzbudzają jedynie żądzę zachłanności posiadania kolejnych dóbr materialnych, które są przeznaczane wyłącznie na spełnianie namiętności chciwca, wtedy stają się źródłem grzechu, gdyż oddalają takiego człowieka od wypełniania woli Boga<sup>14</sup>. Ambroży nie odrzucał prawa do własności prywatnej, wręcz przeciwnie stwierdzał, że kto nie przestrzega takiego prawa – łamie tym samym nie tylko prawo natury, lecz prawo Boże<sup>15</sup>. Jednak z drugiej strony bogaty, który nie pomaga biednym czy potrzebującym – kierując się w życiu tylko swoją korzyścią, będzie przez Boga odrzucony<sup>16</sup>.

---

jak i dla biednych. Na jakiej podstawie tylko sobie przypisujecie prawo do posiadania ziemi? Matka – natura nie zna ludzi bogatych, i biednymi wszystkich wydaje na świat. [...] Nie zna wielkości majątków naszych zamykając w grobie ta, która żyjącym pobożnie niczego nie zabiera, bogatym w jednej chwili wszystko odbierze. A zatem, jeśli nie zna natura różnic, gdy na świat przychodzimy, nie zna także, gdy zeń odchodzimy”.

<sup>10</sup> Por. tamże, SAEMO 6, 130, PSP 35, 26: „Jakim prawem usuwacie z przyrodzonej własności współwłaściciela i przywłaszczacie sobie jego ziemię”.

<sup>11</sup> Por. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, s. 264-265.

<sup>12</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 7, 37, SAEMO 6, 158, PSP 35, 38: „Czemuż to burzysz spichrz? Pochwalam ciebie, gdy więcej niż inni dbasz o swoje zboże i kiedy je szczególnie ogradasz, by zabezpieczyć się przed złodziejami. Ukryj zboże w sercu ludzi ubogich, gdzie nie dostanie go żaden robak, a długie przechowywanie nie zmarnuje”.

<sup>13</sup> Por. tamże 12, 52, SAEMO 6, 172, PSP 35, 44: „Podobnie nienaruszane bogactwo nie przynosi pożytku, a beczynność czyni je nieprzydatnym dla tego, do kogo należy”.

<sup>14</sup> Por. tamże 2, 5, SAEMO 6, 134-136, PSP 35, 28: „Jednego nazwiemy ubogim z uwagi na jego majątek, drugiego ubogim z powodu jego żądz. Bogaty duchem nie zna namiętności, bogaty majątkiem nie zdoła nasycić chciwości. Przeto człowiek majątny, który za bogactwem wciąż goni, przyznaje się do swego ubóstwa”; tamże 6, 28, SAEMO 6, 152, PSP 35, 35: „Kimże jest człowiek bogaty, jeśli nie jakąś nienasyconą otchłanią dla bogactw, niezaspokojonym pragnieniem czy też głodem złota. Im więcej pochłonie, tym bardziej rozpala się jego zachłanność”.

<sup>15</sup> Por. tamże 3, 11, SAEMO 6, 138, PSP 35, 29: „Głęboko wierzycie, że jeśli tylko cokolwiek na świecie do innych należy, przynosi to wam szkodę. Czemuż to cieszą was gwałty zadane naturze? Świat został stworzony ku pożytkowi wszystkich ludzi, lecz mała grupa bogaczy pragnie go sobie przywłaszczyć”; zob. tamże 5, 21 i 25; tenże, *De officiis ministrorum* I 16, 62-63.

<sup>16</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 6, 27, SAEMO 6, 150, PSP 35, 34-35: „Zasnęli snem swoim i nikt spośród nich nie znalazł żadnych bogactw w swych rękach. To znaczy nie znaleźli dobrych uczynków ci bogacze, którzy biednemu nic nie dali. Nikomu nie pomogli w potrzebie, żadnego uczynku dobrego nie zdołali odnaleźć ci, którzy kierowali się tylko swoją korzyścią”.

Również Augustyn z Hippony (354-430)<sup>17</sup> wyprowadzał prawo własności dóbr materialnych ze stanowionego prawa ludzkiego, a nie z objawionego prawa Bożego, gdyż Bóg stworzył ludzi do relacji miłości oraz równych sobie praw co do godności, bez jakichkolwiek podziałów, także tych materialnych<sup>18</sup>; uznawał jednak własność prywatną, a potępiał poglądy tych, którzy ją odrzucają: manichejczyków<sup>19</sup> oraz tzw. apostołów<sup>20</sup>. Biskup Hippony odrzucał także rygorystyczną pelagiańską interpretację rady ewangelicznej o dobrowolnym ubóstwie (Mt 19, 21), którą to zachętę pelagianie traktowali jako ewangeliczny nakaz<sup>21</sup>. Dla Augustyna posiadanie dóbr materialnych nie było zatem czymś złym lub grzesznym, natomiast charakter człowieka okazywał się w sposobie używania dóbr materialnych: pokorny bogaty ufający Bogu jest lepszy niż pyszny ubogi<sup>22</sup>.

## II. PRZEZNACZENIE DÓBR MATERIALNYCH

**1. Uniwersalne przeznaczenie dóbr.** Ambroży z Mediolanu najpełniej z Ojców Zachodnich wypowiedział się na temat powszechnego przeznaczenia dóbr materialnych. Podobnie, jak inni teolodzy okresu patrystycznego, także i Doktor z Mediolanu mówiąc o prawie powszechnego przeznaczenia dóbr, wyprowadzał je z biblijnej zasady głoszącej, że źródłem wszelkiego dobra jest Bóg<sup>23</sup>. Zasadę tę wspierał Ambroży ideami sprawiedliwości (*iustitia*) i braterstwa (*fraternitas*), które praktycznie sprowadzał do zasady solidarności i miłości wzajemnej wszystkich ludzi<sup>24</sup>. Nawiązywał przy tym do idei stoickiej, według

---

<sup>17</sup> Szerzej na temat społeczno-ekonomicznych poglądów św. Augustyna z Hippony por. H.A. Deane, *The political and social ideas of St. Augustine*, New York 1963; W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl świętego Augustyna*, Warszawa 1965; A. Eckmann, *Troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 161-182; D. Burt, *Friendship and society. An introduction to Augustine's practical philosophy*, Michigan 1999; R.W. Dyson, *The pilgrim city: social and political ideas in the writings of St. Augustine of Hippo*, Woodbridge 2001; S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.

<sup>18</sup> Por. Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus* 6, 23, ed. A. Vita – E. Gandolfo – V. Tarulli, w: *Nuova Biblioteca Agostiniana* (= NBA), vol. 24/1, Milano – Roma 1985<sup>2</sup>, 148, tłum. W. Szoldrski: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15, Warszawa 1977, 110-111.

<sup>19</sup> Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 34-35, NBA 13/1, Milano – Roma 1997, 62 i 64.

<sup>20</sup> Por. tenże, *De haeresibus* 40, NBA 12/1, ed. M. Falcioni, Milano – Roma 2003, 92.

<sup>21</sup> Augustinus, *Epistolae* 157, 23, NBA 22, ed. L. Carrozzi, Milano – Roma 1996<sup>2</sup>, 614, tłum. P. Nehring, ŻM 27, Kraków 2002, 479-483 (przekład częściowy); zob. też pelagiański traktat anonimowego autora pt. *De divitiis*, PLS 1, 1380-1418.

<sup>22</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 36, 5-7, NBA 29, 642; tenże, *Ennaratio in Ps.* 132, 4, ed. V. Tarulli, NBA 28/1, 310-312, tłum. J. Sulowski, PSP 42/1, Warszawa 1986, 105-106.

<sup>23</sup> Por. J. Bryja, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, Częstochowa 2002, 55-95.

<sup>24</sup> Por. Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose*, s. 225-235; R. Pankiewicz, *Wstęp*, PSP 35, 11-16.

której czymś godnym człowieka jest życie zgodne z naturą, co w konsekwencji prowadziło do tezy, że wszyscy ludzie są sobie równi. Kiedy jednak stoicy zalecali wzajemną pomoc i wspólnotę ze względu na głoszoną przez siebie ideę panteizmu, to Ambroży wskazywał na te same normy postępowania, wychodząc z zasady miłości ewangelicznej i z rozumnej natury człowieka<sup>25</sup>. Co więcej, kiedy sama natura przeznacza swe płody dla wszystkich ludzi, to właśnie z prawa natury wynika, że ziemia jest dla wszystkich ludzi dobrem powszechnym<sup>26</sup>.

Stosując wspomniany wcześniej podział dóbr ludzkich na dobra duszy, ciała i dobra zewnętrzne, Ambroży stwierdzał, że dzięki dobrom materialnym jak jedzenie, szaty i pieniądze człowiek nie odczuwa braków materialnych w życiu doczesnym<sup>27</sup>. Dobra zewnętrzne/materialne mają służyć człowiekowi, co wynika z ich celowości jako rzeczy stworzonych<sup>28</sup>. Dobra materialne umożliwiają zatem człowiekowi życie codzienne, dlatego człowiek powinien z nich korzystać w sposób umiarkowany, unikając jednocześnie zbytku i zgubnych rozkoszy, gdyż w samych bogactwach (moralnie obojętnych) tkwi jednak możliwość grzechu<sup>29</sup>.

**2. Umiarkowane i godziwe korzystanie z dóbr materialnych.** Od traktatu Klemensa Aleksandryjskiego *Który człowiek bogaty może być zbawiony* istniała w chrześcijaństwie nieprzerwana tradycja umiarkowanego i godziwego korzystania z bogactwa. Myśl tę najkrócej można scharakteryzować następująco: z chrześcijańskiego punktu widzenia jest godziwym gromadzenie i korzystanie z dóbr materialnych, a ich godziwe używanie w życiu doczesnym nie wyklucza bogatego chrześcijanina z udziału w życiu wiecznym<sup>30</sup>.

Ambroży uznając prawo do własności prywatnej, podkreślał, że z prawa natury dobra materialne są przeznaczone dla całej ludzkości, ziemia jest niepodzielną własnością wszystkich ludzi, natura stworzyła prawo wspólnoty,

<sup>25</sup> Por. Pankiewicz, *Wstęp*, PSP 35, 11-15; zob. Ambrosius, *De Nabuthae* 5, 19. 23. 25; 7, 32. 37; 8, 40; 9, 41; 10, 45; 11, 49; 13, 56.

<sup>26</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 1, 2, SAEMO 6, 130-132, PSP 35, 26-27; tamże 3, 12, SAEMO 6, 138. 140, PSP 35, 26-27.

<sup>27</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7, 245, ed. G. Coppa, SAEMO 12, Milano – Roma 1978, 276, tłum. W. Szoldrski: *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, 348; zob. tenże, *Hexameron* VI 7, 42.

<sup>28</sup> Por. Ambrosius, *De officiis* III 3, 19, ed. G. Banterle, SAEMO 13, Milano – Roma 1977, 284, tłum. K. Abgarowicz: *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 170-171; zob. tenże, *De excessu fratris sui Satyri* 2, 55.

<sup>29</sup> Por. Ambrosius, *De Spiritu Sancto* III 17, ed. C. Moreschini, SAEMO 16, Milano – Roma 1979, 272-274; zob. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, s. 267.

<sup>30</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, tłum. J. Czuj: *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, Warszawa 1953; Lindberg, *Through a glass darkly*, s. 37-52; Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose*, s. 156-164; McGuckin, *The vine and the Elm Tree*, s. 1-14; J.L. González, *Faith and wealth: a history of early Christian ideas on the origin, significance, and use of money*, San Francisco 1990.

a prawo jednostki do posiadania powstało z uzurpacji jednostki<sup>31</sup>; dlatego też prywatne posiadanie nie jest sprzeczne z moralnością chrześcijańską. Prawo właściciela było jednak przez Ambrożego ograniczone do pokrycia potrzeb koniecznych. Wszystko to, co człowiek wydaje ponad potrzeby konieczne, stanowi zbytek i odbieranie pożywienia innym<sup>32</sup>. Człowiek bogaty powinien zatem pomagać ubogim z nadmiaru swych bogactw, wspierać sieroty, praktykować cnotę gościnności wobec przybyszów oraz pomagać chorym<sup>33</sup>. Ambroży jako jeden z pierwszych autorów chrześcijańskich określił też pojęcie godziwej moralnie ceny: wyznacza ją nie pożytek właściciela, ale uczciwość, która ma górować nad korzyścią<sup>34</sup>.

Augustyn z Hippony również propagował zasadę godziwego moralnie korzystania z dóbr materialnych: właściwym ich wykorzystaniem jest zatem ich używanie na pokrycie swych potrzeb i dzielenie się ich nadwyżką z ubogimi, gdyż to, co jest zbyt dla bogatego, jest konieczne dla ubogiego<sup>35</sup>. Człowiek w doczesności jest zależny od dóbr materialnych, lecz w perspektywie ostatecznego sądu z uczynków winien wyrzekać się rzeczy zbędnych i hamujących jego postęp duchowy<sup>36</sup>. Dla Doktora z Hippony warunkiem legalności własności prywatnej, jest właściwe, czyli zgodne z zasadami moralnymi, posiadanie dóbr materialnych<sup>37</sup>. Dzielenie się nadwyżką dóbr z potrzebującymi jest też dla Augustyna czynem wynikającym ze sprawiedliwości<sup>38</sup>. Dobra materialne są dla niego dobrami prostymi, nie nazywa ich jeszcze neutralnymi czy obojętnymi moralnie<sup>39</sup>. Dobra materialne mogą stać się złymi lub dobrymi przez ich zastosowanie: złymi czyni je złe używanie, zastosowane w dobrym celu są dobre<sup>40</sup>. Przez złe, czyli niemoralne używanie własności, zły właściciel

<sup>31</sup> Por. Ambrosius, *De officiis* I 28, 132, SAEMO 13, 102-104, tłum. Abgarowicz, s. 66: „Z natury więc wywodzi się prawo wspólnej dla wszystkich własności. Prawo własności prywatnej jest wynikiem ludzkich uroszczeń”; zob. *De Nabuthae* 12, 53; Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, s. 269.

<sup>32</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienia społeczno-moralne*, Warszawa 1981, 117-118 (Własność w nauce patrystycznej: św. Ambroży).

<sup>33</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 13, 57, SAEMO 6, 176-178, PSP 35, 46-47.

<sup>34</sup> Por. tenże, *De officiis* III 6, 37, SAEMO 16, 296, Tłum. Abgarowicz, s. 177: „Pożytek nie powinien górować nad uczciwością, lecz uczciwość nad korzyścią; mam na myśli pożytek w zwykłym pojęciu. Trzeba zabić w sobie chciwość, pozbyć się usilnego pragnienia zysku. Mąż świątobliwy wyznaje, że dlatego nie zajął się handlem, ponieważ czyhanie na podwyżkę cen nie jest sprawą uczciwości, lecz chytryści. Inny znowu tak mówi: Kto łakomi się na wysokie ceny zboża, przeklnie go lud”.

<sup>35</sup> Por. Augustinus, *Ennaratio in Ps.* 147, 12-13, NBA 18/2, 824-828, PSP 42/1, 348-350.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Sermo* 110, NBA 30/2, 365-372.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 18, 1 - 19, 2, NBA 13/2, Roma 2000, 198-204, tłum. J. Sulowski, PSP 54, 194-197.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Sermo* 61, 3, NBA 30/1, 232; tenże, *Ennaratio in Ps.* 147, 12, NBA 18/2, 824.

<sup>39</sup> Por. D.J. Macqueen, *St. Augustine's concept of property ownership*, RechAug 8 (1972) 187-229.

<sup>40</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 72, 4-5, NBA 30/1, 460-462; zob. tenże, *Sermones* 48, 8; 61, 3; 311, 9.



traci prawo własności<sup>41</sup>. „Przyczyną złego korzystania z własności jest zatrącenie przez właściciela właściwej hierarchii celów życia. Błąd ten określa św. Augustyn lapidarnie: *frui utendis* – szukanie celu w tym, co jest tylko środkiem dla celów wyższych”<sup>42</sup>.

**3. Jałmużna.** W obliczu tego, co możemy socjologicznie nazwać coraz większym rozwarstwieniem społeczeństwa rzymskiego, pod koniec IV wieku odnotowujemy w źródłach pisanych stałe nawoływanie do udzielania jałmużny potrzebującym, do której praktykowania zachęcali zarówno biskupi, jak i mnisi czy chrześcijanie świeccy<sup>43</sup>. Ambroży z Mediolanu czasami nawoływał wręcz do sprzedaży swoich dóbr i do postawy miłosierdzia wobec potrzebujących<sup>44</sup>. Jak sugeruje R. Pankiewicz, nie da się tutaj wykluczyć wpływu na Ambrożego cynizujących stoików i cynicko-stoickiej ascezy Epikteta, pogardzającego bogactwem i bogaczami<sup>45</sup>. Stoicki wpływ na poglądy społeczne Biskupa Mediolanu można też dostrzec w wywodzeniu przez niego źródłosłowu łacińskiego pojęcia *humanitas*: nie od słowa *homo*, lecz od *humus*, czyli od naśladowania ziemi, która będąc matką rodzicielką, zawsze jest miłosierna dla ludzi za życia, jak i po ich śmierci. Stąd miłosierdzie (*misericordia*) staje się podstawą dobroczynności (*beneficentia*)<sup>46</sup>. Niezaprzeczalny wpływ na ideę jałmużny u Ambrożego odgrywało jednak przede wszystkim przesłanie Ewangelii: doskonały miłosierny powinien pomagać każdemu potrzebującemu ze swoich dóbr w zakresie koniecznym<sup>47</sup>. Potrzeba udzielania jałmużny wypływała u niego także z zasady obrony ludzi ubogich i słabych przed potęgą możnych. Z tego to powodu Biskup Mediolanu atakował wszelkie nadużycia i wyzysk – jako narzędzia ucisku ekonomicznego. Jałmużna, jego zdaniem, powinna być nie tyle prywatnym wspomaganie ubogiego, ile ma posiadać charakter działalności społecznej, która łagodziłaby istniejące dysproporcje ekonomiczne w społeczeństwie rzymskim<sup>48</sup>.

Jałmużna chrześcijańska powinna być pomocą bezpośrednią, a nie pośrednią; nie może też być skierowana do ludzi; którzy jej nie potrzebują, ale winna

<sup>41</sup> Por. Strzeszewski, *Własność*, s. 119; Augustinus, *Epistola* 153.

<sup>42</sup> Strzeszewski, *Własność*, s. 120; por. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 30.

<sup>43</sup> Por. R. Finn, *Almsgiving in the later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)*, Oxford – New York 2006, 34-115.

<sup>44</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 14, 58, SAEMO 6, 178, PSP 35, 47; tenże, *De officiis* I 11, 39; I 30, 149; II 21, 109.

<sup>45</sup> Por. Pankiewicz, *Wstęp*, PSP 35, 19-20.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 23-24.

<sup>47</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 14, 58, SAEMO 6, 178, PSP 35, 47.

<sup>48</sup> Por. tamże 7, 33 i 36-37, SAEMO 6, 154 i 156-158, PSP 35, 36 i 37-38; tamże 8, 40, SAEMO 6, 160-162, PSP 35, 39-40; tamże 9, 41 - 10, 45, SAEMO 6, 162 i 164-166, PSP 35, 40-41; tamże 12, 52-53, SAEMO 6, 170-172, PSP 35, 44-45; tamże 14, 59-60, SAEMO 6, 178-180, PSP 35, 47-48; tamże 15, 63, SAEMO 6, 182-184, PSP 35, 49-50.



docierać wyłącznie do tych, którzy naprawdę potrzebują materialnego wsparcia<sup>49</sup>. Co do cnót moralnych, jakie winny kierować człowiekiem przy dawaniu jałmużny, Ambroży zaleca kierowanie się hojnością, radością i pokorą<sup>50</sup>. Biedny nie może odczuć poniżenia z faktu otrzymania od bogatego jałmużny<sup>51</sup>. Osobie bowiem dającej jałmużnę przynosi ona zysk duchowy, gdyż procenty z takiej pożyczki danej ubogiemu na ziemi, wypłaci Bóg na Sądzie Ostatecznym<sup>52</sup>. Ambroży zalecał też realistycznie, aby jałmużny nie dawać oszustom, czy też z chęci wywyższenia się. Jałmużny nie należy również dawać osobom obcym, jeśli miałyby to dotknąć najbliższych, również znajdujących się w potrzebie<sup>53</sup>.

Także Augustyn z Hippony wzywał bogatych chrześcijan do dawania jałmużny<sup>54</sup>. Zgodnie z tym patrystycznym toposem<sup>55</sup> Doktor z Hippony uzasadniał ofiarowanie jałmużny biednym prawdą wiary, mówiąc, że jedynym właścicielem dóbr jest tylko Bóg, a nie człowiek, oraz potrzebą sprawiedliwości społecznej<sup>56</sup>. Zachęcając wiernych do dawania jałmużny Augustyn zaznaczał kaznodziejsko, że dobra tak naprawdę przynależą do tych, którzy używają ich właściwie, czyli w tym wypadku do tych którzy dają jałmużnę, natomiast nie przynależą do tych, którzy tego nie czynią<sup>57</sup>. Zachęcał też do rozsądnego dawania jałmużny: należy udzielać jałmużny w uzasadnionej potrzebie bliźniego z własnych dóbr, natomiast nikt nie powinien sam stać się biednym poprzez nierozsądne dawanie jałmużny; nie należy też wydać wszystkiego, czy prawie wszystkiego, ze swego majątku, by zaraz potem wyjść na ulice miasta i same-mu prosić o jałmużnę<sup>58</sup>.

### III. KRYTYKA ZŁEGO UŻYWANIA DÓBR MATERIALNYCH

Potępienie wady chciwości i praktyki lichwy w starożytności chrześcijańskiej było wyrazem zasad moralnych wynikających z nauki Objawionej

<sup>49</sup> Por. tenże, *De officiis* I 30, 143, SAEMO 13, 110, tłum. Abgarowicz, s. 70.

<sup>50</sup> Por. tenże, *De Nabuthae* 8, 40, SAEMO 6, 160-162, PSP 35, 39-40; Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, s. 279.

<sup>51</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 13, 54, SAEMO 6, 174, PSP 35, 45.

<sup>52</sup> Por. tenże, *De Nabuthae* 14, 58-60, SAEMO 6, 178-180, PSP 47-48; tamże 16, 66-67, SAEMO 6, 188-190, PSP 51-52.

<sup>53</sup> Por. tenże, *De officiis* I 11, 38, SAEMO 13, 44, tłum. Abgarowicz, s. 32; tamże I 25, 120, SAEMO 13, 96, tłum. Abgarowicz, s. 61; tamże I 30, 147, SAEMO 13, 112, tłum. Abgarowicz, s. 71; tamże I 30, 150, SAEMO 13, 114, tłum. Abgarowicz, s. 72-73.

<sup>54</sup> Por. A. Fitzgerald, *Almsgiving in the works of Saint Augustine*, w: *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Zumkeller, Würzburg 1989, 445-459.

<sup>55</sup> Por. Finn, *Almsgiving in the later Roman Empire*, s. 176-220.

<sup>56</sup> Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 95, 15, NBA 27/1, 354-358, PSP 40, 277-279; tenże, *Sermo* 103, 5, 6, NBA 30/2, 266.

<sup>57</sup> Por. tenże, *Sermo* 50, 4, NBA 29, 948.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Epistola* 243, 12, NBA 23, 832; tenże, *Epistola* 262, 5-6, 8, NBA 23, 910-912, 914.

Starego i Nowego Testamentu<sup>59</sup>. Wypracowane z czasem nauczanie kościelne dotyczące lichwy, nie przyjmowało w tym wypadku norm ustawodawstwa rzymskiego odnośnie pobierania podatku od pożyczek (np. maksymalnej stopy procentowej). Najstarsze synody i normy kanoniczne bezwzględnie zakazywały lichwy, jak m.in. synod w Elwirze (ok. 303), synod w Arles (314), kanon 14 Soboru Nicejskiego (325), czy synod w Kartaginie (355). Ojcowie Kościoła IV i V wieku poruszając tematykę lichwy ustosunkowywali się do niej z religijnego i społeczno-moralnego punktu widzenia<sup>60</sup>.

**1. Krytyka chciwości.** Samo pragnienie złota jako wartości jest zwodnicze, bo opiera się tylko na ludzkiej umowie określającej złoto jako wartość<sup>61</sup>. Dlatego też Ambroży potępiał wszelkie przejawy chciwości, która jest zarówno bałwochwalstwem, jak i sprzeciwem wobec woli Stwórcy o powszechnym przeznaczeniu dóbr dla wszystkich ludzi<sup>62</sup>. Chciwość była też postrzegana przez niego jako choroba społeczna, gdyż niszczy zarówno samego bogacza<sup>63</sup>, jak i ludzi wokół niego<sup>64</sup>. Krytyka chciwości znajdowała u Ambrożego uzasadnienie w biblijnej tezie, mówiącej, że świat został stworzony dla wszystkich ludzi, którzy są braćmi. Wszyscy, tak bogaci, jak biedni, rodzą się i umierają bez jakiejkolwiek własności, pozbawieni nawet odzienia (Iz 5, 8; Hi 1, 21; Dz 8, 20)<sup>65</sup>: dobra materialne są zatem dla wszystkich ludzi. Zagarnianie przez bogatych większości dóbr i niejako pozbawianie przez to możliwości

<sup>59</sup> Por. R. Newhauser, *The early history of greed: the sin of avarice in early medieval thought and literature*, Cambridge – New York 2000, 1-21.

<sup>60</sup> Por. J. Majka, *Stanowisko chrześcijaństwa wobec lichwy w starożytności i wczesnym średniowieczu*, RTK 10 (1963) z. 2, 78-85.

<sup>61</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 13, 55, SAEMO 6, 174, PSP 35, 45: „Dziwię się wam jednak, ludzie bogaci, dlaczego z takim uporem szukacie złota, kiedy jego siła jedyna opiera się prędzej na złudnym wrażeniu niż dużej wartości. «Złoto jest bowiem drzewem grzechu, a biada tym, którzy za nim gonią» (por. Syr 31, 7).

<sup>62</sup> Por. tamże *De Nabuthae* 3, 11, SAEMO 6, 138, PSP 35, 35: „Głęboko wierzycie, że jeśli tylko cokolwiek na świecie do innych należy, przynosi to wam szkodę. Czemuż to cieszą was gwałty zadane naturze? Świat został stworzony ku pożytkowi wszystkich ludzi, lecz mała grupa bogaczy pragnie go sobie przywłaszczyć. I to nie tylko prawo do posiadania ziemi, ale także samego nieba, powietrza i wody”; por. Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose*, s. 176-181.

<sup>63</sup> Por. tamże 6, 29, SAEMO 6, 152, PSP 35, 35: „«Miły jest sen niewolnika niezależnie od tego, czy zjadł dużo czy mało, a bogatemu nie pozwala zasnąć jego majątek» (por. Koh 5, 11). Podnieca go żądza posiadania, dręczy pokusa, by przywłaszczyć cudzą własność, szarpie zazdrość, popycha do czynu każda napotkana przeszkoda, niepokoi brak urodzaju, zakłóca spokój jego nadmiar”.

<sup>64</sup> Por. tamże 7, 35, SAEMO 6, 156, PSP 35, 37: „Chciwy zawsze ginie z nadmiaru plonów, gdyż wyczekuje małych zbiorów. Urodzaj zawsze służy wszystkim ludziom, niskie plony przynoszą zyski jedynie skąpcowi. Większą radością są dla niego wysokie ceny niż duże plony. I woli sam je posiadać, niż sprzedawać innym. [...] Tylko dla siebie domaga się plodów ziemi, i to nie w tym celu, by sam z nich korzystał, lecz aby innych pozbawić do nich dostępu”.

<sup>65</sup> Por. tamże, *De Nabuthae* 1, 2, SAEMO 6, 130-132, PSP 35, 26-27; tamże 3, 11-12, SAEMO 6, 138-140, PSP 35, 29-30; tamże, 13, 54, SAEMO 6, 174, PSP 35, 45.

korzystania z nich przez biedniejszych, jest zdaniem Ambrożego sprzeczne z prawem natury<sup>66</sup>.

Sami bogacze bogacąc się stopniowo nie zaznają szczęścia, gdyż każda kolejna zdobycz wzmaga ich żądze następnych zdobyczy, a źródłem takiego bezustannego zdobywania jest chciwość<sup>67</sup>. Chciwcy paradoksalnie nie cieszą się z dochodu czy obfitych zbiorów, ale sztucznie lamentują, że zagraża im nędra, by usprawiedliwić nienasycone pragnienie posiadania<sup>68</sup>. Zachłanność bogactwa była, zdaniem Ambrożego, często podsycana przez innych chciwców, tj. chciwe kobiety bogaczy, których biblijnym symbolem staje się królowa Jezabel<sup>69</sup>. Chciwe kobiety przysparzają bogatym ciągłych wydatków, aby gonić jedynie za wygodą i kosztownościami<sup>70</sup>. Chciwość jest chorobą, niewolą i służbą grzecho-

<sup>66</sup> Por. tamże 1, 1, SAEMO 6, 130, PSP 35, 26: „Dawna opowieść o Nabocie odnosi się i do czasów obecnych. Bo któż dziś z ludzi bogatych nie pragnie zawładnąć cudzą własnością? Któż z możnych nie dąży usilnie do wyrzucenia ubogiego z niewielkiego skrawka jego ziemi i nie pragnie przy tym wypędzić go z ojcowizny? Komu wystarcza własna posiadłość? Kogo spośród możnych nie niepokoi widok leżącego w sąsiedztwie majątku? Przeto nie jeden tylko Achab pojawił się na świecie, lecz każdego dnia rodzi się ktoś jego rodzaju i zawsze istnieć będzie na tym świecie ten gatunek ludzi”.

<sup>67</sup> Por. tamże 12, 52, SAEMO 6, 170, PSP 35, 40: „To wy, ludzie bogaci, pozostajecie w służbie godnej pogardy, wy którzy służycie występkom, wy którzy służycie żądzy, wy którzy służycie chciwości, której nie sposób nasycić”.

<sup>68</sup> Por. tamże 6, 31, SAEMO 6, 154, PSP 35, 36: „Co zrobię – powiada – jeśli nic nie mam”. Mówi bogaty do siebie: „Nic nie mam”. Te słowa toż czyste ubóstwo. Bogaty dzięki dobrym plonom rozmyśla o nędzy. [...]. Czyż wierzysz w to co mówi: Zbyt małe dochody, skąd wezmę na życie. Czyż nie jest szczęśliwy ten, komu zagraża urodzaj? Bardziej nieszczęśliwy jest tamten z uwagi na swoje bogactwo, aniżeli biedak, któremu zagraża nędra”.

<sup>69</sup> Por. tamże 3, 13, SAEMO 6, 140, PSP 35, 30: „Do ciebie bogaczu należy to, o co zabiegasz, i jeśli byłbyś przezorny, to nie sprzedałbyś pola twego za noc z ulicznicą, nie wydałbyś swego majątku na hulanki i błyskotki, nie stałby się dom twój miejscem hazardu, nie porzuciłbyś odziedziczonego po przodkach skromnego stylu życia”; tamże 11, 49, SAEMO 6, 168, PSP 35, 43: „Unikaj zatem bogaczu takiego końca, a unikniesz podobnej śmierci, o ile ustrzeżesz się czynów występnych. Nie naśladowaj Achaba, i nie pożądam majątku w sąsiedztwie. Niechaj nie zamieszka z tobą Jezabel – żądza, niosąca ci zgubę – która mogłaby ciebie namówić do rozlewu krwi, i która nie gasiłaby twoich żądz, lecz je podsycala, która także powiększałaby twój smutek, gdy chciałbyś zagarnąć to, co zapragniesz, i dzięki której będąc bogatym stałbyś się nagim”.

<sup>70</sup> Por. tamże 5, 25-26, SAEMO 6, 148-150, PSP 35, 34: „Lecz by odwrócić zło od domu twego, musisz się zmienić wraz z żoną swoją. To ona zachęca, abys odkupił, co już sprzedane. Co więcej, zachęca, byś świat na sposób kobiety odmienił, choć mógłbyś pomóc ludziom ubogim. To ona ci przysparza ciągłych wydatków, by sycić swe oczy widokiem klejnotu, by spać w purpurowej szacie i leżeć na srebrnej sofie. To ona cię zachęca, abys w złoto uzbroił jej rękę, a szyje w kosztowny naszyjnik. Bo lubią być kobiety związane bransoletami, byleby tylko więzy były ze złota. Nie widzą, że żyją w długach, dopóty błyszczą coś w skarbcu na dnie. A tym się martwią, jak złoto do złota dołączyć i perły na szyi zawiesić. Mają ozdoby po kilka funtów wające, a także posiadają stroje kosztowne, dziwacznie uszyte. Pocą się pod ciężarem ozdób i marzną w szatach z jedwabiu. Kochają bogactwa i ulegają wszelkim swoim zachciankom. [...]. Nawet wówczas, gdy ruina zagraża majątkowi, nie poniekają wydatku, dopóki nie zaspokoją swojej chciwości”. Krytyka chciwych kobiet przynależała już do pewnego toposu literackiego, por. Plutarchus, *De*

wi. Chciwy nie zdoła uniknąć śmierci, choć przez jałmużnę mógłby zebrać plony w niebie i umknąć śmierci wiecznej. Stąd Ambroży zalecał rozdanie majątku<sup>71</sup>.

Augustyn, podobnie jak wcześniej Ambroży, potępiał chciwość dóbr materialnych, a szczególnie żądzę posiadania pieniędzy. Mówiąc o chciwości, nie chodziło mu o chciwość w sensie nieumiarkowanego pożądania jakiegokolwiek dobra (honoru, władzy, czy poznania), ale o chciwość dóbr materialnych. Chciwością było nazwane nieuporządkowane pragnienie dóbr, a szczególnie dóbr materialnych, utożsamianych ze złotem lub srebrem, czyli z pieniędzmi (etymologicznie: *avaritia* od *aviditas auri*, czyli żądza złota; podobnie grec. φιλαργυρία – czyli miłość do srebra, dosłownie: do białego metalu, czyli do monet ze srebra, denarów)<sup>72</sup>. W konsekwencji chciwość pieniędzy dotyczyła wszystkich dóbr użytkowych, jakie można nabyć za pieniądze<sup>73</sup>. Przejawem chciwości był dla Doktora z Hippony wszelki zarobek ponad minimum środków potrzebnych do życia; odrzucał on także chęć gromadzenia pieniędzy oraz negował wszelkie cechy pozytywne, wiążące się ze zdobywaniem nadmiernego majątku: ideałem było dlań posiadanie dóbr zgodnie z umiarem<sup>74</sup>.

**2. Krytyka lichwy.** Ambroży z Mediolanu w traktacie *O Tobiaszu*<sup>75</sup>, powstałym najprawdopodobniej między 385 a 389 r., zawarł ostrą krytykę bogaczy uprawiających lichwę, która była pod koniec IV wieku dotkliwą plagą społeczną<sup>76</sup>. Niewypłacalni dłużnicy sprzedawali swe dzieci, by uiścić długi, lub sami byli sprzedawani w niewolę przez lichwiarzy<sup>77</sup>, a ci posuwali się nawet do zatrzymywania zwłok zmarłych dłużników „jako zastaw i odmawiali pogrzebienia ciała, dopóki dług nie zostanie spłacony”<sup>78</sup>. Ambroży potępiał kapitał lichwiarski, gdyż widział w nim stale odradzającą się wartość, której nic i nikt nie jest w stanie zagrozić. Pieniądz będący bez przerwy w obrocie przy-

---

*cupiditate divitiarum* 5-6, tłum. Z. Abramowiczówna: *O żądzy bogactwa*, w: Plutarch, *Moralia* (wybór), Biblioteka Klasyków Filozofii 123, Kraków 1977, 97-100; Vergilius, *Georgica* II 506, tłum. Z. Abramowiczówna: Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, BN II 83, Wrocław 1953, 88.

<sup>71</sup> Por. Ambrosius, *De Nabuthae* 6, 27-29, SAEMO 6, 150-152, PSP 35, 34-35; tamże 7, 35-37, SAEMO 6, 156-158, PSP 35, 37-38; tamże 8, 38, SAEMO 6, 158-160, PSP 35, 38-39; tamże 13, 55-57, SAEMO 6, 174-176, PSP 35, 45-47; tamże 14, 58-60, SAEMO 6, 178-180, PSP 35, 47-48.

<sup>72</sup> Więcej na temat stosunku chrześcijan IV-V wieku do pieniądza, por. J. Jundziłł, *Złoto i srebro jako pieniądz w literaturze patrystycznej okresu późnego Cesarstwa Rzymskiego*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 189-203.

<sup>73</sup> Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram* XI 15, 19-20, NBA 9/2, ed. L. Carrozzi, Roma 1989, 580, 600, tłum. J. Sulowski, PSP 25, Warszawa 1980, 326-327.

<sup>74</sup> Por. J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej okresu późnego cesarstwa*, SACH 3, Warszawa 1984, 170, odnośnie augustyńskich określeń chciwości zob. szczególnie przypis 69.

<sup>75</sup> Por. Ambrosius, *De Tobia*, SAEMO 6, 198-285, tłum. J. Jundziłł, PSP 35, Warszawa 1986, 80-121.

<sup>76</sup> Por. Vasey, *The social ideas in the works of St. Ambrose*, s. 165-171; J. Jundziłł, *Wstęp. Traktat Ambrożego o Tobiaszu*, PSP 35, 57-79.

<sup>77</sup> Por. Ambrosius, *De Tobia* 8, 29-31, SAEMO 6, 224-226, PSP 35, 92-93.

<sup>78</sup> Tamże 10, 36, SAEMO 6, 230-232, PSP 35, 94.

nosi zyski niezgodne z naturą, tak wielkie, że czasami zbrodnicze. Porównanie dochodów następowało u Ambrożego z zyskami z rolnictwa<sup>79</sup>. Jak zauważa J. Jundziłł, taka krytyka lichwy przedstawiana przez św. Ambrożego była częściowo nieobiektywna, ale jak najbardziej odpowiadająca arystokracji rzymskiemu, ceniącemu ziemię i stosującemu klasyczną już wtedy argumentację Arystotelesa o nieproduktywności pieniędzy<sup>80</sup>.

Krytyka lichwy u Biskupa Mediolanu ma przede wszystkim podłoże religijne: ganiąc wady ludzkie zwalczał on chciwość i w takim kontekście polemicznym wypowiadał się też na temat pieniędzy. Pieniądze z religijnego punktu widzenia nie są w stanie zapewnić zbawienia, a ich chciwość jest przeszkodą do zbawienia<sup>81</sup>. Praktyka lichwy została przez niego określona jako nienaturalna, gdyż opiera się na oszustwie w posługiwaniu się pieniędzem, choć nie potępiał on nigdy pożyczki, która ma na celu przede wszystkim sprawiedliwą pomoc bliźniemu<sup>82</sup>. Lichwa jest zakazana przez Prawo Starego Testamentu (Pwt 23, 19); krzywdę wyrządzaną ludziom przez lichwiarzy opłakiwał już król Dawid<sup>83</sup>, z chęci zysku Judasz zdradził Chrystusa i sprzedał go Sanhedrynowi<sup>84</sup>. Natomiast Chrystus w Ewangelii (Łk 6, 32-36) zachęca do udzielania pożyczek tym, którzy nie mogą ich zwrócić, czyli do utraty zysku lichwiarskiego<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Por. tamże 13, 43, SAEMO 6, 238-240, PSP 35, 98-99: „Uważam, że wyraz *usura* (procent) pochodzi od *usus* – używanie, ponieważ jak przez używanie odzieży zużywa się ona, tak procenty niszczą ojcowiznę. [...] Pieniądz lichwiarski dziś bywa zasiany – jutro już owocuje; zawsze zostaje zasadzony ponownie i nigdy nie odpoczywa. Lichwiarz chce ciągle zyskiwać, nigdy stracić. Uznaje zasadę, że nigdy nie należy przechowywać swych pieniędzy i zawsze utrzymuje je w obrocie. Dąży do tego, by nigdy nie uzdrawiać, a zawsze zabijać”.

<sup>80</sup> J. Jundziłł (*Wstęp. Traktat Ambrożego o Tobiaszu*, s. 70 i 77) komentując powyższą kwestię podkreślał, że w IV wieku kapitał oprocentowano najczęściej w wysokości do 1/100 miesięcznie, czyli 12% rocznie (górna granica, której wysokość stała się w Cesarstwie Rzymskim tamtego okresu powszechnie obowiązującą), co jest wysoką stopą procentową. Była ona usankcjonowana prawnie, choć była niższa od okresu wczesnego cesarstwa, kiedy żądano 36% rocznie.

<sup>81</sup> Por. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej okresu późnego cesarstwa*, s. 150-160, odnośnie określeń chciwości u Ambrożego por. szczególnie przypis 25, s. 151.

<sup>82</sup> Ambrosius, *De Tobia* 2, 7, SAEMO 6, 202, PSP 35, 83: „Gdy więc użyczył pieniędzy, ale nie dał na procent, dopełnił obowiązku przestrzegania sprawiedliwości. Złem jest bowiem zysk, którego szuka się przez procenty, lecz nie jest zła ta pożyczka, o której napisano: «Pożycz bliźniemu swemu, kiedy jest w potrzebie» (Sy 29, 2). [...] Inna jest zaś ta pożyczka, zwyczaj bezecny, która polega na dawaniu pieniędzy na procent – czego Prawo zabrania (por. Pwt 23, 19). Lecz odrzucał to Tobiasz, który napominał syna, aby przykazania Pana nie naruszył, aby z majątku swego jałmużny udzielał, a nie pożyczał na procent”.

<sup>83</sup> Por. tamże 4, 12, SAEMO 6, 208, PSP 35, 84.

<sup>84</sup> Por. tamże 4, 12, SAEMO 6, 208, PSP 35, 84-85: „Przeto, gdy miał głosić o zdradzie Judasza, zapowiedział, że ponad zazdrość świętokradczą właśnie zbrodnicza chęć zysku spowoduje spisek prowadzący do zabicia Pana, jak również, że tak wielkie świętokradztwo pomszczone będzie wystarczająco i obficie przez lichwiarski zysk. Żli to byli lichwiarze, którzy dali pieniądze, aby zabić sprawcę zbawienia, żli i ci, którzy dają, by zabić niewinnego”.

<sup>85</sup> Por. tamże 16, 54, SAEMO 6, 252, PSP 35, 104-105.



Augustyn z Hippony również odrzucał lichwę z powodów religijnych. Lichwą zaś określał wszelkie pożyczki udzielane w celu osiągnięcia większych korzyści, niż wynosi wartość pożyczonej kwoty, czy oczekiwania darów w naturze w zamian za pożyczkę. Lichwa była dla niego praktyką zawsze naganną, gdyż lichwiarz osiąga korzyści bez pracy czy też ciągnie zyski od zysków, a są to oszustwa i niemoralność sprzeczna z prawem boskim i ludzkim<sup>86</sup>; postępowanie lichwiarza krzywdzi innych, w samym lichwiarzu wzbudza jedynie chciwość kolejnych dóbr i oddala go od Boga<sup>87</sup>.

#### IV. PELAGIAŃSKA KRYTYKA BOGACTW

Odrębny pogląd na temat chrześcijańskiego sposobu posiadania dóbr materialnych posiadali heterodoksyjni pelagianie, potępieni za swoje poglądy najpierw na synodach Kościoła afrykańskiego w 411, 416 i 418 r. oraz decyzjami papieży – Innocentego I w 416 r. i Zozyma (po 1 maja 418 r.)<sup>88</sup>. Orzeczenia te potwierdziła 9 lipca 425 r. augusta Galla Placydia, wydając w imieniu małoletniego Walentyniana III reskrypt przeciwko pelagianom, przebywającym na terytorium Diecezji Galii i nakazując administracji imperialnej zdecydowaną walkę z nimi<sup>89</sup>. Ostatecznie w 431 r. na III Soborze Powszechnym w Efezie pelagianie zostali formalnie wyłączeni z Kościoła<sup>90</sup>.

Według twierdzeń pelagian człowiek zawsze posiada niczym nieograniczoną wolną wolę oraz osobistą moralną odpowiedzialność. Nauka mnicha Pelagiusza, rozwinięta doktrynalnie przez Celestiusza, a szczególnie przez biskupa Juliana z Eklanum k. Benewentu, akcentowała niemożliwość pogodzenia łaski Bożej i wolnej woli, śmiertelność pierwszego człowieka Adama oraz przyjmowała, że dzieci nieochrzczone osiągną zbawienie<sup>91</sup>. Pelagianie odrzucali augustyńskie rozumienie grzechu pierwszych ludzi, który, ich zdaniem, był pierwszym złym

<sup>86</sup> Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 36, 3-5, NBA 25, 750-754, PSP 38, 28-29; tenże, *Enarratio in Ps.* 128, 6, NBA 28/1, 172, PSP 42/1, 56-57; tenże, *Epistola* 153, 6, 25-26, NBA 22, 552-554.

<sup>87</sup> Por. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej*, s. 171-172, na temat augustyńskich definicji lichwy zobacz szczególnie przypis 71, s. 171.

<sup>88</sup> Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 437-455.

<sup>89</sup> Por. Marius Mercator, *De synodis habitis in causa Pelagianorum (XXI Synodus)*, PL 48, 369B.

<sup>90</sup> Por. *Epistula synodalis* (22 VII 431) can. 1 i 4, Mansi V 1338 lub ŻMT 24 (= DSP 1), 162-164; zob. G. Bonner, *Pelagius / Pelagianischer Streit*, w: TRE 26, hrsg. G. Müller, Berlin – New York 1996, 178-185.

<sup>91</sup> Więcej na temat teologii i kontrowersji pelagiańskiej por. V. Grossi, *La polemica pelagiana: avversari e amici di Agostino*, w: *Patrologia*, , ed. A. di Berardino, vol. III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Casale 1978, 437-465; J.P. Burns, *The interpretation of Romans in the Pelagian controversy*, AugSt 10 (1979) 43-54; A. Baron, *Pelagiusz i jego dzieło*, w: *Pelagiusz, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, 12-167; H. Krabbendam, *Sovereignty and responsibility: the Pelagian-Augustinian controversy in philosophical and global perspective*, Bonn 2002; M. Lamberigts, *Recent research into Pelagianism with particular emphasis on the role of Julian of Aeclanum*, „Augustiniana” 52 (2002) 175-198.



przykładem, nie niszczącym jednak natury ludzkiej, dlatego też inni ludzie nawet po grzechu Adama i Ewy posiadali wolną wolę. Dla Pelagiusza usprawiedliwienie człowieka jest niezasłużonym darem Chrystusa, który odkupił ludzkość przez ofiarę swej Krwi i potwierdził to w sakramencie chrztu<sup>92</sup>. Jednak odkupienie stanie się dla ludzi owocne, kiedy przestaną oni grzeszyć, stąd pelagianie zachęcali do prowadzenia ściśle ascetycznego sposobu życia i popierali konieczność istnienia Kościoła dla ascetyczno-moralnej elity<sup>93</sup>.

Zdaniem A. Solignaca, potępienie bogactw materialnych stanowiło jeden z głównych postulatów ruchu pelagiańskiego; nawet jeśli w pismach samego Pelagiusza nie znajdujemy na ten temat wielu uwag<sup>94</sup>, to potępienie bogactw mieściło się w nie spisany nauczaniu Pelagiusza<sup>95</sup> oraz traktatach pozostałych pelagian, np. Fastydusza (*Homilia de poenitentibus, Epistula ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi*), Pseudo-Sykstusa (*Epistula «Honorificentiae»*), w anonimowych dziełach pelagiańskich (np. *Epistula «Humanae»*), czy wreszcie *Tractatus de divitiis*<sup>96</sup>. Wydaje się natomiast na podstawie zachowanych pism, że sam Pelagiusz zdecydowanie odrzucał wadę chciwości, a kwestię posiadania dóbr materialnych łączył przede wszystkim z dobroczynnością i rozdawaniem dóbr<sup>97</sup>.

Odnosnie kwestii bogactwa i ubóstwa bardzo znaczącym dla ruchu pelagiańskiego był anonimowy<sup>98</sup> traktat *De divitiis*<sup>99</sup>. Autor tego dziełka dzielił dobra materialne na: bogactwo (tzn. mieć więcej, niż to co konieczne), ubóstwo (tzn. aby brakowało tego, co wystarczające), oraz wystarczające (nie posiadanie więcej, niż to co konieczne)<sup>100</sup>. W duchu skrajnie ascetycznej interpretacji przykładu życia Jezusa Chrystusa – jako absolutnie ubogiego materialnie, pelagiański autor *De divitiis* odrzucał bogactwo materialne i proponował ciągle szukanie równości majątkowej dla naśladowców Chrystusa<sup>101</sup>. Sposób zdobywania i kumulacji bogactwa wynikał dla autora *De divitiis* z nierówności spo-

<sup>92</sup> Por. M. Michalski, *Nauka chrystologiczna Pelagiusza*, CT 17 (1936) 143-164, szczególnie s. 155; E. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, Kraków 1949, 103-150.

<sup>93</sup> Por. Baron, *Pelagiusz i jego dzieło*, s. 106-116.

<sup>94</sup> Por. Pelagius, *Epistola ad Marcellam* 8, PL 30, 54: „Tolerandae sunt [...] depositis oneribus et impeditis atque compedibus, quibus saeculi huius divites attinentur, tu iam liberata et expedita”.

<sup>95</sup> Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 35, 65, ed. A. Trapè – I. Volpi, NBA 17/2, Roma 1981, 116-118, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, Kraków 1999, 270: „Jeśli bogaci chrześcijanie nie wyrzekną się wszystkiego, nie posiadą królestwa Bożego i nic nie zostanie im uznane, nawet gdyby sądzili, że coś dobrego uczynili”.

<sup>96</sup> Por. A. Solignac, *Pélage et pélagianisme*, DSp 2923-2936, spec. 2933.

<sup>97</sup> Por. Baron, *Pelagiusz i jego dzieło*, s. 112-115.

<sup>98</sup> G. Bonner (*Augustine and modern research on Pelagianism*, Villanova 1972, 7-8), zasugerował, że autorem pelagiańskiego traktatu *De divitiis* jest prawdopodobnie tzw. *anonyme sicilien*.

<sup>99</sup> Por. Anonymus, *De divitiis*, PLS 1, 1380-1418; zob. S. Toscano, *Tolle divitem. Etica, società e potere del «De divitiis»*, Catania 2006.

<sup>100</sup> Por. *De divitiis* 5, 1, PLS 1, 1383.

<sup>101</sup> Por. tamże 6, 3, PLS 1, 1386-1387.

łącznej i wyzysku biednych przez bogatych<sup>102</sup>. Wychodząc z podstawowego pelagiańskiego założenia, że zbawienie człowiek może sam sobie wysłużyć przez swe praktyki ascetyczne, autor *De divitiis* w kluczu negacji i wyrzeczenia się bogactwa zinterpretował wybrane teksty Nowego Testamentu (Mt 8, 20; 19, 21; Łk 14, 33; 1Kor 7, 7; 11, 21) i wysunął ostateczny wniosek całkowitego wyrzeczenia się przez chrześcijan dóbr materialnych, jako rozwiązania właściwie duchowego i jedynie zgodnego z nauczaniem ewangelicznym<sup>103</sup>.

Odpowiedzią na powyższe tezy pelagiańskie był *List 157* Augustyna z Hippony, skierowany do Hilarego, biskupa Syrakuz, gdzie działała liczna grupa pelagian, i prawdopodobnie także pelagiański autor *De divitiis*. Biskup Hippony interpretując Łk 18, 25, stwierdził, że zarówno chrześcijańskie wyrzeczenie się bogactw, jak i sprawiedliwe, dobre i miłosierne używanie bogactw, jest darem łaski, i nikt nie może się chlubić własnymi uczynkami, ale winien uznać pierwszorzędną rolę łaski Bożej w dziele wysługiwania zbawienia<sup>104</sup>. Augustyn przypominał także, że również w tekstach św. Pawła spotyka się przede wszystkim zalecenie właściwego używania bogactwa<sup>105</sup>, natomiast zarówno Chrystus, jak i św. Paweł, który jest nauczycielem tej samej Chrystusowej doktryny, nigdzie nie nakazują chrześcijanom obowiązku wyrzeczenia się wszelkich dóbr materialnych, ale właściwego używania bogactw, a przede wszystkim nie wpadania w pychę<sup>106</sup>. Chrześcijanin powinien zatem przedkładać Chrystusa ponad wszelką inną wartość<sup>107</sup>, może posiadać dobra, ale zdobyte w sposób uczciwy i zarządzać nimi moralnie godziwie<sup>108</sup>, nigdy nie gromadzić bogactw w sposób niesprawiedliwy<sup>109</sup>, wyrzekać się dóbr niepotrzebnych i dzielić dobrami zbywającymi z potrzebującymi<sup>110</sup>, gdyż niebo odziedziczą także bogaci bojący się Boga<sup>111</sup>.

## V. MONASTYCZNA KRYTYKA BOGACTW

To, co obecnie w Kościele katolickim określamy jako ślub ubóstwa ze względów religijnych, odpowiadało we wczesnochrześcijańskim monastycyzmie całemu szeregowi praktyk, które nie mogą być sprowadzone do jed-

<sup>102</sup> Por. tamże 7, 5, PLS 1, 1388; tamże 8, 1, PLS 1, 1388.

<sup>103</sup> Por. tamże 9-10, PLS 1, 1390-1397.

<sup>104</sup> Por. Augustinus, *Epistola* 157, 4, 29, NBA 22, 620-622.

<sup>105</sup> Por. 1Tm 6, 17-19: „Bogaty na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, niech czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni, odkładając do skarbcza dla siebie samych dobrą podstawę na przyszłość, aby osiągnęli prawdziwe życie”.

<sup>106</sup> Por. Augustinus, *Epistola* 157, 4, 26-27, NBA 22, 618-620.

<sup>107</sup> Por. tamże 157, 4, 33, NBA 22, 626; zob. 1Tm 6, 17; 1Kor 7, 30-31.

<sup>108</sup> Por. tamże 157, 4, 32-33, NBA 22, 624-626.

<sup>109</sup> Por. tamże 157, 4, 37, NBA 22, 630; zob. Łk 16, 9.

<sup>110</sup> Por. tamże 157, 4, 34, NBA 22, 626-628.

<sup>111</sup> Por. tamże 157, 4, 37, NBA 22, 630.

nego oficjalnego ślubu mniszego. Formalne wprowadzenie klasycznych dla chrześcijaństwa zachodniego trzech ślubów zakonnych (posłuszeństwa, czystości i ubóstwa), miało miejsce po raz pierwszy dopiero w Regule Zakonu Trójcy Przenajświętszej (trynitarzy) w 1198 roku<sup>112</sup>. Natomiast pierwsi mnisi chrześcijańscy w Kościele Zachodnim (IV w.), podobnie jak wcześniej mnisi w Kościele Wschodnim (III/IV w.), praktykując cnotę ubóstwa nigdy nie separowali jej od innych cnót i praktyk życia monastycznego: oddzielenia od świata doczesnego, wyrzeczenia się rodziny, posłuszeństwa przełożonemu monastycznemu, modlitwy, postu, i wielu innych, które wszystkie razem formowały styl monastycznego *conversatio*<sup>113</sup>.

W latach 30-tych IV wieku został przełożony na łacinę *Żywot św. Antoniego*<sup>114</sup>, który zaoferował monastycyzmowi zachodniemu model mnicha, który wyrzekł się swoich doczesnych dóbr ziemskich (oddziedziczonych po rodzicach)<sup>115</sup>, rozpoczął życie monastyczne, a oddając się własnoręcznej pracy zarabiał w ten sposób na życie i na możliwość dawania jałmużny z własnych dochodów<sup>116</sup>. Wraz z propagacją w Kościele Zachodnim eremickiego modelu monastycyzmu w wydaniu Antoniego pustelnika, zapoczątkował swoją kampanię przeciwko pieniądzu i posiadaniu dóbr materialnych św. Hieronim ze Strydonu w Dalmacji<sup>117</sup>. Tym samym rozpoczęła się polemika mnichów zachodnich, skierowana przeciwko wadzie chciwości, i ukształtował się model cenobity, wychwalanego przez autorów ascetycznych za to, że oddaje swoim przełożonym monastycznym swój dzienny zarobek, a otrzymuje od nich

<sup>112</sup> Por. *Regula sancti Joannes de Matha ab Innocentio papa III aprobata* 1, 1, w: *Regola e Costituzioni dei Frati dell'Ordine della SS.ma Trinità*, Roma 1986, 10: „Fratres domus Sancte Trinitatis sub obedientia prelati domus suae, qui minister vocabitur, in castitate et sine proprio vivant”; więcej na temat dość powolnego kształtowania się idei trzech ślubów zakonnych zob. M.J. Sedano Sierra, *Voti religiosi*, I: *Storia*, w: A.A. Rodríguez – J.M. Casas, *Dizionario teologico della vita consacrata*, ed. italiana, Milano 1994, 1923-1936; J. Gribomont, *Voto*, I: *In Oriente*, DIP X 550-553; G. Rocca, *Voto*, II: *In Occidente: visione storico-giuridica generale del voto solenne e del voto semplice*, DIP X 553-564.

<sup>113</sup> Por. A. De Vogüé, *Povertà*, III. *In Occidente: monachesimo e vita canonica dalle origini al sec. XI*, DIP VII 261.

<sup>114</sup> Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita s. Antonii*, PG 26, 835-976, tłum. E. Dąbrowska: *Żywot św. Antoniego*, ŻM 35, Kraków 2005, 77-152.

<sup>115</sup> Por. tamże 1-3, PG 26, 839-845, ŻM 35, 78-80.

<sup>116</sup> Por. tamże 3, PG 26, 844-845, ŻM 35, 80: „Utrzymywał się z pracy rąk, ponieważ słyszał: Kto nie chce pracować, niech też nie je. Z tego, co otrzymywał, część zostawiał na chleb, część zaś przeznaczał dla potrzebujących. Modlił się ciągle, ponieważ dowiedział się, że modlić się należy nieustannie. A z taką uwagą słuchał, gdy czytano Pismo, żeby nic z niego nie padło na ziemię, że pamięć wystarczała mu za książki”.

<sup>117</sup> Por. Hieronymus, *Epistola* 14, 6, PL 22, 351, przekład własny: „Doskonały uczeń Chrystusa poza Chrystusem nie posiada na własność niczego”; *Epistola* 125, 20, PL 22, 1085, przekład własny: „Naśladować nagiego Chrystusa nagim”; szerzej na temat stopniowego odrzucania dóbr materialnych i coraz bardziej negatywnego podejścia do posiadania przez ascetów i mnichów zachodnich zob. Newhauser, *The early history of greed*, s. 22-95.

bez specjalnego proszenia tylko ściśle konieczne minimum dóbr, z którego ma być zadowolony<sup>1</sup>. Augustyn z Hippony wprowadził dla zachodnich mnichów najpierw zasadę ascetyczną: „nikt nie posiada niczego na własność, nikt nie jest ciężarem dla drugiego”<sup>2</sup>, a następnie w swoich pismach monastycznych odmówił mnichom posiadania czegokolwiek na własność<sup>3</sup>, wskazując na ideał wspólnoty myśli i uczuć w pierwotnej gminie jerozolimskiej<sup>4</sup>. Rufin z Akwilei tłumacząc monastyczne dzieła Bazylego Wielkiego *Asceticon* (*Instituta monachorum*) oraz *Regulę* bazylijską, zwrócił uwagę mnichów zachodnich zarówno na ideał indywidualnego wyrzeczenia się samego siebie, swoich namiętności i dóbr<sup>5</sup>, jak i na ideał życia wspólnego, w tym wspólnoty dóbr materialnych oraz ich dystrybucji we wspólnocie monastycznej według zasady: „każdemu według jego potrzeb”<sup>6</sup>; ideał wyrzekania się rzeczy zbędnych<sup>7</sup>; ideał ścisłej ascezy materialnej (*continentia*), według którego należy poprzestawać wyłącznie na rzeczach pożytecznych/koniecznych co dożywienia i ubrania<sup>8</sup>; obowiązek pracy na utrzymanie<sup>9</sup>; oraz zakaz indywidualnego udzielania jałmużny przez członka wspólnoty monastycznej<sup>10</sup>.

Podobne przepisy monastyczne, dotyczące przestrzegania ubóstwa monastycznego we wspólnocie św. Marcina w Marmoutier, spotykamy u Sulpicjusza Sewera (nieposiadanie przez mnichów niczego na własność<sup>11</sup>, niepodejmowanie pracy zarobkowej, i poprzestawanie wyłącznie na ofiarości ludzkiej)<sup>12</sup>. Jak zauważa A. de Vogüé, ten ostatni zapis jest o tyle ciekawy, że sulpicianie *Dialogi* były swoistym reportażem z życia mnichów w Egipcie, odnośnie

<sup>1</sup> Por. De Vogüé, *Povertà*, DIP VII 262.

<sup>2</sup> Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae* I 31, 67, NBA 13/1, 98.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Regula ad servos Dei* 1, 3, NBA 7/2, 30.

<sup>4</sup> Por. tamże 1, 2, NBA 7/2, 30; zob. Dz 4, 32-35.

<sup>5</sup> Por. Basilius, *Regulae fusius tractatae* 8-9, PG 31, 933-944, tłum. J. Naumowicz: *Reguły dłuższe*: ŻM 6, Kraków 1995, 81-89; jak zaznacza J. Naumowicz (ŻM 6, s. 81, przyp. 103), Bazyli mówiąc o ascezie mnisej używa wyrażenia „sposób życia według Boga” (κατὰ Θεὸν πολιτεία). W ten sposób Bazyli określał życie ascetyczne, traktując je jako doskonałe życie chrześcijańskie. Podobne wyrażenia stosował w innych miejscach: „życie według Boga” (κατὰ Θεόν, *Regulae brevius tractatae* 112), „życie według Ewangelii” (κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον, *Regulae brevius tractatae* Prologus).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Basilius, *Regulae fusius tractatae* 29-30, PG 31, 989-993, ŻM 6, 129-131; tenże, *Regulae brevius tractatae* 92, PG 31, 1145-1148, ŻM 6, 280-281.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Regulae brevius tractatae* 129, PG 31, 1169, ŻM 6, 306; tamże, 187, PG 31, 1207, ŻM 6, 345-346; zob. Mt 10, 10; Łk 10, 4.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Regulae fusius tractatae* 9, PG 31, 941-944, ŻM 6, 86-89; tenże, *Regulae brevius tractatae* 126, PG 31, 1167, ŻM 6, 304; tamże 134, PG 31, 1171, ŻM 6, 308-309.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Regulae fusius tractatae* 37, PG 31, 1009-1016, ŻM 6, 240-241; tenże, *Regulae brevius tractatae* 61, PG 31, 1123, ŻM 6, 257-258.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Regulae brevius tractatae* 89, PG 31, 1143, ŻM 6, 278-279; tamże 100, PG 31, 1151, ŻM 6, 286-287.

<sup>11</sup> Por. Sulpitius Severus, *De vita beati Martini* 10, PL 20, 166B-166D, tłum. P.J. Nowak, ŻM 8, Kraków 1995, 65-66.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Dialogi* 3, 14, PL 20, 219C-220C, tłum. P.J. Nowak, ŻM 8, 182-183.

ubóstwa których Sulpicjusz nie poczynił praktycznie jakichkolwiek uwag<sup>13</sup>. Także Hieronimowy przekład pachomiańskich pism ascetycznych podkreślał pogardę mnichów wobec rzeczy materialnych<sup>14</sup> i nieposiadanie przez mnichów niczego na własność<sup>15</sup>. W pierwotnej leryńskiej *Regule Czterech Ojców* wyrzeczenie się dóbr materialnych było podkreślane u zaczynających ten rodzaj ascezy bogatych postulantów<sup>16</sup> oraz mnichów z innych zakonów wstępujących pod obediencję monastyczną św. Honorata z Lerynu<sup>17</sup>. Natomiast w *Drugiej Regule Ojców* (obowiązującej w monasterze w Lerynie od ok. 427 r.)<sup>18</sup>, wyrzeczenie się dóbr materialnych zostało zaznaczone jako obowiązek wszystkich mnichów leryńskich, gdyż miało ono stanowić podstawową instytucję życia wspólnego i być wyrazem miłości wspólnotowej<sup>19</sup>. Także według norm monastycznych, wyznaczonych przez Jana Kasjana, wstępujący do monasteru powinien wyzbyć się wszelkich pieniędzy i świeckiego wyposażenia, przywdziać zunifikowany habit monastyczny – jako wyraz radykalnego wyrzeczenia się doczesności i stać się drugim ubogim Chrystusem pośród innych ubogich mnichów<sup>20</sup>. Wzorem ubóstwa monastycznego pozostawał Chrystus i jego uniżenie się przy wcieleniu się w człowieka: dlatego też Kasjan łączył ubóstwo Chrystusa (*paupertas Christi*) z jego uniżeniem / pokorą / małością (*humilitas Christi*)<sup>21</sup>.

Jak zauważa A. de Vogüé, w promowanym modelu mnicha w Kościele zachodnim V wieku, cnoty ubóstwa i uniżenia były nierozzerwalne, tak jak we wzorze mnichów – Jezusie Chrystusie. Twórcom reguł monastycznych chodziło tutaj o wyrażenie dwóch wymiarów tego samego uniżenia: pierwsze pozostawałoby na poziomie wyrzeczenia zewnętrznego (wyrzeczenie się dóbr materialnych), drugie byłoby wewnętrznym-duchowym, jako wyrzeczenie się samego siebie (praktyka cnót pokory, małości oraz bycie posłusznym wobec przełożonego). Dlatego monastyczne оголошение z dóbr (*nuditas*) to inne okre-

<sup>13</sup> Por. De Vogüé, *Povertà*, DIP VII 264.

<sup>14</sup> Por. Pachomius, *Regula patris nostri Pachomii hominis Dei* (łac. przekład Hieronima ze Strydonu) 49, PL 23, 70A-70B, tłum. A. Bober, ŻM 11 (*Pachomiana Latina*), Kraków 1996, 137-138.

<sup>15</sup> Por. tamże 98, PL 23, 75B, ŻM 11, 148; tamże 106, PL 23, 75D, ŻM 11, 149; tamże 113, PL 23, 76B, ŻM 11, 150.

<sup>16</sup> Por. *Regula sanctorum Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii* 2, 29-35, PL 103, 438A, tłum. K. Bielawski, ŻM 3, Kraków 1994, 44.

<sup>17</sup> Por. tamże 4, 11-12, PL 103, 440A, ŻM 3, 48.

<sup>18</sup> J. Piłat (*Wstęp. Wczesne reguły monastyczne z Galii*, ŻM 3, 16-29), sugeruje, że po śmierci św. Honorata w 427 r., wraz ze zmianą przełożonego w monasterze leryńskim (następcą Honorata został św. Maksym) dokonała się prawdopodobnie także zmiana reguły wspólnoty, a nowe wskazania dla mnichów leryńskich zostały nazwane *Drugą Regulą Ojców* (*Alia partum regula ad monachos*).

<sup>19</sup> Por. *Alia partum regula ad monachos* 5-6, PL 103, 442D-444A, tłum. K. Bielawski, ŻM 3, 53-55.

<sup>20</sup> Por. Joannes Cassianus, *De coenobiorum institutis* 4, 3-6, PL 49, 155A-160A; tamże 4, 13-14, PL 49, 167A-170A; tamże 4, 19, PL 49, 178B-180A.

<sup>21</sup> Por. tamże 4, 5, PL 49, 159A; tamże 4, 37, PL 49, 197C-198A; tamże 10, 19, PL 49, 384C-385C.



ślenie ubóstwa monastycznego (*paupertas*), które wyprzedza i generuje uniżenie (*humilitas*). To co miało być wyrażeniem pewnego procesu duchowego, na początku VI wieku stało się wymogiem prawnym: w *Regulach* św. Cezarego z Arles wyrzeczenie się własności zostało nałożone na postulanta jako prawne zobowiązanie wobec Kościoła, które należało własnoręcznie podpisać<sup>22</sup>.

\*\*\*

W nauce Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich Kościoła Zachodniego w IV i w V wieku możemy wyróżnić dwa zasadnicze podejścia do kwestii posiadania-bogactwa-ubóstwa: realistyczne i pesymistyczne. Tendencją wspólną dla obu modeli było przekonanie o powszechnym przeznaczeniu dóbr materialnych, co wynikało z wiary, że posiadają one jedynego Stworzyciela, a ludzie są jedynie doczesnymi użytkownikami dóbr materialnych. W ujęciu realistycznym dla ogółu chrześcijan był propagowany przez Ojców model godziwego nabywania, posiadania i użytkowania bogactwa. Samo posiadanie dóbr materialnych jest godziwe, zalecane jest udzielanie jałmużny z rzeczy zbywających i niekoniecznych. Wszyscy chrześcijanie byli też zachęceni do wystrzegania się chciwości i lichwy.

W ujęciu pesymistycznym, dla chętnych był głoszony ideał ascetycznego podejścia do własności. Dobra materialne, choć stworzone przez Boga, są jednak dla ludzi źródłem nieustannych pokus i wad, szczególnie chciwości i bałwochwalstwa. Stąd monastycyzm zalecał ascetyczne podejście do dóbr doczesnych. Wyróżniamy w nim dwie tendencje dotyczące ustosunkowania się do kwestii posiadania: anachorecką i cenobicką. Dla anachoretów, na wzór św. Antoniego pustelnika, posiadanie było możliwe i godziwe, dobra są wytwarzane przez pracę rąk własnych, a to co zbywa i jest niekonieczne, powinno być przeznaczane na jałmużnę dla potrzebujących. Modelem bardziej rozpowszechnionym w Kościele Zachodnim IV-V wieku był monastycyzm cenobicki. Dla cenobitów indywidualne posiadanie było niemożliwe, dobra monasteru posiadała wspólnota. Wobec dóbr materialnych należało żywić ascetyczną pogardę, wyrzeczenie i minimalnie z nich korzystać. Według norm św. Pachomiusza, dostosowanych dla cenobitów zachodnich przez kolejnych zakonodawców, dobra materialne pozostawały wyłączną własnością wspólnoty: pojedynczy cenobita nie posiadał niczego na własność, o jakimkolwiek użytkowaniu dóbr materialnych i o zaspakajaniu potrzeb materialnych wszystkich mnichów decydował monastyczny przełożony.

Istniała także heterodoksyjna wersja podejścia do bogactw w duchu modelu pesymistycznego, propagowana w IV/V w. przez ruch pelagian. Ich zdaniem, wszyscy chrześcijanie winni wyzbyć się własności, obowiązkowo żyć w ubóstwie jako jedynym, przewidzianym dla chrześcijan sposobie po-

<sup>22</sup> Por. De Vogüé, *Povertà*, DIP VII 266-267.



dejsčia do dóbr materialnych. Co najbardziej chyba charakterystyczne, w IV i V wieku praktycznie zanikła w Kościele na Zachodzie optymistyczna wizja postrzegania dóbr materialnych. Nie spotykamy zatem w pismach Ojców Kościoła Zachodniego opinii, według której uznawaliby oni (jak w III wieku np. Klemens Aleksandryjski) bogactwa za narzędzie do uświęcenia i za dowód opieki Bożej w zamian za pobożne życie.

#### WEALTH AND POVERTY IN THE FOURTH AND FIFTH CENTURY CHURCH

##### (Summary)

I considered the different views regarding the issues of possession, wealth and poverty in the fourth and fifth century. I focused on the concepts of the fifth-century theologian (St. Ambrose, the Bishop of Milan, St. Augustine the Bishop of Hippo), pioneers of the western monastic theology and also the earliest monastic theologians and the heterodox pelagianist writers. They regarded soteriological perspective of Christianity. In that early period the socio-economic view did not constitute a doctrine. We can distinguish two essential approaches to the issue of possession in the teaching of the Church Fathers in the fourth and fifth century: a realistic and a pessimistic attitude. (The optimistic version regarded the possession of wealth as the result of Divine Protection and as a reward for pious Christian life. Both those models presumed that all the earthly goods were created by God and that people are only the temporary stewards of the goods given them for use. The realistic approach emphasized that everything which God has made was good and there was nothing wrong with owning possessions but it denounced the unjust means by which it is sometimes achieved or used. The pessimistic approach of Anchorites (monasticism, orthodox and heterodox ascetics) accepted the possession of goods which were made with one's own hands. Everything which was not necessary should be given as alms. Coenobitic monks didn't have anything of their own because everything belonged to the monastery. Their superior decided how everything could be used. The heterodox followers of Pelagius condemned shared of private property at all, and shared the view that voluntarily poverty was the only possible way for Christian.



Ireneusz MILEWSKI  
(Gdańsk, UG)

## ZSYŁKI BISKUPÓW KATOLICKICH W AFRYKAŃSKIM PAŃSTWIE WANDALÓW W RELACJI WIKTORA Z WITY<sup>1</sup>

Panowanie Wandalów w Afryce Północnej, w tym też prowadzona przez nich polityka religijna, było i jest nadal przedmiotem szerokiego zainteresowania badaczy<sup>2</sup>. Z tego też chociażby względu chciałbym zająć się tu jednym aspektem tej polityki, a mianowicie zsyłkami biskupów katolickich w państwie Wandalów. Co oczywiste, królowie wandalscy byli arianami i to już niejako definiowało ich stosunek do duchowieństwa katolickiego (oraz wiernych świeckich) w zajętej przez siebie Afryce. Opisując tło owych zsyłek, ich przebieg (w tym także jego organizacyjną stronę), czy też inne represje, jakie spadły wówczas na duchowieństwo katolickie w Afryce 2. poł. V wieku, jesteśmy niestety zdani na przekazy autorów katolickich, negatywnie nastawionych do Wandalów i ich władców, którzy w relacjach tych urastają do rangi prymitywnych i krwio pijących tyranów, a nierzadko wręcz psychopatów<sup>3</sup>. Nie można oczywiście wykluczyć, iż ów negatywny obraz po części odpowiadał prawdzie. Pomijając tę kwestię, należałoby się skupić na kolejnej, a mianowicie dlaczego władcy wandalscy tak zaciekle prześladowali, żeby nie powiedzieć, iż tępiłi z różnych względów wpływowych katolików na obszarze swego władztwa. Czy można dla ich działań znaleźć jakieś słowa wytłumaczenia? Zgłębianiu tej właśnie kwestii winniśmy poświęcić nieco uwagi, zanim przejdziemy do opisywania konkretnych przypadków zsyłek biskupów katolickich.

<sup>1</sup> Pisząc poniższy artykuł nie miałem niestety dostępu do prac: K. Wessel, *Die antikatholische Religionspolitik der Wandalenkönige*, Berlin 1947 (niepublikowana rozprawa habilitacyjna) oraz Ch. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954. Problemu zsyłek biskupów w państwie wandal skim nie porusza natomiast (mimo sugestii zawartej w tytule artykułu) H. J. Diesner, *Sklaven und Verbannte, Märtyrer und Confessoren bei Victor Vitensis*, „Philologus” 106 (1962) 101-120.

<sup>2</sup> Także wśród polskich historyków, por. np. P. Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994 (szczególnie strony: 135-177); J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005 (szczególnie strony: 238-250; 255-270).

<sup>3</sup> Poza dziełem Wiktora z Wity, na uwagę zasługują dwie mowy Quodvultdeusa, *Sermo* 1 et 2: *De tempore barbarico*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1974, 423-437, 473-486. Więcej na ten temat, por. P. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, vol. 3, Paris 1964, 126nn; A. Cain, *Miracles, Martyrs, Arians: Gregory of Tours' sources for his account of the Vandal Kingdom*, VigCh 59 (2005) 412-437.

W dotychczasowych badaniach panuje zgodna opinia, iż u podstaw prześladowań katolików przez Wandalów leżała chęć ugruntowania przez tych drugich swej władzy w Afryce. Wandalowie chcieli bowiem wyeliminować, zepchnąć poza marginesy społeczeństwa tych, którzy w ich mniemaniu zagrażali w ugruntowaniu przez nich władzy w Afryce<sup>4</sup>. Podobnie, wedle relacji Grzegorza z Tours, wobec duchowieństwa katolickiego mieli postępować ariańscy władcy wizygocy w Hiszpanii<sup>5</sup>. Takie więc rzekomo miało być ideologiczne, czy też polityczne tło owej antykatolickiej polityki Wandalów. Nie mniej istotne, a może i ważniejsze, były również względy ekonomiczne podjętych przez Wandalów prześladowań, a mianowicie chęć przejęcia majątków tamtejszego Kościoła oraz rzymskiej arystokracji, które to następnie król przekazał co bardziej znacznym Wandalom. Działanie to miało się przyczynić do powstania silnego zaplecza ekonomicznego dla arystokracji wandaliskiej<sup>6</sup>.

Wystąpienie przeciw duchowieństwu katolickiemu zapoczątkował Genzeryk (428-477), co z różnym nasileniem trwało do początków panowania Hilderyka (523). Prześladowania w czasach Guntamunda (486-496) i Tarasmunda (496-523) miały, o ile można tak powiedzieć, dość łagodny przebieg. Największym natomiast katolikożercą okazał się Huneryk († 484), i to przede wszystkim jego prześladowania duchowieństwa katolickiego opisuje w swym dziele Wiktor z Wity<sup>7</sup>. Z oczywistych względów, Wiktor, opisując prześladowania wandaliskie w Afryce, albo z jednej strony wyolbrzymia, albo z drugiej przemilcza pewne fakty z czasów panowania Huneryka, jak chociażby to, że podejrzliwy władca, węszący na każdym kroku knuty przeciw sobie spisek, z równą zaciekłością tępił także pogan, a nawet przedstawicieli

---

<sup>4</sup> Tak przyczynę owych prześladowań postrzegał również Prosper z Akwitanii, zob. *Epitoma chronicon* 1339, MGHaa 9, 477; por. G.M. Berendt, *Konflikt und Anpassung. Studium zur Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum 2007, 221; G. Halsall, *Barbarian migrations and the Roman West (376-568)*, Cambridge 2007, 293.

<sup>5</sup> Por. E. James, *Gregory of Tours, the Visigoths and Spain*, w: *Cross, crescent and conversion. Studies on medieval Spain and Christendom in memory of Richard Fletcher*, ed. S. Barton – P. Linehan, Leiden 2008, 43nn. Grzegorz z Tours (*Historia Francorum* VI 46, tłum. K. Liman – T. Richter, Kraków 2002, 296) nazywa zaś króla Franków Chilperyka, Neronem i Herodem swoich czasów. W odniesieniu zaś do Chlotara (IV 12, s. 170), Grzegorz stwierdza, król dopuszczał się gorszych występków niż wyżej wymienieni, por. E. James, *Gregory of Tours and „Arianism”*, w: *The power of religions i Late Antiquity*, ed. A. Cain – N. Lenski, Burlington 2009, 327.

<sup>6</sup> Więcej na ten temat, por. np. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Gens into Regnum: the Vandals*, w: H.W. Goetz, *Regna et gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and Kingdoms in the transformation of the Roman World*, Leiden 2003, 81nn; Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka*, s. 139-141, który wskazuje tu na zwykłą rabunkową działalność wandaliskiej soldateski.

<sup>7</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, ed. M. Petschenig, CSEL 7, Wien 1881, tłum. J. Czuj: *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 1930; zob. także D. Shanzer, *Intentions and audiences: history, hagiography, martyrdom and confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis*, w: *Vandals, Romans and Berbers. New perspectives on Late Antique North Africa*, ed. A.H. Merrills, Aldershot 2008, 273.

arystokracji wandaliskiej<sup>8</sup>. Warto by dodać, iż ten sam Wiktor chwali politykę Huneryka wobec manichejczyków, których to „wielu spalił”, a „wielką ich liczbę zesłał za morze”, a więc, jak można się domyślać, skazał zapewne na wygnanie na którąś z wysp należących wtedy do Wandalów<sup>9</sup>.

Niewiele wiemy na temat autora interesujących nas tu relacji – Wiktora, biskupa byzaceńskiej Wity. Opublikował on swe *Dzieje prześladowań Kościoła w Afryce przez Wandalów* w 489 roku<sup>10</sup>; wielu jednak historyków kwestionuje jego wartość poznawczą utrzymując, że należy postrzegać je jako mało wiarygodne dzieło hagiograficzne, mające głosić chwałę katolickich męczenników, prześladowanych przez barbarzyńskich najeźdźców<sup>11</sup>.

W jakiej jednak części Afryki rozpoczęły się prześladowania katolików przez Wandalów? Genzeryk podzielił zdobycz afrykańską na dwie części. W całej niemalże Afryce Prokonsularnej, kosztem konfiskat majątków lokalnej arystokracji i Kościoła, osadził on swych wojowników, nadając im prawo użytkowania powierzonych posiadłości<sup>12</sup>. Pozostałe tereny afrykańskie, król pozostawił sobie oraz członkom swej rodziny; w przeważającej mierze były to dobra senatorskie i cesarskie<sup>13</sup>.

Prześladowania rozpoczęły się w części Afryki zasiedlonej przez możnych Wandalów. Jak często było w przypadku prześladowań, także i tu można wyodrębnić pewne ich fazy. Pierwsza z nich to okres od przybycia Wandalów do Afryki po rok 457 (śmierć biskupa kartagińskiego Deogratiasa). To był początek prześladowań, kiedy to nie odnotowujemy jeszcze masowych zsyłek (poza nielicznymi, jak chociażby przypadek Quodvultdeusa, który w dość osobliwych okolicznościach trafił do Italii, gdzie zmarł w 453 r.<sup>14</sup>), a kościoły pozostawały nadal w rękach duchowieństwa katolickiego. Druga faza prześladowań przypada na lata 457-476<sup>15</sup>, kiedy obserwujemy widoczne ich nasilenie i to w obydwu częściach wandaliskiego władztwa. Po śmierci biskupa Deogratiasa, Genzeryk zakazał ordynowania nowych biskupów w Afryce

<sup>8</sup> Por. Halsall, *Barbarian migrations*, s. 293.

<sup>9</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 1, CSEL 7, 24, POK 14, 53.

<sup>10</sup> Por. S. Constanza, *Considerazioni storiografiche nell' historia persecutionis Africanae Provinciae di Vittore di Vita*, „Bulletino di Studi Latini” 6 (1976) 30-32; P. Wynn, *Rufinus of Aquileia's Ecclesiastical History and Victor of Vita's History of the Vandal Persecution*, CM 41 (1990) 187-198; A. Schwarcz, *Bedeutung und Textüberlieferung der „Historia persecutionis Africanae provinciae” des Victor of Vita*, w: *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. A. Scharer – G. Scheibelreiter, Wien 1994, 115-140; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 633; Strzelczyk, *Wandalowie*, s. 255.

<sup>11</sup> Por. dyskusja na ten temat u D. Schanzer, *Intentios and audiences*, s. 272.

<sup>12</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 4, CSEL 7, 7; zob. także I 5.

<sup>13</sup> Por. J. Durliat, *Cité, impôt et intégration des barbares*, w: *Kingdoms of Empire. The integration of Barbarians in Late Antiquity*, ed. W. Pohl, Leiden 1997, 153nn.

<sup>14</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 5.

<sup>15</sup> Por. Berendt, *Konflikt und Anpassung*, s. 220.

Prokonsularnej i Zeugitanie<sup>16</sup>. Posypały się kolejne rozporządzenia, nakazujące chociażby, by na dwór królewski dostarczać naczynia liturgiczne i święte księgi z pozamykanych kościołów<sup>17</sup>; zakazano również organizowania nabożeństw<sup>18</sup>. Na reakcję katolików nie trzeba było długo czekać; wszelkie jednak przejawy buntu były krwawo tłumione<sup>19</sup>. W 460 r. Genzeryk ogłasza rozporządzenie, zabraniające dostępu do dworu dostojnikom, którzy nie byli arianami<sup>20</sup>. Na ten okres datowane są również liczne zsyłki biskupów, do których, jak to zauważa Wiktor z Wity, doszło wskutek krytykowania przez nich władcy wandalckiego, między innymi za przyrównywanie go do faraona, czy też barbarzyńskiego Nabuchodonozora<sup>21</sup>. Rzeczywiste powody zsyłek były jednak oczywiście inne, bardziej racjonalne. Wiktor zamieszcza w swym dziele listę zesłanych wówczas biskupów. Odnajdujemy na niej między innymi: Urbana – biskupa Girby, Habetdeum – biskupa Teudalu, Frustracjusza – biskupa Sufes, Wicysa – biskupa Sabraty, Kreskomiusza – biskupa Okenusy, Feliksa – biskupa Hadrumentum, Krescensa – metropolitę Akwitanii oraz wielu innych, których Wiktor nie wymienia już, niestety, z imienia<sup>22</sup>. Wygnano wówczas także Waleriana – biskupa Abbenzy, król zaś miał rzekomo przykazać egzekutorom sankcji, by wygnać nie mógł zamieszkać „ani w domu, ani na roli”, a więc, jak można się domyślać, miał on być wygnany poza ludzkie skupiska<sup>23</sup>.

Po tym czasie obserwujemy jednak pewne złagodzenie postępowania Genzeryka w stosunku do katolików w Afryce, co zapewne podyktowane było chęcią uspokojenia nastrojów w państwie. W 460 r. (cesarz Majorian) oraz w 468 r. (cesarz Leon I) podjęto próby odbicia Afryki z rąk Wandalów. Zapewne w tej atmosferze, Genzeryk zezwala na otwarcie kościołów i powrót duchowieństwa katolickiego do Kartaginy. Nadal jednak nie było zgody na wybranie następcy Deogratiasa na tron biskupi w Kartaginie<sup>24</sup>.

Początek panowania Huneryka, następcy Genzeryka nie zapowiadał zaostrożenia kursu w stosunku do duchowieństwa katolickiego w Afryce. Król nie tylko, że pozwolił na organizowanie nabożeństw, ale również na wybór nowego biskupa Kartaginy – Eugeniusza (480/481)<sup>25</sup>. Za wstawiennictwem patrycjusza Sewera oraz cesarza Zenona, Huneryk zezwolił również na powrót

<sup>16</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 9.

<sup>17</sup> Por. tamże I 39.

<sup>18</sup> Por. tamże II 1.

<sup>19</sup> Por. tamże I 41–42.

<sup>20</sup> Por. tamże I 42–43; zob. także Berendt, *Konflikt und Anpassung*, s. 220.

<sup>21</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 7.

<sup>22</sup> Por. tamże I 7, CSEL 7, 11, POK 14, 42. Niektóre z siedzib zesłanych biskupów trudno jest obecnie zlokalizować, por. F. Van der Meer – Ch. Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh 1959.

<sup>23</sup> Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 12, CSEL 7, 17–18, POK 14, 47.

<sup>24</sup> Por. tamże I 17.

<sup>25</sup> Por. tamże II 2–4.



biskupom katolickim zesłanym przez Genzeryka<sup>26</sup>. Niemniej jednak już na ok. 480 rok datowany jest początek trzeciej, najdotkliwszej fazy prześladowań duchowieństwa katolickiego w Afryce: Huneryk zaostrzył rozporządzenia Genzeryka. Jak czytamy u Wiktora z Wity, król zakazał wybierania nowych biskupów na miejsce wygnanych, bądź też zmarłych duchownych, chyba że kandydat wpłaci do skarbcza państwa sumę pięciuset solidów<sup>27</sup>.

W okresie po 480 r., „na pustynię”, jak stwierdza to Wiktor, miano zesłać aż dziewięciuset duchownych, w tym wielu biskupów, a wśród nich Feliksa – biskupa Abbiryty (po czterdziestu czterech latach jego pasterzowania): gdy częściowo sparaliżowany biskup nie był w stanie o własnych siłach iść na katorgę, miano go przywiązać do grzbietu muła i tak transportować do miejsca zsyłki<sup>28</sup>. Skazańców, w tym i wspomnianego wyżej Feliksa, doprowadzono do miast Sicca i Lares (położonych jeszcze na obszarze Afryki Prokonsularnej), gdzie przejęli ich już Maurowie, mający doprowadzić więźniów do miejsca zsyłki. Zanim jednak wyruszyli w dalszą drogę, duchownych przetrzymywano w miejscowych lochach. Przebywający tam w nieludzkich warunkach biskupi byli wspierani żywnością przez miejscowych chrześcijan. Następnie wyruszono w dalszą drogę, z tym że, jak zauważa Wiktor, podróżowano nocą i to rzekomo nie dlatego, by ukryć fakt transportowania skazańców do miejsca zsyłki, lecz by uniknąć przemieszczania się po pustyni w skwarze dnia<sup>29</sup>. Mimo tego jednak wieści o transporcie więźniów rozchodziły się między mieszkańcami mijanych osad. Wedle relacji Wiktora, szczególnie biskupi byli wówczas nieludzko traktowani, a z czasem zabroniono też okolicznej ludności dokarmiania wygnańców, a nierzadko również eskorta okradała ich z otrzymywanej żywności<sup>30</sup>. Zamykani zaś na postojach katorżnicy, przebywali w ciasnych pomieszczeniach, leżąc nierzadko w fekaliach towarzyszy swej niedoli<sup>31</sup>. Opuszczając zaś skupiska ludzkie, byli oni wiele mil odprowadzani przez lokalną ludność, trudno jednak powiedzieć, czy ze współczucia (jak sugeruje Wiktor), czy tylko ze zwykłej ludzkiej ciekawości. Słabnących zaś i padających na ziemię biskupów, eskorta obrzucała kamieniami lub też kłuła włóczniami, tych zaś, którzy nie byli już w stanie się podnieść, ciągnięto na linach; wielu tak umęczonych wyzionęło ducha, a ich ciała grzebano na poboczach szlaków. Wedle relacji Wiktora, niewiele lepszy los czekał tych, którym było dane dotrzeć do miejsca zsyłki. Latami dręczeni na różne sposoby przez swych oprawców, otrzymywali do jedzenia jedynie jęczmień, jak bydłęta, a z czasem ograniczono również i tak skromne porcje ziarna<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Por. tamże I 17; zob. R. Kosiński, *The emperor Zeno. Religion and politics*, Cracow 2010, 118-123.

<sup>27</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 7.

<sup>28</sup> Por. tamże II 8, CSEL 7, 34, POK 14, 61.

<sup>29</sup> Por. tamże II 9.

<sup>30</sup> Por. tamże II 10.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże II 12, CSEL 7, 38, POK 14.

Do Numidii, na tereny kontrolowane przez sprzymierzonych z Wandalami Maurów, miano wówczas deportować łącznie 4966 diakonów, prezbiterów i biskupów<sup>33</sup>. Czy podana przez Wiktora z Wity liczba wygnańców może uchodzić za wiarygodną? Trudno to stwierdzić, niemniej pokazuje ona, jak liczną grupę społeczną, a przy tym zapewne i wpływową, stanowiło duchowieństwo katolickie w Afryce rządzonej przez Wandalów. I jeśli rzeczywiście za zasadne należy uznać twierdzenie, że poza względami ekonomicznymi (chęć zagrabienia majątków kościelnych wskutek wywołanych prześladowań), przede wszystkim w duchowieństwie katolickim władcy wandalscy upatrywali głównego oponenta i generatora sprzeciwu przeciwko ich władzy, to wówczas nie powinny dziwić tak masowe i dotkliwe represje, jakie spadły na tę grupę społeczną w 2. poł. V wieku.

W 484 r. Huneryk zwołuje do Kartaginy, jak poświadcza przytoczony przez Wiktora jego edykt, dysputę biskupów ariańskich i katolickich<sup>34</sup>. Jak twierdzi Wiktor, biskupi katoliccy pod przewodnictwem metropolity kartagińskiego Eugeniusza, nie wierząc w szczerość intencji władcy sformułowali jednak w formie pisemnego cytowanego dokumentu szereg postulatów, a w zasadzie żądań dotyczących swobodnego praktykowania wiary i zaprzestania prześladowań duchowieństwa katolickiego w państwie Wandalów<sup>35</sup>. Po kilku dniach zażartych sporów pomiędzy zebranymi biskupami, Huneryk rozkazał pozamykać kościoły katolickie, a majątki biskupów katolickich biorących udział w obradach, skonfiskować i przekazać miejscowym biskupstwu ariańskim<sup>36</sup>. Przybyłych na dysputę biskupów katolickich król rozkazał przegnać poza mury miasta. Przy tej okazji, wielu spośród nich zostało rzekomo okradzionych z dobytku, z jakim przybyli na dysputę<sup>37</sup>.

I to właśnie na ten okres datuje się liczne deportacje biskupów katolickich, w tym na pustynię w okolicach Byzaceny (miedzy innymi biskup Kartaginy Eugeniusz<sup>38</sup>), na Korsykę oraz na Sycylię<sup>39</sup>. Jak twierdzi Wiktor, zesłani na Korsykę ścinali tam drzewa wykorzystywane do budowy królewskich okrętów<sup>40</sup>. Po uprzedniej chłoscie, na wygnanie skazano wówczas między innymi

<sup>33</sup> Por. tamże II 8, CSEL 7, 33.

<sup>34</sup> Por. tamże II 13, CSEL 7, 39, POK 14, 65-66.

<sup>35</sup> Por. tamże II 14, CSEL 7, 40-41, POK 14, 66-67.

<sup>36</sup> Por. tamże III 2, CSEL 7, 72. Na temat ówczesnych antykatolickich rozporządzeń Huneryka, por. M. Overbeck, *Untersuchungen zum afrikanischen Senatsadel in der Spätantike*, Kallmünz 1973, 74-84; G. Vismara, *Gli editti dei re Vandali*, w: *Studi di onore di Gaetano Scherillo*, vol. 2, ed. A. Biscardi, Milano 1972, 848nn.

<sup>37</sup> Wiktor wspomina o skradzionych szatach, zwierzętach (koniach?, osłach?), a nawet o zabiorze ludzi do posługi, por. *Historia persecutionis Africanae provinciae* III 3, POK 14, 98.

<sup>38</sup> Por. tamże III 14 i 16, POK 14, 106-108 i 110.

<sup>39</sup> Por. tamże I 4, CSEL 7, 7. Poza Korsyką i Sycylią, w skład państwa wandalckiego wchodziła również Sycylia, utracona przez króla Gunthamunda na rzecz Ostrogotów.

<sup>40</sup> Tamże III 5, CSEL 7, 81, POK 14, 100.

Prezydusza – biskupa Sufes oraz pasterzy nieznanych nam siedzib, a mianowicie: Sekundusa, Mansweta, Germana, Fuskulusa oraz wielu biskupów, których Wiktor nie wymienia z imienia<sup>41</sup>. Kolejny raz potwierdzono zakaz ordynowania nowych biskupów na miejsce wygnańców. Groziła za to kara grzywny w wysokości dziesięciu funtów złota bądź wygnanie<sup>42</sup>. Na ten czas (dopiero!) datuje się również pierwsze posunięcia Wandalów przeciw klasztorom i ich majątkom. Czyżby więc Huneryk zamierzał definitywnie zakończyć problem katolicyzmu w swoim państwie? Tym chyba należałoby tłumaczyć nasilenie się wystąpień władcy przeciw katolikom w ostatnich latach jego panowania.

Co oczywiste, represjom tym towarzyszyły również masowe apostazje, zjawisko całkowicie przemilczane przez Wiktora z Wity. Informacje na ten temat burzyłyby obraz niezłomności prześladowanych duchownych katolickich w Afryce pod jarzmem wandaliskim. O tym, iż był to masowy problem, dowiadujemy się z relacji Quodvultdeusa<sup>43</sup> i Grzegorza z Tours<sup>44</sup> oraz z protokołu synodu rzymskiego w 487 r. obradującego nad kwestią ponownego przyjmowania apostatów na łono Kościoła Afrykańskiego<sup>45</sup>. Zarówno czas, jak też i miejsce rozstrzygania tej kwestii, nie były oczywiście przypadkowe: śmierć Huneryka i brak możliwości zorganizowania takiego synodu w Afryce. Analizując relacje dotyczące polityki kościelnej Huneryka i jego wręcz chorobliwą obsesję na punkcie władzy, warto zwrócić uwagę na fakt, iż król w równie brutalny sposób eliminował wszelkie zagrożenie dla swej władzy krwawo rozprawiając się z członkami swojej rodziny czy też możliwymi wandaliskimi<sup>46</sup>. Także urzędników, i to nie tylko tych najwyższej rangi, którzy nie byli arianami, król skazywał na wygnanie na Sycylię i Sycylię<sup>47</sup>.

Badacze polityki kościelnej władców wandaliskich nie mają łatwego zadania chcąc prześledzić jej charakter po śmierci Huneryka. Dzieło Wiktora z Wity kończy się bowiem na jego śmierci, a z innych źródeł niewiele dowiadujemy się o polityce religijnej jego następców, Guntamunda i Trazamunda (lata 484-523). Pewne nawiązania do ich poczynąń względem Kościoła katolickiego w Afryce, odnajdujemy m.in. u Prokopiusza z Cezarei (na marginesie jego relacji o wojnie z Wandalami<sup>48</sup>), papieża Gelazego<sup>49</sup>, czy też w *Żywocie* Fulgencjusza z Ruspe<sup>50</sup>. W każdym razie następcą Huneryka, Guntamund, od-

<sup>41</sup> Por. tamże II 16, CSEL 7, 42, POK 14, 68.

<sup>42</sup> Por. tamże III 2, CSEL 7, 75, POK 14, 95.

<sup>43</sup> Por. Quodvultdeus, *Sermo I de tempore barbarico* 8.

<sup>44</sup> Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 3.

<sup>45</sup> Por. *Exemplar gestorum, quibus alligatum est praeceptum Felicis papae*, w: *Epistulae Romanorum Pontificum*, ed. A. Thiel, Braunsberg 1868, 259-266.

<sup>46</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 5.

<sup>47</sup> Por. tamże II 7; III 2.

<sup>48</sup> Por. Procopius, *Bellum Vandalicum* I 8, ed. O. Veh (griechisch-deutsch), München 1971.

<sup>49</sup> Por. Gelasius, *Epistula* 26, 1, CSEL 35/1, 391.

<sup>50</sup> Por. Ferrandus, *Vita S. Fulgentii* 21, 44, PL 65, 139. Na temat wartości poznawczych tego

stał od zacieklej polityki antykatolickiej swego ojca, skutkiem czego w 487 r. powrócił z wygnania biskup Kartaginy Eugeniusz<sup>51</sup>. W 494 r., po dziesięciu latach zsyłki, Guntamund odwołał również innych biskupów, zesłanych przez Huneryka<sup>52</sup>. Nie wiemy natomiast, czy władca ten zezwolił powracającym z wygnania biskupom na ponowne objęcie niegdyś opuszczonych siedzib. Można przypuszczać, że nie<sup>53</sup>, gdyż skutkowałoby to niechybnie rozruchami i zaognieniem napięć społecznych w Afryce, a tego zapewne Guntamund by sobie nie życzył.

Jakie były straty w stanie osobowym biskupów pod rządami Wandalów? Około 484 roku w byłej Afryce Prokonsularnej było 54 biskupów<sup>54</sup>. Trzydzieści lat wcześniej, co potwierdza Wiktor z Wity, było ich tam 164<sup>55</sup>. Nie znaczy to jednak, iż ta różnica arytmetyczna wypływa z faktu, że owa brakująca część duchowieństwa została wymordowana czy też zamęczona, jak zdaje się sugerować Wiktor z Wity. Owa różnica wynika zapewne stąd, iż najpierw Genzeryk, a następnie Huneryk, sprzeciwiali się ordynacji nowych biskupów katolickich na miejsce wygnanych, bądź też zmarłych duchownych. Do polityki antykatolickiej, choć już w dalece ograniczonym zakresie, powrócił później Trazamund, następca Guntamunda<sup>56</sup>. Ten aspekt dziejów Kościoła afrykańskiego pod panowaniem Wandalów daleko już wykracza poza ramy zakreślone tytułem niniejszego artykułu.

#### DEPORTATIONS OF CATHOLIC BISHOPS IN THE AFRICAN STATE OF THE VANDALS RECOUNTED BY VICTOR OF VITA

(Summary)

The above article discusses one of the aspects of the Vandals' religious policy in Africa, that is, deportations of Catholic bishops ordered by the Vandal kings. Of course, the Vandal kings were Arians and the fact itself defined their attitude towards Catholic

działa, por. Y. Modéran, *La chronologie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique Vandale*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome” 105 (1993) 135-188.

<sup>51</sup> Por. *Laterculus Regum Vandalorum et Alanorum* 8, MGHaa 13, 457.

<sup>52</sup> Por. Victor Tunnunensis, *Chronicon* a. 479, 2, ed. Th Mommsen, MGHaa 11, 189-190.

<sup>53</sup> Zasadność tego stwierdzenia potwierdzają wydarzenia z czasów Trazamunda, który wydał rozporządzenie zabraniające ponownego obejmowania siedzib przez biskupów katolickich, którzy powrócili z wygnania.

<sup>54</sup> *Notitia provinciarum et civitatum Africae*, ed. M. Petschenig, CSEL 7, Wien 1881, 117-119.

<sup>55</sup> Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 9, CSEL 7, 13.

<sup>56</sup> Na początku swego panowania, Trazamund wygnał rzekomo aż 120 biskupów, z czego 60 na Sycylię, gdzie pozostali do 523 r., a więc do śmierci wandalckiego władcy, por. *Liber Pontificalis*, I, ed. L. Duchesne, Paris 1886, 271; Victor Tunnunensis, *Chronica* a. 497, 4, MGHaa 2, 197; Ferrandus, *Vita s. Fulgentii* 13, 26-27, PL 65, 130-131; zob. także relację biskupa rzymskiego Symmachusa, który wspomina, iż wspierał wygnańców pieniędzmi oraz odzieżą, por. *Liber pontificalis*, I, s. 263; zob. także Halsall, *Barbarian migrations*, s. 294.

clergy in North Africa, which they occupied. Describing the background of these deportations, their course and other repression which befell Catholic clergy (and the faithful) in Africa in the middle of the fifth century, we can only rely on the sources of Catholic authors, who had a negative attitude to the Vandals and their leaders. They portrayed them as crude and bloodthirsty tyrants, or even as psychopaths.

Discussing the deportations of bishops in the reign of Genseric and Huneric, the background of the events was also presented. It was deduced that the underlying reason for the persecution of Catholics was the Vandals' urge to consolidate their power in Africa. The bishops deprived of their seats were deported by the Vandal kings to Numidia (to the grounds controlled by the Moors) or to the islands of the Mediterranean Sea (Corsica, Sardegna) which belonged to the Vandals' state. There they were forced to hard physical work (work on the land, cutting down trees used to build ships). Many of them, however, did not reach the assigned places of exile – they died on the way from physical exhaustion.





Piotr KOCHANEK  
(Lublin, KUL)

## KONSTANTINOPEL IN DEN WELTKARTEN DES BEATUS VON LIÉBANA\*

Beatus von Liébana (um 730-798) war Benediktinermönch, der im Kloster San Martin de Turieno im Tal von Liébana (Königreich Asturien im Norden Spaniens) lebte. Dieses Kloster trägt heute den Namen Santo Toribio de Liébana.<sup>1</sup> Beatus ist bekannt vor allem durch einen aus zwölf Büchern bestehenden *Apokalypsenkommentar*. Eine erste Fassung dieses Kommentars wurde um 776 beendet und dann bis 786 neu redigiert<sup>2</sup>. Der Text des besagten Kommentars ist in 34 Handschriften und Fragmenten erhalten. Die Weltkarten befinden sich in 14 Handschriften, die zwischen dem 10. und dem 14. Jahrhundert entstanden sind<sup>3</sup>.

---

\* Bei dem hier vorliegenden Artikel handelt es sich um eine erweiterte Version eines Kurzreferats, das auf dem 22. *Internationalen Kongress für Byzantinische Studien*, welches vom 22. bis 27. August 2011 in Sofia stattfand, gehalten wurde. Die Zusammenfassung des hier erwähnten Kurzreferats wurde in den Materialien zum Kongress veröffentlicht, vgl. P. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, in: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies* (Sofia, 22-27 August 2011), vol. II: *Abstracts of Round Table Communications*, ed. I. Iliev – E. Kostova – V. Angelov, Bulgarian Historical Heritage Foundation, Sofia 2011, 275-276.

<sup>1</sup> Vgl. M. Férotin, *Béatus*, DB I 1531-1532; C. Verschaffel, *Beatus de Liébana*, DThC II 517-518; J. Pérez de Urbel, *Béat*, DHGE VII 89-90; N. Crostarosa Scipioni, *Beato di Liébana*, ECat II 1108-1109; M. Salsano, *Beato de Liebana*, BS II 987-988; M.J. Daly, *Beatus of Liébana*, in: *New Catholic Encyclopedia*, II, San Francisco – Toronto 1967, 198; J.M. Szymusiak, *Beatus z Liébana*, EK II 163; J. Prelog – P.K. Klein, *Beatus v. Liébana*, in: *Lexikon des Mittelalters*, I, München – Zürich 1980, 1746-1747; P.K. Klein, *Beatus v. Liébana*, LThK II 109.

<sup>2</sup> Der besagte Kommentar wurde schon dreimal herausgegeben: 1. *Sancti Beati, Presbyteri Hispani Liebanensis, in Apocalypsin, ac plurimas utriusque Foederis commentaria, ex veteribus, nonnullisque desideratis paginas Patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita, opera et studio R.P. Doct. H. Florez, Matriti 1770*; 2. *Beati in Apocalipsin libri duodecim*, ed. H.A. Sanders, Rome 1930; 3. *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, rec. E. Romero-Pose, vol. 1-2, *Scriptores Graeci et Latini*, Romae 1985; vgl. P. Kochanek, „*Rozesłanie Apostolów*” na mapie *Beatusa z Burgo de Osmá*, in: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 707-708 und Anm. 19.

<sup>3</sup> Liste der in 14 Handschriften des *Apokalypsenkommentars* erhaltenen Beatuskarten: 1. Die Karte des Maius-Beatus = *The Morgan Beatus* (New York, Pierpont Morgan Library, Ms. 644, fol. 33<sup>v</sup>-34<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 940-945. Größe: 530 x 380 mm. Format: rechteckig; 2. Die Karte des Valladolid-

Es gibt noch zwei andere Beatuskarte: eine kaum beachtete Weltkarte, die sich außerhalb des Apokalypsenkommentars des Beatus befindet, d.h. die sogenannte

Beatus (Valladolid, Biblioteca de la Universidad, Ms. 433, fol. 36<sup>v</sup>-37<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 970. Größe: 447 x 310 mm. Format: rechteckig, mit abgerundeten Ecken; **3.** Die Karte des Gerona-Beatus (Gerona, Museu de la Catedral, Num. Inv. 7(11), fol. 54<sup>v</sup>-55<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 975. Größe: 520 x 360 mm. Format: rechteckig, mit abgerundeten Ecken; **4.** Die Karte des Urgell-Beatus (Museu Diocesà de Seu d'Urgell, (*Codex Urgellensis*), Num. Inv. 501, fol. VI<sup>v</sup>-VII<sup>r</sup>). Entstehungszeit: zwischen 975 und 1000. Handschriftgröße: 402 x 265 mm. Format: rechteckig; **5.** Die Karte des Facundus-Beatus (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. Vitrina 14-2, fol. 63<sup>v</sup>-64<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1047. Größe: 470 x 310 mm. Format: rechteckig, mit abgerundeten Ecken; **6.** Die Karte des Saint-Sever-Beatus (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8878, fol. 45bis<sup>v</sup>-45ter<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1050-1075. Größe: 570 x 370 mm. Format: längsoval; **7.** Die Karte des Osma-Beatus (Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1086. Größe: 380 x 300 mm. Format: oval; **8.** Die Karte des Silos-Beatus (London, British Library, Add. Ms. 11695, fol. 39<sup>v</sup>-40<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1109. Größe: 488 x 375 mm. Format: rechteckig, mit abgerundeten Ecken; **9.** Die Karte des Turin-Beatus (Turin, Biblioteca Nazionale Universitaria, Sfn. I.II.1, fol. 45<sup>v</sup>-46<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1100-1125. Folioseite: 360 x 275 mm. Format: kreisrund; **10.** Die Karte des Manchester-Beatus = *The Rylands Beatus* (Manchester, John Rylands University Library, Ms. Lat. 8, fol. 43<sup>v</sup>-44<sup>r</sup>). Entstehungszeit: ca. 1175 (bzw. Ende des 12.-Anf. des 13. Jh.). Handschriftgröße: 454 x 326 mm. Format: oval; **11.** Die Karte des Lorrvão-Beatus (Lissabon, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cod. 160 [alte Signatur]/Ms. CXIII/247 [neue Signatur], fol. 34bis<sup>v</sup>). Entstehungszeit: vor 1189. Folioseite: 340 x 230 mm. Format: kreisrund; **12.** Die Karte des Navarra-Beatus (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1366, fol. 24<sup>v</sup>-25<sup>r</sup>). Entstehungszeit: Ende des 12.-Anf. des 13. Jh. Größe: 400 x 320 mm. Format: oval; **13.** Die Karte des Las Huelgas-Beatus (New York, Pierpont Morgan Library, Ms. 429, fol. 31<sup>v</sup>-32<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1220. Größe: 560 x 380 mm. Format: oval; **14.** Die Karte des Arroyo-Beatus (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 2290, fol. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>). Entstehungszeit: 1200-1250. Folioseite: 457 x 300 mm. Format: kreisrund. Vgl. Literatur: B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 572-583 und 592-631; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft: *Die Weltkarte des Beatus*, Stuttgart 1895, passim; M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi 1, Amsterdam 1964, 40-42 (Section 17) und 79-84 (Section 35); J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, in: *Studium z dziejów uczoneści w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław 1970, 208-212; A.D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, MGH Schriften 36, Hannover 1992, 56-58; J. Williams, *The Illustrated Beatus: A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, vol. 1: *Introduction*, London 1994, 181(3); Ders., *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 10; I. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatus-tradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, in: *Der weite Blick des Historikers: Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte. Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. W. Ehbrecht, Köln 2002, 527-549; Dies., *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarte der Beatus-tradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, in: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. H.J. Schmidt, Scriptorium Friburgense 18, Berlin 2005, 263-273; Dies., *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden*, in: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. I. Baumgärtner – H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 83-101; Kochanek, „*Rozeslanie Apostolów*”, S. 709-710, Anm. 24.

Beatuskarte aus Oña<sup>4</sup> und eine romanische Wandkarte in San Pedro de Rochas<sup>5</sup>. Heute sind also insgesamt 16 Beatuskarten bekannt.

Die Stadtvignetten Konstantinopels befinden sich auf vier Beatuskarten. Es handelt sich hier um: a) die Beatuskarte aus Saint-Sever (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8878, fol. 45bis<sup>v</sup>-45ter<sup>r</sup>), die in der südfranzösischen Abtei Saint-Sever-sur-l'Adour zwischen 1050 und 1075 entstanden sein dürfte, b) die Beatuskarte von Osma (Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup>), datiert auf 1086, die im Cluniazenserkloster Sahagún im Bistum León gefertigt wurde, c) die Beatuskarte von Navarra (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1366, fol. 24<sup>v</sup>-25<sup>r</sup>.) entstanden vermutlich in Navarra gegen Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts, und d) die Karte des Arroyo-Beatus (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 2290, fol. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>), die in der Gegend um Burgos, wahrscheinlich in San Pedro de Cardaña, zwischen 1200 und 1250 gefertigt wurde<sup>6</sup>.

Die Randverzierungen von Konstantinopel auf den Beatuskarten aus Liébana werden hier folgendermaßen besprochen: 1. in diachronischer Reihenfolge, 2. verglichen mit den Vignetten der anderen vier Metropolen des Frühchristentums, das heißt mit den Vignetten Roms, Jerusalems, Antiochias und Alexandrias, und das sowohl synchronisch als auch diachronisch, so wie es die zwei weiter unten folgenden Tafeln zeigen. Das Ziel dieser Analysen ist ein Versuch, die Botschaft (bzw. den Code) zu ermitteln, die die Verfasser dieser Karten in den Vignetten von Konstantinopel zum Ausdruck bringen wollten.

## I.

Der diachronische Vergleich der Vignetten von Konstantinopel auf den vier Beatuskarten zeigt ihre „*Entwicklung*“ von den einfachen Schemas der Beatuskarte von Saint-Sever bis hin zu der „*komplexen*“ Vignette der Beatuskarte aus Arroyo. Konstantinopel wird auf den Beatuskarten aus Saint-Sever, von Osma und von Navarra von einer Vignette repräsentiert, die „*keinen Sakralbau*“ darstellt.

<sup>4</sup> Mainland, Biblioteca Ambrosiana, Ms. F. 105 sup., fol. 71<sup>v</sup>-72<sup>r</sup>. Entstehungszeit: Ende des 12. Jh. Format: oval; vgl. L. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos“*, in: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del „Comentario al Apocalipsis“ del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, 271-278; Kochanek, „*Rozeslanie Apostolów*“, S. 709-710, Anm. 24 und S. 740-741.

<sup>5</sup> Entstehungszeit: zwischen 1175 und 1200; vgl. J.M. García Iglesias, *El mapa de los Beatos en la pintura mural románica de San Pedro de Rocas (Orense)*, „*Archivos Leonenses*“ 69 (1981) 73-87; S. Moralejo, *Mapa de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: Notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los „Beatos“*, „*Compostellanum*“ 31 (1986) 315-340; Kochanek, „*Rozeslanie Apostolów*“, S. 711 und 735-738.

<sup>6</sup> Die Entstehungszeit der Beatuskarten nach: Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 384 (die Karte des Navarra-Beatus), S. 617 (die Karte des Arroyo-Beatus), S. 625 (die Karte des Osma-Beatus), S. 629 (die Karte des Saint-Sever-Beatus). Vgl. auch Anm. 3

Im Falle der Beatuskarte aus Saint-Sever erinnert uns dieses „*nicht sakrale Bauwerk*“ an eine Art Eingang zu einem Palast, obwohl man es auch als ein großes, aus drei Arkaden bestehendes Stadttor identifizieren könnte. Und diese Interpretation scheint auch die zutreffende Auslegung zu sein. Dieses Stadttor ähnelt mit seinem Aussehen der berühmten *Porta Aurea* in den Theodosianischen Mauern<sup>7</sup>. Es scheint, dass dieses Motiv vom Illustrator der Beatuskarte von Osma übernommen wurde, der das Stadttor mit vier Andreaskreuzen ausschmückte. Eine Erklärung dafür wäre, dass der Körper dieses Apostels in der Konstantinopler Apostelkirche ruht. Die gleiche Vignette dieser Stadt in Form eines Tores wurde auch vom Illuminator der Beatuskarte von Navarra verwendet. Die zwei letzten Karten haben einerseits die Konstruktion des berühmten Tores vereinfacht und andererseits deutlich sichtbare Zinnen hinzugefügt. Das Tor war im Alten Testament, ähnlich wie die Mauer, ein Synonym für die Unabhängigkeit einer Stadt<sup>8</sup>. Konstantinopel wird hier als eine stark befestigte Stadt gezeigt. Diese Vignetten stehen jedoch in keinem Zusammenhang mit Konstantinopel im Sinne einer der Hauptmetropolen des Christentums. Diesen Umstand kann man dadurch erklären, dass alle drei oben genannten Karten (vielleicht ist hier die Beatuskarte aus Saint-Sever eine Ausnahme) nach 1054 entstanden, also nach dem Großen Schisma zwischen der Ost-Kirche Konstantinopels und der römischen West-Kirche. Die drei oben erwähnten Beatuskarten sprachen Konstantinopel die „*Heiligkeit eines Ortes*“ ab, indem sie diese Vignetten verwendeten, damit zugleich auch das Recht auf den Rang

<sup>7</sup> Vgl. A.D. von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde“, 16 (1970) 345-346 (= Dies., *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008, 133: „Beatus verwendet drei- bis sechszinnige Bauten“; P. Arnaud, *Les villes des cartographes. Vignettes urbaines et réseaux urbaines dans les mappemondes de l'Occident médiéval*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps Modernes“ 96 (1984) 549: „[...] la carte des manuscrits de Beatus [...] de Sainte Sever [...] représente la ville sous la forme d'une corniche à merlons supportée par des arcatures sur colonnes qui, [...], renvoient à des éléments réels d'architecture monumentale dont l'assemblage relève de la pure fantaisie“; Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick*, S. 540: „[...] individuellen Stadtvignetten [...]“; Dies., *Visualisierte Weltenräume*, S. 246: „[...] individuellen Stadtvignetten [...]“.

<sup>8</sup> Vgl. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku* (Zsfass.: *The development of Rome-Constantinople from IV to the first half of the VI century*), Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 80, Katowice 1975, 27; A. Buchalik, *Tło w formie „bram i murów miast” na sarkofagach wczesnochrześcijańskich* (Zsfass.: „City-gate” setting on Early Christian sarcophagi), VoxP 11-12 (1991-1992) Heft 20-23, S. 30. Was das Tor in der Bibel betrifft, vgl. H. Lesêtre, *Porte*, DB V 548-555; J. Jeremias, Πύλη, πύλων, TWNT VI 920-927; R. Motte, *Porte*, DB Supl VIII 126-136; *Brama [Tor]*, in: F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny [Lexikon zur Bibel]*, übers. D. Irmińska, Warszawa 1994, 102-103; E. Otto, שַׁעַר ša'ar, TWAT VIII 358-403 (Bibliographie, Sp. 358-364); *Brama [Tor]*, in: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym [Dictionary of Biblical Imagery]*, hrsg. L. Ryken – J.C. Wilhoit, übers. Z. Kościuk, Warszawa 1998, 71-72.

einer christlichen Metropole<sup>9</sup>. Somit kann man hier von einer bestimmten Tradition sprechen, Konstantinopel auf den drei oben genannten Vignetten der Beatuskarten aus Liébana „*nicht als eine sakrale*“ Stadt darzustellen.

Um eine ganz andere Vignette von Konstantinopel handelt es sich auf der Beatuskarte aus Arroyo. Sie erinnert an eine lateinische Kirche mit einem Turm<sup>10</sup>. Infolge dessen bricht die Vignette von Konstantinopel auf der Beatuskarte aus Arroyo auf der einen Seite etwas mit der zuvor beschriebenen Tradition, hat aber andererseits keinerlei Bezug zu der Architektur der Metropole am Bosphorus. Das Anderssein dieser Vignette kann jedoch in einem bestimmten Maße die Entstehungszeit der Karte des Arroyo-Beatus erklären, das heißt der Zeitraum zwischen 1200 und 1250. Während des 4. Kreuzzuges (1202-1204) wurde Konstantinopel erobert und danach haben dort die Kreuzfahrer das Lateinische Kaiserreich errichtet. Dieses Reich existierte von 1204 bis 1261. In dem der Verfasser dieser Karte die Vignette in Form eines Schemas der lateinischen Kirche zeichnet, verkündet er irgendwie die Rückkehr Konstantinopels zur kirchlichen Einheit mit der West-Kirche. Die Hervorhebung des theologisch-politischen Aspekts ist klar, wenn man berücksichtigt, dass alle diese Karten in klösterlichen Skriptorien des Westens entstanden.

Demzufolge kann man in der Darstellung Konstantinopels auf den vier oben erwähnten Vignetten einen eindeutigen logischen Zusammenhang zwischen der Geografie, der Geschichte und der Theologie sehen.

## II.

Die Beatuskarte aus Saint-Sever enthält die Vignetten aller fünf großen Metropolen des Christentums, das heißt Konstantinopel, Rom, Jerusalem, Antiochia und Alexandria. Die Vignetten dieser Städte sind sehr schematisch. Sie stellen Konturen von Toren (Konstantinopel, Rom<sup>11</sup> und Antiochia) oder Schemas von Mauern mit Zinnen dar, in denen sich Tore befinden (Jerusalem<sup>12</sup> und Alexandria). Die Konturen aller dieser Vignetten wurden mit roten Linien

<sup>9</sup> Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 580-581.

<sup>10</sup> Vgl. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick*, S. 539: „[...] individuell gestalteten Stadtsymbole“; Dies., *Visualisierte Weltenräume*, S. 245: „[...] individuell gestalteten Stadtsymbole [...]“; S. Sáenz-López Pérez, *La Reconquista cartográfica: el Islam peninsular en la cartografía medieval hispana*, „*Treballs de la Societat Catalana de Geografia*“ 61-62 (2006) 289: „Desde el punto de vista artístico es interesante destacar las ciudades del mapa de San Andrés de Arroyo [...], donde se ilustran siguiendo el modelo de castillete gótico de tres torres destacando en altura la central [...]“.

<sup>11</sup> Vgl. C. Cid, *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del «Beato»*, „*Compostellanum*“ 10 (1965) 266(622): „Roma, otra construcción rectangular con tres puertas, tres salientes redondeados y dos pequeños triángulos en la parte alta, como estibización de una basílica de tres naves con torres, que respondía a la realidad de aquella época“.

<sup>12</sup> Vgl. Ebd., S. 266(622): „Jerusalem, sin duda la ciudad, porque es una especie de lienzo de muralla almenada con cinco puertas“.



gezeichnet (vgl. Tafel 1). Diese Konturen sind innen, mit der Ausnahme von Jerusalem, gelb<sup>13</sup> ausgefüllt. Jerusalem besitzt im Gegensatz dazu *grosso modo* blau ausgefüllte Konturen. Darüber hinaus besitzt jede Kontur der Vignette zwei (Rom, Jerusalem, Antiochia und Alexandria) oder drei (Konstantinopel) Querstreifen<sup>14</sup>, die gleichfalls blau ausgefüllt sind, nur im Falle Jerusalems ist es Gelb. Der Farbton Blau, der diese Querstreifen ausfüllt, ist der gleiche wie das Blau, das die gesamte Kontur Jerusalems ausfüllt. Ferner durchfließt die Vignette von Rom der mit der gleichen Farbe markierte Fluss Tiber. Ein helles Grün füllt im Gegensatz dazu die Fenster und die Türen in den Konturen Konstantinopels, Roms und Antiochias aus. Man kann vielleicht in diesem Fall von einem bestimmten Farbcode sprechen<sup>15</sup>. Im weiteren erinnern die Vignetten der Beatuskarte aus Saint-Sever an ein bestimmtes System von Vignetten aus der *Tabula Peutingeriana*. Zweifelsohne ist dank der Anwendung eines Systems von sehr schematischen Vignetten Konstantinopel auf dieser Karte, trotz einer bestimmten „Auszeichnung“ Jerusalems, nicht als eine „schlechtere/gebrandmarkte“ Stadt dargestellt. Vielleicht verweist dies darauf, dass diese Karte vor dem Großen Schisma entstand und sich ihre Vignetten aus den römischen Wegekarten, wie z.B. die schon oben erwähnte *Tabula Peutingeriana*, oder aus Darstellungen der römischen Agrimensoren ableiteten<sup>16</sup>.

Die Beatuskarte von Osma besitzt keine „architektonische“ Vignette Jerusalems. Sie besitzt dafür eine Vignette in Form des Kopfes des Apostels Jakobus (Jakobus der Jüngere) mit der Aufschrift: „*Jerusalem. Jacobus frater Domini*“<sup>17</sup>. Architektonische Motive treten im Gegensatz dazu auf den Vignetten der vier anderen Metropolen des Christentums auf. Auf der Vignette Konstantinopels ist es, wie schon weiter oben erwähnt wurde, ein Stadttor mit vier Andreaskreuzen, also ein Element des Verteidigungssystems. Ähnlich wurde Alexandria dargestellt: ein Fragment der Verteidigungsmauern sowie das Schema eines Leuchtturms<sup>18</sup>. Die Vignette Roms ist ein Porträt des Apostels Petrus, plat-

<sup>13</sup> Vgl. Von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, Tafel zwischen S. 336 und S. 337 (= Dies., *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 124 [Tafel]); Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 562.

<sup>14</sup> Vgl. N. Duval, *Représentations d'églises sur mosaïques*, „Revue du Louvre“ 22 (1972) 445: „[...] s'il est vrai qu'il faut considérer les bandes de couleur claire comme une traduction picturale de la sculpture architecturale“.

<sup>15</sup> Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 562, Anm. 83: „On a donc ici un authentique code de couleurs dans lequel le bleu est signe de sacré, et n'est nulle part aussi présent que dans Jérusalem. Le sacré, comme on le verra régulièrement est l'un des éléments essentiels de hiérarchisation des lieux cartographiques“.

<sup>16</sup> Vgl. Von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, S. 344 (= Dies., *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 132).

<sup>17</sup> Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft, S. 35; vgl. auch Cid, *Santiago el Mayor*, S. 264(620): „Una modesta Jerusalén sin edificio, reducida a un basamento rectangular decorado con acantos y encima la cabeza de «Iacobus frater Domini»“.

<sup>18</sup> Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 552: „[Beatus de Burgo de Osma] a débaptisé



ziert im Zentrum eines schematisch dargestellten Sakralbaus<sup>19</sup>. Ein ähnliches Schema eines Sakralbaus, aber ohne Porträt eines Apostels besitzt die Vignette Antiochias<sup>20</sup>. Die Beatuskarte von Osma hebt also Rom und Jerusalem hervor. An die dritte Stelle in der Hierarchie platziert sie Antiochia. Im Gegensatz dazu werden Konstantinopel und Alexandria marginalisiert. Diese Marginalisierung Konstantinopels kann man damit erklären, dass die Karte im Cluniazenserklöster Sahagún nach dem Großen Schisma 1054 entstand. Dementsprechend ist die Beatuskarte von Osma ein Abbild einer bestimmten politischen Theologie, die von dem Cluniazensische Ordensverband vertreten wurde<sup>21</sup>.

Die Beatuskarte von Navarra, die vermutlich in Navarra gegen Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts gefertigt wurde, enthält eine große Anzahl von schönen Stadtvignetten. Bemerkenswert ist, dass diese Karte in sich „ein beachtliches Quantum der ungefähr 130 Toponyme, von denen immerhin 90 mit Namen von Provinzen, Regionen und Städten der bekannten Tabula Peutingeriana, [...] korrespondieren“<sup>22</sup>, einschließt. Sie stellt Konstantinopel,

la ville pour accompagner la vignette de la légende «faro», qui n'est plus le nom propre «Pharos», mais le nom commun «phare» [...].”

<sup>19</sup> Vgl. Cid, *Santiago el Mayor*, S. 264(620): „[...] Petrus [...], cuya cabeza enmarca un edificio con basamento, cuerpo principal con tres almenas y una torricidaexenta relacionada con el edificio por un breve enlace indefinible”; Ebd., S. 265(621): „[...] sólo se representan dos iglesias con retrato, San Pedro y Santiago, ambas del mismo modelo, pero mucho mayor y más rica la segunda”; Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 559: „[...] le portrait du saint apparaît au centre d'une figure empruntée à l'architecture religieuse”; H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, „Miscelánea Medieval Murciana”, 18 (1993-1994) 72: „En la representación de algunas ciudades mediante aparatosos castillos, el [Beato de Osma] llega a presentar a Santiago de Compostela con castillo aún mayor que el de la propia Roma”; S. Moralejo, *Las Islas del Sole. Sobre el mapamundi del Beato del Burgo de Osma (1086)*, in: *A Imagem do mundo na Idade Média*, Actas do Colóquio Internacional, organizadas por H. Codinho, com a colaboração de A.P. Morais e J.A. Frazão, Diálogo: Série Compilação, Lisboa 1992, 48 (= Ders., *El mundo y el tiempo en el mapa del Beato de Osma*, in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje an Prof. Dr. Serafin Moralejo Álvarez*, dir. Á.M. Franco Mata, 2. Bd, Santiago de Compostela 2004, S. 244): „[...] a san Pedro en Roma se les concede el honor de enmarcar sus imágenes en la correspondiente basílica martirial [...]”; Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick*, S. 542 (= Dies., *Visualisierte Weltenräume*, S. 249): „Rom und Santiago de Compostela werden durch die geschickte Integration der Apostelköpfe von Petrus bzw. Jacobus in die Kirchengebäude demonstrativ akzentuiert”; J. Carracedo Fraga, *Las „sortes Apostolorum” en los „Comentarios ai Apocalipsis” de Beato de Liébana y el mapamundi del ‘Beato’ de Burgo de Osma*, „Euphrosyne” 38 (2010) 188: „Pedro y Santiago reciben un tratamiento distinguido; los dos están representados en el interior de su basílica de culto, con el objetivo claro de destacar por igual el carácter apostólico de ambos sedes”.

<sup>20</sup> Vgl. I. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigung*, hrsg. D. Bauer – K. Herbers – N. Jaspert, Frankfurt am Main 2001, S. 286: „[...] Antiochia und Tyrus als wehrhaftes Kirchengebäude bzw. befestigter Turm ausgearbeitet sind”.

<sup>21</sup> Vgl. Moralejo, *Las Islas del Sole*, S. 43: „[...] el mapa oxomense. Fruto de una geografía inseparable de la historia [...]”.

<sup>22</sup> Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick*, S. 546; Dies., *Visualisierte Weltenräume*, S. 51.

ähnlich wie die zwei oben besprochenen Karten, in Form eines Tores, also in Form eines nicht sakralen, sprich weltlichen Verteidigungsgebäudes. Fast genauso wurde Alexandria dargestellt: Fragmente von Verteidigungsmauern sowie ein Schema eines Leuchtturms<sup>23</sup>, was mit der Beatuskarte von Osma korrespondiert. Hingegen besitzen Rom, Jerusalem und Antiochia architektonische Vignetten, die schwer zu interpretieren sind. Carlos Cid scheint die Vignetten als Schemata von Kirchen zu interpretieren<sup>24</sup>. Im Zusammenhang mit den Vignetten Jerusalems und Antiochias sollte man anmerken, dass sich diese Städte in den folgenden Zeiträumen in den Händen der Kreuzfahrer befanden: Jerusalem – 1099-1187 und 1229-1244; Antiochia – 1098-1268. Aus diesem Grund können diese Vignetten eine sakrale Architektur enthalten, obwohl die Vignette Jerusalems doch eher ein Verteidigungstor darzustellen scheint. Eine solche Interpretation dieser Vignette verweist auf eine Stadt, die im Verständnis des Kartenverfassers ihren „sakralen“ Charakter verlor, nachdem sie (1187-1229 oder definitiv nach 1244) in die Hände der Muselmanen überging. Antiochia hat gleichfalls Charakterzüge einer Festung – gewaltige Türme auf beiden Seiten des „Tores“. Und in der Mitte der Stadt sieht man drei hohe Türme mit Kuppeln, wobei die mittlere Kuppel die Höchste ist. Es können Türme von christlichen Kirchen sein, aber es können auch Türme von Minaretten sein, die in Antiochia nach 1268 gebaut wurden. Wenn man die letztere These annehmen würde, müsste man den Entstehungszeitpunkt der Beatuskarte von Navarra auf die Zeit nach 1268 legen.

Die Karte des Arroyo-Beatus entstand vermutlich, wie schon oben erwähnt wurde, zwischen 1200 und 1250. Eben in diesem Zeitraum war Konstantinopel die Hauptstadt des Lateinischen Kaiserreichs. Dieses Reich existierte, wie man weiß, zwischen 1204 und 1261. Es gab auch zwischen 1098 und 1268 das Fürstentum Antiochia. Schließlich befand sich Jerusalem in den Jahren 1229-1244 wieder in den Händen der Lateiner, obwohl im Grunde genommen ihre Situation im Nahen Osten immer kritischer wurde. Infolge dessen waren Antiochia und Jerusalem zu jener Zeit besonders der Gefahr ausgesetzt, von muselmanischen Armeen angegriffen zu werden. Und eben dieser Umstand scheint die Form der architektonischen Vignetten dieser Städte gut zu erklären. Man kann sie als Schemata sakraler Gebäude mit Elementen der Verteidigungsarchitektur betrachten. Auf der anderen Seite muss man sehen, dass fast alle Vignetten auf der Karte des Arroyo-Beatus ein ähnliches Schema besitzen wie Jerusalem und Antiochia. Das hatte vermutlich etwas mit der stürmischen Geschichte des Christentums in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu tun: ständige Kämpfe der kleinen Staatsgebilden der Kreuzfahrer im Nahen

<sup>23</sup> Vgl. Moralejo, *El mundo y el tiempo*, S. 247: „El llamado Beato Navarro o Gascón retendrá sólo el faro de Alejandría, reconocible también, como torre almenade“.

<sup>24</sup> Vgl. Cid, *Santiago el Mayor*, S. 263(619): „Es (el mapa) muy rico de detalles, entre ellos grandes edificios que representan iglesias“.

Osten ums Überleben; ständige Kämpfe mit den Muselmanen in Spanien sowie der schockierende Angriff der Mongolen auf Europa im Jahre 1241. Die Mongolen erreichten damals die kroatische Adria. Nach der Schlacht vom Köse Dağ im Jahre 1243 wurden auch die Rum-Seldschuken in Kleinasien mongolische Vasallen. Die damalige Welt war ein Schlachtfeld. Das Christentum ging in die Defensive und eben dies verbildlicht die Verteidigungsarchitektur der Vignetten der Karte des Arroyo-Beatus. In diesem Zusammenhang ist es angebracht, die Suggestion von Sandra Sáenz-López Pérez anzuführen, dass das Modell für diese Vignetten „castillete gótico de tres torres destacando en altura la central” war<sup>25</sup>. Für den Verfasser der Karte ist die Welt nicht, wie es einige wollen, eine Welt von monumentalen und reichen Bauwerken<sup>26</sup>, sondern eine Welt von starken Verteidigungsbauwerken. Gleichzeitig suggerieren diese Tatsachen einen Entstehungszeitraum für diese Karte auf die Jahre 1229-1244. Hat die Vignette Konstantinopels auch ein Schema einer solide gebauten lateinischen Kirche mit einem Turm (ähnlich wie die Vignetten: Abcustria, Aquileia, Ascalon, Babilonia, Beneabento, Gens, Geramontes, Germania und Irlanda)<sup>27</sup>, so erinnern die Vignetten Roms, Jerusalems und Antiochias an Kirchen mit einzelnen hohen Türmen, die von Verteidigungsmauern umgeben sind, und um genau zu sein, die von Mauerfragmenten mit einem Tor umgeben sind, das von zwei niedrigeren Türmen flankiert wird. Auf diese Art entstand ein Schema von drei Türmen, von denen sich der mittlere Turm durch seine Höhe hervorhob. Dabei unterscheidet sich der mittlere Turm Jerusalems und Antiochias von den Türmen Konstantinopels und Roms. Die mittleren, hohen Türme Jerusalems und Antiochias scheinen den berühmten, unter dem Namen die Giralda bekannten Turm als Vorbild gehabt zu haben. Es ist das Minarett der Moschee von Sevilla, die zwischen 1195 und 1197 gebaut wurde. Nach der christlichen Rückeroberung dieser Stadt im Jahre 1248 funktionierte die Moschee als Kirche. Dieses auf der Iberischen Halbinsel gut bekannte Bauwerk hat wahrscheinlich den Illustrator der Beatuskarte aus Arroya inspiriert. Auf jeden Fall fügte er im „spanischen” Teil seiner Karte einige sehr große Vignetten mit einem hohen mittleren Turm ein (vgl. Abb. 1: Betica, Cesaraugusta, Seuilla, Toletum) und dieses gleiche Motiv wiederholte er auf den meisten Vignetten der von ihm illustrierten Karte. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, an die These von Hermann Thiersch (1874-1939) aus dem Jahr 1909 zu erinnern, die davon ausgeht, dass die Architektur dieses Minaretts von dem berühmten Großen Leuchtturm von Alexandria inspiriert wurde und dass später viele Baumeister von mittelalterlichen Kirchtürmen dieses Modell übernahmen<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>26</sup> Vgl. Cid, *Santiago el Mayor*, S. 267(623): „edificios monumentales y ricos”.

<sup>27</sup> Die lateinischen geographischen Namen nach: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft, S. 38-40.

<sup>28</sup> Vgl. H. Thiersch, *Pharos. Antike Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig – Berlin 1909, 126-127; vgl. auch ebd., S. 192, Abb. 335: Campanile der Hauptkirche in Lecce;

Der Illustrator der Karte musste also die antike Genese der Giralda in Sevilla nicht kennen, aber dadurch, dass er von dem Bau inspiriert wurde, führte er unbewusst eine Reminiszenz an den Leuchtturm aus Pharos ein, obwohl er weder Alexandria noch ihren Leuchtturm auf seiner Karte platzierte.

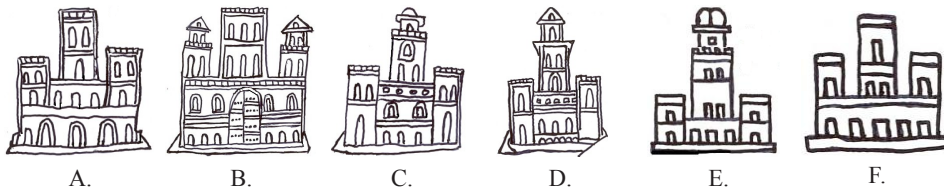


Abb. 1: Beatuskarte aus Arroyo: A. *Seuilia*; B. *Toletum*; C. *Betica*; D. *Cesaraugusta*; E. *Jhrlm* (Jerusalem); F. *Antiochia*<sup>29</sup>

Die Position Konstantinopels auf dieser Karte wird hier aus dem historischen Kontext erschlossen. Der Entstehungszeitpunkt dieser Karte ist der Zeitraum einer bestimmten scheinbaren territorialen Renaissance des westlichen Christentums: Es besaß zu jener Zeit vier große Kirchenmetropolen: Antiochia, Jerusalem, Konstantinopel und Rom, und die spanische „*Reconquista*“ reichte bis nach Sevilla. Auf der anderen Seite wurde die damalige Welt von „*globalen*“ militärischen Konflikten erschüttert. Der Verfasser der Beatuskarte aus Arroyo war bemüht, diese Aspekte der damaligen Wirklichkeit darzustellen.

### III.

Die Stadtvignetten Konstantinopels in den Weltkarten des Beatus von Liébana sind mit dem Zeitraum der jeweiligen Karte aufs Engste verbunden. Mit anderen Worten: Geografie, Geschichte und politische Theologie sind hier miteinander eng verflochten<sup>30</sup>. Die analysierten Vignetten der Beatuskarten illustrieren Veränderungen in der Herangehensweise an die Fragen der Rolle

S. 192, Abb. 336: Campanile in Soletto (Apulien); S. 195, Abb. 356: Campanile der Kathedrale von Gaëta; vgl. auch K. Deppmeyer, *Der Leuchtturm von Pharos – ein spätes Weltwunder*, „Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde“ 3 (2006) 4 [= <http://www.fera-journal.eu> (10.08.2011)]: „Eine Renaissance erlebte der Leuchtturm erst zu Beginn des letzten Jahrhunderts als ihn Hermann Thiersch mit einer umfassenden Monographie wieder ins Bewusstsein brachte. Die Arbeit ist auch heute noch für viele Aspekte hilfreich. So machte Thiersch auf die Vorbildwirkung des Pharos für die Minarettbaukunst aufmerksam, doch sind seine Ausführungen teilweise zu relativieren. m. E. ist die Aussage, dass der Pharos eine spezielle Nachwirkung sowohl bei gotischen Türmen als auch mittelalterlichen Glockentürmen zeitigte, abzulehnen. Doch ist die Gestalt früher ägyptischer und spanischer Minarette durchaus mit dem Pharos vergleichbar“.

<sup>29</sup> Die lateinischen geographischen Namen nach: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft, S. 38 und 40.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 21.

und der Bedeutung Konstantinopels in den Augen der Lateiner im Zeitraum von 1050 bis 1250. Die Vignetten sind gewisse Schemata, die vor allem für die Menschen jener Zeit bestimmt waren und von ihnen verstanden wurden. Diese Vignetten bilden kein universales System<sup>31</sup>, daher versah jeder Kartenverfasser sie mit Beschriftungen, um Zweideutigkeiten bei der Identifizierung der jeweiligen Städte zu vermeiden<sup>32</sup>. Sie sind jedoch verständlich im Rahmen einer konkreten Karte, wenn man sie vor dem damaligen geopolitischen und theologischen Hintergrund analysiert. Die damalige Vignette Konstantinopels erscheint als ein in ihrer Art besonderes Abbild der Einstellung der Lateiner den Griechen gegenüber.

### CONSTANTINOPEL IN THE WORLD MAPS OF THE BEATUS OF LIÉBANA

(Summary)

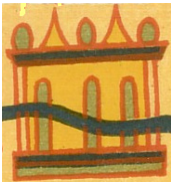
Vignettes of Constantinople are on four world maps of the Beatus of Liébana (c. 730-798): 1) the Beatus map of Saint-Sever (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8878, fol. 45bis<sup>v</sup>-45ter<sup>r</sup>), 2) the Beatus map of Osma (Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup>), 3) the Beatus map of Navarra (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1366, fol. 24<sup>v</sup>-25<sup>r</sup>), and 4) the Beatus map of Arroyo (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 2290, fol. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>). These vignettes are with the period of origin of each map closely connected. In other words, geography, history and political theology are here intimately linked. The vignettes analyzed of the word maps of Beatus illustrate changes in the approach to the question of the role and significance of Constantinople in the eyes of the Latins in the period from 1050 to 1250. These vignettes were certain schemes, that were designed especially for the people of that time and were understood by them. The vignettes were not a universal system, so every mapmaker adorned them with labels in order to avoid ambiguities in the identification of the respective cities. These vignettes were, however, understandable in the context of a specific map, when the map was analyzed against the then geopolitical and theological background. In consequence of this

<sup>31</sup> Vgl. Von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, S. 325 (= Dies., *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 112): „Diese Zeichensprache ist jedoch in Antike und Mittelalter nicht ausgebildet; auch gibt es jeweils keine individuelle Zusammenstellung der Zeichen für die einzelnen Blätter“; vgl. auch ebd., S. 336. 347 (= Dies., *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 122. 134); J.G. Deckers, *Tradition und Adaptation. Bemerkungen zur Darstellung der christlichen Stadt*, in: *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Lyon – Vienne – Grenoble – Aoste, 21-28 septembre 1986), vol. 2, Collection de l'École Française de Rome 123. Studi di Antichità Cristiana 41, Città del Vaticano – Rome 1989, 1286; K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane „mappae mundi” jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego [Illustrierte mappae mundi als Weltbild. Mittelalter und Früher Neuzeit]*, Res Humanae. Studia 3, Warszawa 1997, 31.

<sup>32</sup> Vgl. Discussion [Prof. J. Engemann], in: *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, vol. 2, S. 1369.

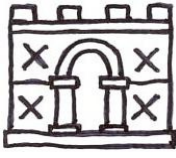
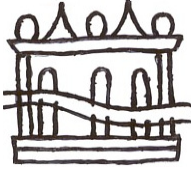
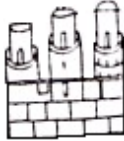
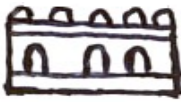
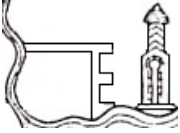
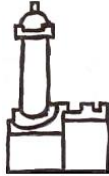
the vignettes of Constantinople on four world maps of the Beatus of Liébana appears as a particular image of the relations between the Latins and the Greeks.

Tafel 1: Der originalen Stadtvignetten

|                | Beatuskarte aus Saint-Sever<br>(zwischen 1050 und 1075)                             | Beatuskarte von Osma<br>(1086)                                                      | Beatuskarte von Navarra (12./13. Jh.)                                               | Beatuskarte aus Arroyo<br>(zwischen 1200 und 1250)                                   |
|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| KONSTANTINOPEL |    |    |    |    |
| ROM            |    |    |    |    |
| JERUSALEM      |    |    |    |    |
| ANTIOCHIA      |  |  |  |  |
| ALEXANDRIA     |  |  |  | FEHLT                                                                                |



Tafel 2: Der Durchzeichnungen der Stadtvignetten

|                | Beatuskarte aus<br>Saint-Sever<br>(zwischen 1050 und 1075)                          | Beatuskarte von Osma <sup>33</sup><br>(1086)                                        | Beatuskarte von<br>Navarra <sup>34</sup> (12./13. Jh.)                              | Beatuskarte aus<br>Arroyo <sup>35</sup> (zwischen<br>1200 und 1250)                 |
|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| KONSTANTINOPEL |    |    |    |   |
| ROM            |    |    |    |   |
| JERUSALEM      |    |    |    |   |
| ANTIOCHIA      |   |   |   |  |
| ALEXANDRIA     |  |  |  | FEHLT                                                                               |

<sup>33</sup> Die Stadtpiktogramme dieser Beatuskarte nach: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft, S. 35.

<sup>34</sup> Die Stadtvignetten Roms und Alexandrias nach: Ebd., S. 31.

<sup>35</sup> Die Stadtpiktogramme dieser Beatuskarte (mit Ausnahme Jerusalems) nach: Ebd., S. 39.



Abb. 2: Beatuskarte aus Saint-Sever (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8878, fol. 45bis<sup>v</sup>-45ter<sup>r</sup>); Entstehungszeit: zwischen 1050 und 1075 (nach: Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 365, Abb. 63)

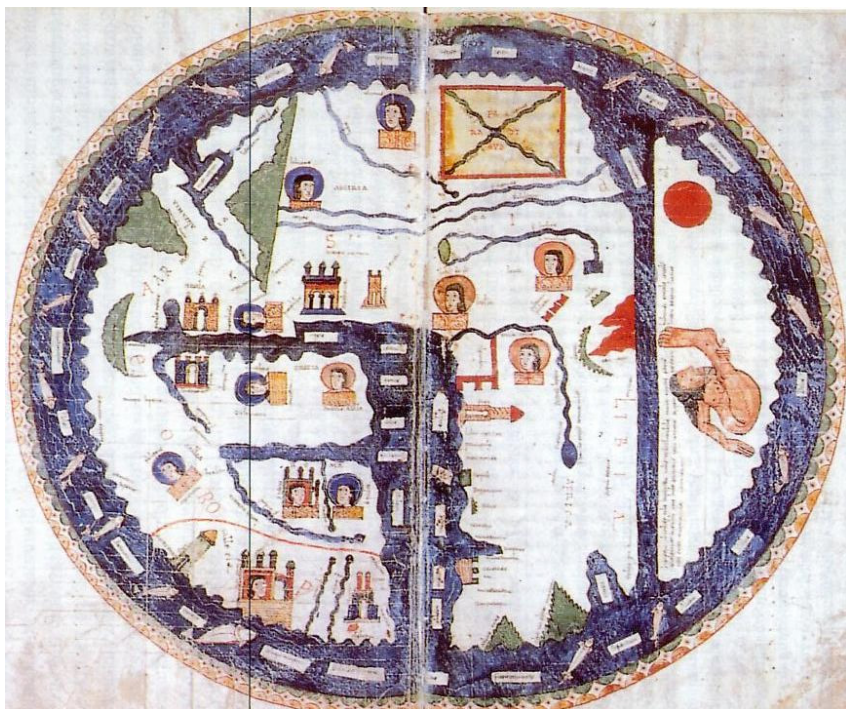


Abb. 3: Beatuskarte von Osma (Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup>); Entstehungszeit: 1086 (nach: Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 345, Abb. 61).





Abb. 4: Beatuskarte von Navarra (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. Lat. 1366, fol. 24<sup>v</sup>-25<sup>v</sup>); Entstehungszeit: 12/13. Jh. (nach: [www.codicesillustres.com/catalogue/navarra\\_beatus/index.html](http://www.codicesillustres.com/catalogue/navarra_beatus/index.html) [2.08.2011])

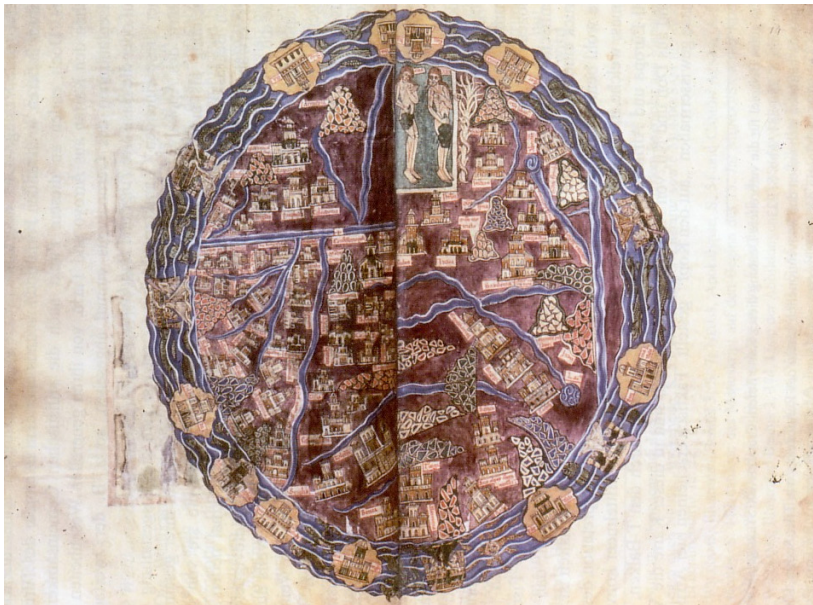


Abb. 5: Beatuskarte aus Arroyo (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. lat. 2290, fol. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>); Entstehungszeit: zwischen 1200 und 1250 (nach: Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 326, Abb. 57).



## Św. Bazyli Wielki

## ZACHĘTA DO NIEODKŁADANIA CHRZTU

*(Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma, CPG 2857)*

## WSTĘP

Podczas obchodów Roku Bazylińskiego (1979) śp. Profesor Leokadia Małunowiczówna podjęła w imieniu Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim inicjatywę wspólnego opracowania antologii tekstów św. Bazylego, która miała być wydana w zakładowej serii „Starożytne Teksty Chrześcijańskie”. Śmierć († 1980) autorki tego pomysłu uniemożliwiła jednak jego realizację, choć zdążono już przygotować szereg wybranych przekładów (m.in. nowy przekład *Mowy do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania pism pogańskich* – ks. R. Andrzejewski; duże fragmenty *Homilii do Psalmów*, traktatów *Przeciw Eunomiuszowi*, *O Duchu Świętym* oraz *Reguł* – ks. A. Bober; niektóre homilie z *Hexaameronu* – ks. A. Paciorek), które niestety w ogromnej większości zaginęły. Zachowała się z nich w całości jedynie w wydaniu J.P. Migne’a homilia 13: *Zachęta do przyjmowania chrztu* w przekładzie ks. L. Gładyszewskiego. Choć w najstarszych, zwłaszcza paryskich kodeksach, występuje ona pod krótszym tytułem: *Homilia o świętym chrzcie* (Ὁμιλία εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα) – *Homilia in sanctum baptisma*), to w niektórych późniejszych, zwłaszcza popularnych, wydaniach, nosi też dłuższy tytuł: *Homilia o chrzcie dla potwierdzenia bóstwa Ducha Świętego* (*Homilia in sanctum baptisma ad comprobendam Spiritus Sancti divinitatem*). Obydwa te tematy były bliskie Bazylemu, bo każdemu z nich poświęcił specjalne traktaty: *O chrzcie*<sup>1</sup> i *O Duchu Świętym*<sup>2</sup>. Tłumaczona niżej homilia, obok innych tego typu kazań<sup>3</sup>, jest okolicznościową homilią, należącą do grupy różnych homilii (*Homiliae diversae*)<sup>4</sup>, której wygłoszenie spowodowane było najprawdopodobniej praktykowa-

<sup>1</sup> Por. Basilius, *De baptismo libri duo*, PG 31, 1513-1628 lub ed. J. Ducatillon, Sch 357, Paris 1989.

<sup>2</sup> Por. Basilius, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 68-217 lub ed. B. Pruche, Sch 17bis, Paris 1968, tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, Pax.

<sup>3</sup> Por. Basilius, *Homiliae in Hexaameron*, PG 29, 4-208 lub ed. S. Giet, Sch 26, Paris 1949; *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 209-494.

<sup>4</sup> Por. Basilius, *Homiliae diversae*, CPG 2845-2869, PG 31, 164-617; niektóre z nich przełożył T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947.

nym nagminnie w 2. poł. IV wieku zwyczajem odkładania przyjęcia chrztu (*dilatio, procrastinatio baptismi*) aż do chwili śmierci, wynikającym z przekonania, że chrzest gładząc wszystkie grzechy umierającemu neoficie zapewnia zaraz zbawienie. Zwyczaj ten piętnowało wielu ówczesnych Ojców Kościoła, zarówno na Wschodzie – np. św. Grzegorz z Nyssy<sup>5</sup>, św. Grzegorz z Nazjanzu<sup>6</sup>, czy św. Jan Chryzostom<sup>7</sup>, jak i na Zachodzie (np. św. Piotr Chryzolog<sup>8</sup>). Nasza homilia została wygłoszona prawdopodobnie tuż przed Wielkanocą, kiedy zapisywano do katechumenatu, przygotowującego do chrztu w Wielką Sobotę. Bazyli zachęca do przyjmowania chrztu, a nie odkładania go aż do czasu tuż przed śmiercią, wykazując, jaką wartością on jest, jakie owoce przynosi oraz jakie szkody i ryzyko mogą wynikać z jego odwlekania. Z bólem przy tym stwierdza, że są tacy, którzy nie chcą się chrzczyć, bo nie chcą sobie przerywać grzesznego życia, wykazując przy tym absurdalność i smutne następstwa takiego postępowania. W homilii tej, podobnie jak i w innych o tematyce moralnej, Bazyli naśladuje diatryby helleńskie, nie tylko w realizmie przykładów z życia, w żywości i barwności obrazów i porównań, które przekonują i wzruszają słuchacza, ale także i w tym, że zasypuje go krótkimi pytaniami, apelami, zachętami i dobitnymi argumentami *ad hominem*, by go przyprzeć do muru, zmusić do uznania swego błędu, przekonać go i ująć oraz poprowadzić w odpowiednim kierunku. Tego rodzaju diatryb mówca najczęściej nie opracowywał wcześniej na piśmie, lecz w świętym oburzeniu improwizował powodowany jakąś okolicznością<sup>9</sup>. Stąd też wiele w nich, w tym również i w naszej homilii, powtórzeń, wezwań i zachęt, choć widać w niej niewątpliwie doświadczonego nauczyciela retoryki, który nie chce się popisywać figurami retorycznymi i klauzulami rytmicznymi, ale ich nie unika, byleby tylko nie zaszkodziły dostojnej prostocie kazania i doprowadziły słuchaczy do zamierzonego celu – w tym wypadku do nieodwlekania przyjęcia chrztu.

Cała homilia w wydaniu J.P. Migne'a podzielona jest na 9 rozdziałów. Na jej wstępie kaznodzieja zachęca słuchaczy, by poprzez umartwienia i ascetyczne życie umarli dla ciała a narodzili się dla ducha. Taką śmiercią dla ciała i narodzeniem się dla ducha jest właśnie chrzest, który można przyjmować w każdym okresie życia, a zwłaszcza tuż przed Wielkanocą; nieznajomość Boga jest bowiem śmiercią dla duszy. Przez chrzest człowiek doznaje oświecenia, a jego dusza uzdalniana jest do oglądania i poznawania Boga. Ogiś Jan Chrzciciel głosił chrzest pokuty, który był chrztem wprowadzającym, chrzest chrześcijański natomiast jest chrztem spełnienia, jest oświeceniem i autentycznym zbliżeniem do Boga, jest Bożym usynowieniem, i dlatego nie należy go z jakichkolwiek racji odwlekać, a nawet odkładać aż do czasu

<sup>5</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Adversus eos qui differunt baptismum*, PG 46, 415-432.

<sup>6</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 40, 11-30, PG 36, 372-401 lub ed. C. Moreschini, *SCh* 358, 198-311, tłum. pol.: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 441-453.

<sup>7</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam II ad Corinthios hom.* 2, 6-7, PG 61, 399-402; *In Acta Apostolorum hom.* 1, 6-8, PG 60, 23-26; tamże *hom.* 23, 4, PG 60, 182-184; *In Joannem hom.* 18, 1, PG 59, 115; *Ad illuminandos catechesis* 1, 1, PG 49, 224 lub *SCh* 50, 108.

<sup>8</sup> Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 10, 5, PG 52, 217-218 lub *CCL* 24, 70-71.

<sup>9</sup> Por. T. Sinko, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 25 i 31-32.



śmierci: należy go po odpowiednim przygotowaniu jak najrychlej przyjąć, stać się pełnym chrześcijaninem i włączyć się w pełne życie Kościoła (1). Kaznodzieja przypomina następnie, że jak ongiś obrzezanie było nieodzownym warunkiem przynależności oraz wszelkich łask i przywilejów do narodu wybranego, tak obecnie chrzest jest koniecznym warunkiem przynależności do Kościoła, a nawet zbawienia; jak ongiś w związku z powyższym żaden Żyd nie odkładał obrzezania, tak i dziś żaden katechumen, przyznający się do Chrystusa, nie powinien odkładać chrztu (2). Przywołuje z kolei postać proroka Eliasza, który nie zwlekał i nie lękał się wstąpić na ognisty wóz pędzący do nieba oraz nie wahał się składać ofiary na ołtarzu całopalenia i zapalać ją wodą – co stanowi według Pisma Świętego zapowiedź mocy i skuteczności wody chrztu świętego, przez który człowiek jednoczy się z Bogiem, a dzięki wierze w Tróję Świętą rozpała się w jego duszy czyste niebiańskie światło. Zapewnia przy tym, że gdyby w kościele dawano złoto, niewolnikom wolność, a dłużnikom darowanie długów, to wszyscy z pośpiechem, nawet z upokorzeniami i bez zwłoki garnęliby się po nie, a gdy Bóg, Wielki Dawca przekazuje w nim wspaniały dar chrztu, czystość duszy, wolność od win, dziecięctwo Boże i dziedzictwo dóbr Chrystusa, to wielu się ociąga, wymyśla przeszkody i powody, by odłożyć decyzję przyjęcia chrztu: wyrządzają oni sobie przez to wielką krzywdę, jakiej żaden z największych nawet wrogów nie mógłby im wyrządzić (3). W związku z tym zachęca swych słuchaczy do wejścia w siebie i do refleksji, by niezależnie od tego, czy mają wielkie, a nawet największe grzechy, nie obawiali się i nie zwlekali, by podejść do chrztu, bo o ich duszę toczy się walka między aniołami i demonami, a zwycięzcami w niej będą ci, którzy będą mieć na sobie rozpoznawalne hasło i pieczęć chrztu (4). Zarówno zatem człowiek młody, jak i stary, nie powinni odwlekać przyjęcia chrztu, bo ten ich ubogaci łaskami, zabezpieczy przed złem i umocni ich dusze, niezależnie od tego, w jakim są wieku. Przy tej okazji kaznodzieja podaje całą gamę określeń chrztu, mającą ukazać, jakim dobrem on jest: „chrzest jest wykupem z niewoli, odpuszczeniem win, śmiercią grzechu, odrodzeniem duszy, świetlaną szatą, niezniszczalną pieczęcią, pojazdem do nieba, zadatkiem Królestwa Bożego, darem usynowienia”. Mimo tylu dóbr, które gwarantuje chrzest, wielu go odkłada do śmierci, bo za życia woli przyjemność, rozkosz i rozpustę lub inne grzechy. Kaznodzieja ostrzega, że nikt nie zna terminu swej śmierci, bo umierają również nawet niemowlęta i młodzi, a Pan Bóg nie pozwoli z siebie szydzić. Obiecywanie przestrzegania wstrzeźliwości w wieku starszym nie jest cnotą, ale niemożnością zgrzeszenia, a w dodatku obiecywana w tym okresie życia pokuta i żal może być niemożliwa ze względu na stan zdrowia (5). Wzorem poprawnego postępowania może tu być, zdaniem kaznodziei, eunuch etiopski, który po wysłuchaniu katechezy Filipa, zaraz poprosił o chrzest. W analogicznym postępowaniu może przeszkadzać tylko szatan, który będzie wynajdywał przeszkody, namawiał do grzechu i podstępnie zachęcał do odkładania chrztu na jutro (6). Kaznodzieja zachęca więc słuchaczy do konkretnego działania, zapisywania się w poczet katechumenów, na podobieństwo atletów lub żołnierzy przed walką, wysłuchiwanie katechez, zmiany dotychczasowego sposobu życia i podjęcia decyzji przyjęcia chrztu w określonym czasie. Ponieważ takie postępowanie dla wielu może okazać się za trudne, wskazuje

środki, które to ułatwią – modlitwę, nocne czuwanie, post i śpiewanie psalmów, zachęcając jeszcze raz do nieodkładania chrztu z roku na rok, z dnia na dzień czy na godzinę śmierci. Maluje przy tym jeden z najbardziej wyrazistych w literaturze patrystycznej obrazów ukazujących umieranie nieochrzczonego jeszcze człowieka, który zostaje wówczas sam, bez pomocy, często okłamywany przez znajomych i lekarzy, obojętnych i nieczułych, przynaglany do odejścia, nierzadko z wyrzutami sumienia, że nie wykorzystał należycie danego sobie czasu, i ze strachu przed śmiercią zapominającego o przyjęciu chrztu (7). Nagle zjawi się anioł śmierci, wyrwie nieprzygotowaną duszę i wśród wyrzutów za zmarnowany czas na życie, poprowadzi ją nie do grona szczęśliwych sprawiedliwych i aniołów, ale na wieczne męki i pastwę ognia; do tego bowiem doprowadziła, zdaniem kaznodziei, głuchota na wezwania do nawrócenia i zachęty do nieodkładania chrztu (8). W ten sposób zbudowana retorycznie homilia, zwłaszcza jej emocjonalne końcowe rozdziały, mogły wywrzeć wrażenie na słuchaczach i przekonać ich do nieodkładania sakramentu odrodzenia.

#### WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1862, PG 31, 424-444.

#### PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

##### Francuskie:

J. Gribomont, Still River 1979, S. Basile, *Le Protreptique au Baptême*, „Word and Spirit” 1 (1979) 80-92.

##### Hiszpańskie:

L. Del Paramo – A. De Laico, Barcelona 1915, *Homilias escogidas de San Basilio* (BAGL)

##### Niemieckie:

L.J. Winter, Leipzig 1892, Basilius der Grosse, *Ausgewählte Reden*, s. 82-95 (Ermahnung zur heiligen Taufe).

A. Stegmann, München 1925, Basilius der Grosse, *Ausgewählte Homilien und Predigten*, BKV 47, s. 300-317 (Ermahnung zur heiligen Taufe).

##### Polskie:

A. Bober, Kraków 1970, Fragment rozdz. 5, w: *Sakramenty wiary*, red. A. Bober – W. Kania, s. 138-139 (Czym jest chrzest).

##### Rumuńskie:

D. Fecioru, Bucuresti 1979, Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie indemnatoare la sfîntul Botez* (*Homilia exhortatoria ad S. baptisma*), „Glasul Bisericii” 38 (1979) 257-276.

##### Włoskie:

E. Neri – G. Balponi, Siena 1938, S. Basilio, *Le omelie*. Classici cristiani.

## BIBLIOGRAFIA

E. Amand de Mendieta, *L'édition critique des homélies de Basile de Césarée*, StPatr 7 (1966) 35-45 ; Belu Dimitru, *Activitatea omiletică a sfântului Vasile cel Mare* (= *Die Predigertätigkeit des hl. Basilus des Grossen*), w: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la sâvîrsirea sa*, București 1980, 181-205; A. Bober, *Sakramenty wiary. Wstęp i wybór*, Kraków 1970, 138-139 (Św. Bazyli, *czym jest chrzest?*); J.M. Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the Sermons of St. Basil the Great*, Cleveland 1983; M. Girardi, *Il giudizio finale nella omiletica di Basilio di Cesàrea*, „Augustinianum” 18 (1978) 183-190; M. Girardi, *Per un'edizione critica delle „Homiliae in Psalmos” di Basilio di Cesarea*, VetCh 45 (2008) 155-160; M. La Matina, *L'omelia come conferenza spirituale*, „Pan” 18-19 (2001) 265-285; C. Lo Cicero, *Rufino traduttore di Basilio: emulazione e citazioni bibliche*, w: *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, ed. J. Gualandri, Milano 2002, 97-117; V. Micle, *Sfântul Vasile cel Mare predicator al cuvîntului lui Dumnezeu (Basilus Prediger des Wortes Gottes)*, „Mitropolia Banatului” 29 (1979) 610-633; E. Rouillard, *L'édition des „Homelies morales” de Basile de Cesarée*, StPatr 18/2 (1989) 75-78; E. Rouillard, *Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de saint Basile*, StPatr 7 (1966) 90-101; E. Rouillard, *Recherches sur la tradition manuscrite des „Homélies diverses” de S. Basile*, „Revue Mabillon” 48 (1958) 81-98, 57 (1967) 1-16, 45-55; E. Rouillard, *La tradition manuscrite des „Homélies diverses” de saint Basile*, StPatr 3 (1961) 116-123; S.Y. Rudberg, *The manuscript tradition of the „Moral Homilies” of St. Basil*, StPatr 3 (1961) 124-118; *Omeliile di Basilio di Cesàrea: tradotte in latino da Rufino di Aquileia*, introd. testo e trad. A. Salvini, Napoli 1998; A. Salvini, *Sulla tecnica di traduzione dal greco in latino nelle Homiliae morales di Basilio-Rufino*, „Studi Classici e Orientali” 46 (1998) 845-889; A. Salvini, *Sulla tradizione manoscritta delle otto „Homiliae morales” di Basilio-Rufino*, „Studi Classici e Orientali” 44 (1994) 217-251; T. Sinko, Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań. Wstęp*, Kraków 1947, 20-35 (Homilie i kazania); J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale 1980, 218-223 (Omeliile e sermoni).

ks. Stanisław Longosz

## PRZEKŁAD\*

(423) 1. Mędrzec Salomon przeznaczając odpowiedni czas dla dokonywających się w ciągu życia wydarzeń i każdemu zdarzeniu przypisuje stosowną chwilę, mówiąc: „Wszystko ma swój czas, jest czas<sup>1</sup> dla każdej rzeczy: jest czas rodzenia i czas umierania (Koh 3, 1-2). Ja zaś zmieniłbym nieco kolejność wypowiedzi mędrca i rzekłbym głosząc wam posłannictwo zbawienia, że jest mianowicie właściwy czas umierania i właściwy czas rodzenia się. Jak zaś uzasad-

\* Przekładu dokonano z tekstu greckiego według wydania J.P. Migne'a, PG 31, 423-444.

<sup>1</sup> Bazyli idzie tu za cytowanym wyżej tekstem Septuaginty i używa terminu καιρός = właściwy czas.

nić tę zamianę? Tym oto, że on rozważając o rodzeniu się i umieraniu zachował porządek natury cielesnej i postawił narodzenie przed śmiercią (ktoś bowiem, kto się najpierw nie narodził, nie może doświadczyć śmierci). Ja natomiast mam zamiar mówić o narodzeniu duchowym i dlatego stawiam śmierć przed życiem. Poprzez śmierć dla ciała bowiem uzyskujemy możliwość narodzenia się dla ducha. Zgadza się to ze słowami Pana: „Ja zabijam i ja sam ożywiam” (Pwt 32, 39). Umrzyczymy zatem, aby żyć. Uśmierćmy pychę ciała, która uniemożliwia podporządkowanie się prawu Bożemu (por. Rz 8, 7), aby zrodziła się w nas potężna moc ducha, dzięki której zazwyczaj powstaje życie i pokój. Pogrzebajmy się dla Chrystusa, który umarł za nas, abyśmy zmartwychwstali z Nim jako Tym, który zgotował nam zmartwychwstanie. Każda rzecz ma bowiem swój własny stosowny czas: odpowiedni jest czas na sen i na czuwanie, odpowiedni jest czas na walkę i na pokój. Odpowiednim natomiast czasem dla chrztu jest całe życie ludzkie. Ani bowiem ciało nie może żyć bez oddychania, ani dusza istnieć bez poznania Stwórcy. Nieznajomość Boga stanowi śmierć duszy. Człowiek nieochrzczony nie doznaje oświecenia. Bez światła zaś ani oko nie widzi tego, co powinno, ani dusza nie może doznać oglądania Boga. Do uzyskania zbawienia jest zatem stosowna w pełni każda pora, czy to noc, czy dzień, czy godzina, czy minuta, czy nawet najkrótszy ułamek czasu, niezależnie od tego, jak to nazwiesz. Słuszne jest jednak, że czas na to szczególnie przeznaczony jest pod wieloma względami bardziej właściwy. Jakaż chwila mogłaby być bardziej stosowna do przyjęcia chrztu aniżeli dzień Paschy? Ten dzień jest przecież przypomnieniem zmartwychwstania; a chrzest to moc ku zmartwychwstaniu. Przyjmijmy zatem łaskę zmartwychwstania w dniu poświęconym zmartwychwstaniu.

(425) Dlatego to Kościół wzniosłym wezwaniem z daleka przyzywa swoich wychowanków. Chce tych, których niegdyś poczał, teraz wydać na świat, a nakarmiwszy ich najpierw mlekiem słów pierwszego pouczenia, pragnie obecnie dać im zakosztować trwałego pokarmu prawd dogmatycznych. Jan głosił chrzest pokuty i zbiegała się ku niemu cała Judea. Pan głosi chrzest usynowienia; któż więc spośród tych, którzy Mu zawierzyli, nie posłucha? Tamten był chrztem wprowadzającym, ten zaś jest chrztem spełnienia<sup>2</sup>. Tamten oznaczał odwrót od grzechów, tutaj jest zbliżenie do Boga. Jan sam, jako pojedynczy człowiek, głosił swoje przepowiadanie, a jednak przywiódł wszystkich do skruchy. Ciebie natomiast pouczyli prorocy: „Obmyjcie się, bądźcie czyści” (Iz 1, 16); wskazały ci psalmy: „Przystąpcie do niego i bądźcie oświeceni” (Ps 34 [33], 6); apostołowie ogłosili ci dobrą nowinę: „Nawróćcie się [...] i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów, a weźmiecie obietnicę Ducha Świętego” (Dz 2, 38); wezwał cię sam Pan, gdy powiedział „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11, 28) (w dzisiejszych czytaniach wszystkie te zdania się zbiegły).

<sup>2</sup> Chrzest Janowy jest tu przedstawiony jako typ stanowiący według egzegezy typologicznej zapowiedź zbawczej rzeczywistości chrztu chrześcijańskiego (antytyp).

Odkładasz, zastanawiasz się i wahasz? Od dzieciństwa otrzymujesz słowo pouczenia, a jeszcze nie przyłączyłeś się do prawdy? Chociaż wszystkiego się uczyłeś, dlaczego nie doszedłeś jeszcze do poznania? W ciągu życia wystawiasz się na próby, aż po starość jesteś poszukiwaczem. Kiedyż staniesz się chrześcijaninem? Kiedyż rozpoznamy cię jako swojego? Przed rokiem przeczekaleś nadejście stosownej chwili<sup>3</sup>, teraz znowu wyczekujesz tej, która się zbliża.

Uważaj, żeby się nie okazało, że zbyt wielkie robisz sobie obietnice co do życia. Nie wiesz, co przyniesie chwila nadchodząca. Nie obiecuj sobie tego, co od ciebie nie zależy! Człowieku, wzywamy cię do życia. Czemu uciekasz przed wezwaniem? Wzywamy [cię] do udziału w tym, co dobre. Dlaczego lekceważysz dar? Królestwo niebios stało się otworem. Ten, który [cię] woła, nie kłamie. Droga jest łatwa: nie wymaga ani czasu, ani wydatku, ani wysiłku. Dlaczego zwlekasz? Dlaczego uciekasz? Dlaczego boisz się jarzma, jak jakiś młody wołek, który go jeszcze nie nosił? – „Jest słodkie i lekkie” (Mt 11, 30). Karku ono nie udrećza, ale jest dlań ozdobą. Rzemień tego jarzma nie krępuje szyi dookoła, lecz wyciąga się ku temu, kto dobrowolnie da się pociągnąć. Efraima – jak wiesz, oskarża się, że błdził niby rozjuszony i niesforny wołek gardząc jarzmem prawa<sup>4</sup>. Podsuń swój oporny kark. Stań się ujarzmionym zwierzęciem Chrystusa, abyś nie stał się podobny do dzikich zwierząt, które wprawdzie nie noszą w życiu obroży, ale łatwo mogą być złapane przez inne.

2. „Skosztujcie i zobaczcie, że słodki jest Pan” (Ps 34 [33], 9). Jakże o słodczy miodu mam opowiadać ludziom, którzy go nigdy nie kosztowali? „Skosztujcie i zobaczcie” (428A). Znaczenie każdego słowa staje się bardziej zrozumiałe w połączeniu z doświadczeniem. Żyd nie odkładał obrzezania z powodu groźby, że „każdy, kto nie zostanie obrzezany w ósmym dniu, będzie wyłączony ze swojego ludu” (Rdz 17, 14). Ty zaś odkładasz obrzezanie, którego nie dokonuje się ręką, lecz przez chrzest w wyrzuceniu się ciała (Kol 2, 11), jak to słyszałeś, że sam Pan powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeśli się ktoś nie narodzi przez wodę i Ducha, nie wejdzie do królestwa Bożego” (J 3, 5). Tam był ból i rana, tutaj natomiast jest orzeźwienie duszy i lekarstwo na ranę serca. Uwielbiasz Tego, który za ciebie umarł, pozwól zatem pogrzebać się z Nim poprzez chrzest (por. Kol 2, 12). Jeżeli nie zespolisz się z tym, co jest podobieństwem Jego śmierci (por. Rz 6, 5), jakże staniesz się uczestnikiem zbawienia? Tamten Izrael w [imię] Mojżesza został ochrzczony w chmurze i w morzu (por. 1Kor 10, 2), aby ci dać zapowiadające znaki i ukazać prawdę, która poznana zostanie przy końcu czasów. Ty zaś uciekasz od chrztu, który się dokonuje nie w morzu jako zapowiedź, ale w prawdzie; nie w chmurze, ale w Duchu; nie w [imię] współsługi Mojżesza, ale w [imię] Chrystusa Stwórcy. Gdyby Izrael nie przeszedł przez morze, nie uciekłyby przed faraonem. Ty również, gdybyś

<sup>3</sup> Tu znów Bazyli używa terminu *καιρός*.

<sup>4</sup> Por. Oz 4, 16: „Izrael oporny jak krowa narowista”.

nie przeszedł przez wodę<sup>5</sup>, nie uchroniłbyś się od przykrej tyranii diabła. Nie piłby on z duchowej skały (por. 1Kor 10, 4), gdyby nie został ochrzczony na sposób typiczny; tobie również nikt nie poda prawdziwego napoju, jeżeli się naprawdę nie ochrzcisz. On po chrzcie żywił się chlebem aniołów<sup>6</sup>, a jakże ty będziesz spożywał żywy chleb (por. J 6, 51), jeżeli przedtem nie przyjmiesz chrztu? Poprzez tamten chrzest on wszedł do ziemi obiecanej, a jakże ty wejdziesz do raju nie oznaczony pieczęcią chrztu<sup>7</sup>. Albo to nie wiesz, że zatknięto płonący miecz, aby strzegł drogi do drzewa życia (por. Rdz 3, 24), miecz groźny i spalający dla nieufnych, a dla tych, co uwierzyli, pozbawiony grozy i przyjemnie świecący? Pan ponadto sprawił, że on się porusza. Gdy zobaczy wiernego, odwraca się; gdy natomiast dostrzeże kogoś spośród nie naznaczonych pieczęcią chrztu, wysuwa się im naprzeciw.

3. Eliasz nie przestraszył się płonącego wozu ani rumaków ognistych, które do niego przybyły, lecz pod wpływem tęsknoty za podróżą ku niebiosom odważył się na czyny budzące grozę i z radością ogromną dosiadł płonącego wozu, a przecież był wtedy jeszcze żyjącym człowiekiem (por. 2Krl 2, 11). Ty natomiast nie potrzebujesz wcale wchodzić na płonący pojazd, ale masz tylko przejść ku niebiosom przez wodę i Ducha, a jednak nie przybiegasz na wezwanie. Na ołtarzu całopalenia Eliasz ukazał potęgę chrztu. Złożył mianowicie ofiarę nie poprzez spalenie w ogniu, ale przez spalenie wodą. W innych wypadkach przecież ogień i woda są sobie z natury tak przeciwne, że się wzajemnie zwalczają. (429) Tymczasem tutaj na ołtarzu trzykrotnie wylano wodę, a wtedy roznieciła ona ogień i podsycała płomień jak oliwa. „Weźmijcie wody – powiada Pismo – i wylejcie na ofiarę całopalenia oraz na polana dREW”. I powiedział: „Powtórzcie” i powtórzyli. „Uczyńcie po raz trzeci” i uczynili po raz trzeci” (1Krl 18, 34). Pismo Święte wskazało w ten sposób, że człowiek przyprowadzony otrzymuje poprzez chrzest wspólnotę z Bogiem (τὸ Θεὸν οἰκεῖτοῦται) oraz że czyste i niebiańskie światło dzięki wierze w Tróję rozpala się w duszach tych ludzi, którzy przystępują do chrztu.

Gdybym złoto rozdzielał pomiędzy zebranych w kościele wiernych, nie powiedziałbyś mi: „Jutro przyjdę i jutro mi dasz”, ale żądałbyś usilnie od razu przydziału i byłbyś oburzony zwłoką. Kiedy jednak Wielki Dawca nie obiecuje ci korzyści materialnej, ale czystość duszy, zmyślasz wymówki i wyliczasz przyczyny, a przecież trzeba podbiec po dar. Jakżeż to niezwykle dziwne. Odrodziłbyś się nawet bez przetapiania kruszcu, z którego jesteś zrobiony. Bez rozbijania zostałbyś na nowo ukształtowany, bezboleśnie byłbyś uleczony, a jednak nie cenisz tego daru.

Gdybyś był niewolnikiem ludzi, a niewolnikom zapowiedziano by wolność, to czy nie udałbyś się do władzy, wynająwszy sobie obrońców i wzy-

<sup>5</sup> Aluzja do chrztu przez zanurzenie.

<sup>6</sup> Chodzi o mannę, por. Ps 78 (77), 24-25.

<sup>7</sup> Używa obrazowego określenia „nieopieczętowany chrztem”, por. np. Ef 1, 13.



wając sędziów, aby tylko na wszelki sposób zostać zaliczonym między tych, którzy mają otrzymać wolność. Zgodziłbyś się może nawet na policzek, to największe upokorzenie niewolników, za czekające cię potem uwolnienie od wszelkiego pohańbienia. A skoro ciebie, niewolnika grzechu a nie ludzi, Zwiastun przywołuje do wolności, aby cię uwolnić od więzów, postawić na równi z aniołami i przedstawić jako przybranego dzięki łasce syna Bożego, jako dziedzica dóbr Chrystusa, to wówczas ty powiadasz, że nie nadszedł jeszcze dla ciebie czas odpowiedni (καιρὸν) na przyjęcie daru.

Co za uciążliwe przeszkody! Co za haniebne i daremne zajęcia! Jak długo jeszcze rozkosze? Jak długo jeszcze przyjemności? – Przeżyliśmy już wiele czasu dla świata, poświęćmy resztę życia i dla siebie! Cóż jest ważniejsze od duszy? Z czym w ogóle porównać można królestwo niebieskie? Jakiż doradca godny jest bardziej zaufania niż Bóg? Któż jest mądrzejszy nad mędrca albo kto bardziej wartościowy, niż ktoś dobry? Któż ci jest bliższy niż Stwórca? I Ewa nie powinna była bardziej ulegać podszeptowi węża niż nakazowi Pana.

Cóż za nedorzeczne wymówki: Nie mam czasu dać się uzdrowić, nie pokazuj mi jeszcze światła, nie oddawaj mnie jeszcze królowi! Czy nie mówisz tego wyraźnie? A nawet coś bardziej jeszcze bezsensownego niż to! Gdybyś ty był obciążony dłużnymi zobowiązaniami i dłużnikom ogłoszono by uwolnienie od długów, a równocześnie ktoś bezprawnie próbowałby cię pozbawić tego uwolnienia, to oburzałbyś się i krzyczałbyś jako pozbawiony przypadającej ci części ogólnej korzyści. Tymczasem zaś ogłoszono nie tylko uwolnienie od długów dawnych, ale nawet darowanie przyszłych. Wyrządzasz jednak sobie samemu krzywdę, jakiej żaden z wrogów nie mógłby ci wyrządzić (432). A skoro myślisz, że twoje postanowienia i decyzje są właściwe i korzystne dla ciebie, gdy nie przyjmujesz uwolnienia i umierasz na skutek długów. Wiesz przecież nawet o tym, że dłużnik, który był winien tysiąc talentów, uzyskalby darowanie, gdyby na skutek nieludzkiego postępowania wobec swego współsługi sam nie spowodował wznowienia żądań w stosunku do siebie (por. Mt 18, 24-34). Musimy strzec trwałości otrzymanego daru, aby nie doszło do tego, że chociaż sami doznaliśmy łaski, nie odpuścilibyśmy naszym dłużnikom.

4. Wejdź do wnętrza swej duszy, przypomnij sobie swoje własne czyny. Jeżeli nawet twoje grzechy są liczne, nie strać odwagi na skutek ich mnogości. „Gdzie bowiem obfitował grzech, tam jeszcze obficiej obfitowała łaska. (Rz 5, 20). Obyś tylko łaskę przyjął... Kto wiele zawinił, temu wiele zostanie odpuszczone, ażeby silniej miłował. Jeżeli twoje grzechy są małe i zwyczajne, nie wiodące ku śmierci, to dlaczego niepokoisz się o przyszłość jako człowiek, który nie ma za sobą podłej przeszłości, chociaż jeszcze nawet nie poznał zasad prawa?

Wyobraź sobie teraz, jakoby twoja dusza stała na wadze. Z jednej strony ciągną ją aniołowie, a z drugiej – demony. Czyjej przewadze ulegnie twoje serce? Co w tobie zwycięży? Rozkosz ciała, czy uświęcenie duszy? Przyjemność doczesności, czy tęsknota za rzeczami przyszłymi? Przejmą cię aniołowie, czy pozostaniesz pod wpływem dotychczasowych władców? Wodzowie przed bi-

twą podają swoim podwładnym hasło, ażeby sprzymierzeńcy łatwo mogli się wzajemnie nawoływać i wyraźnie odróżniać od wrogów, gdyby ci podczas walki wmieszali się pomiędzy nich.

Nikt cię nie rozpozna, czy jesteś nasz, czy też należysz do wrogów, jeżeli dzięki tajemniczym symbolom nie pokażesz dowodu przynależności, jeżeli nie wyciśnie na tobie znaku światłość Pańskiego oblicza. Jak odzyska cię anioł? Jakże wyrwie cię wrogom, jeżeli nie dostrzeże pieczęci? Jak wreszcie ty sam powiesz: „Należę do Boga”, nie nosząc znaków rozpoznawczych? Czy nie wiesz, że niszczyciel omijał domy oznakowane, a tam, gdzie znaków brakowało, zabijał pierworodne dzieci (Wj 12, 23)? Skarb nieopieczutowany jest łatwo dostępny dla złodziei; nieoznakowana owca łatwo wystawiona jest na niebezpieczeństwo kradzieży.

5. Jesteś młody? Zabezpiecz młodość wędzidłem chrztu. Przeszedłeś już wierzchołek życia? Chleba na ostatnią drogę nie odrzucaj, nie niszcz niczego, co cię wspiera. Nie traktuj godziny jedenastej tak, jak godziny pierwszej (por. Mt 20, 12). Człowiek nawet rozpoczynający dopiero życie musi mieć śmierć przed oczyma.

Gdyby jakiś lekarz obiecał uczynić cię młodym ze starca przy pomocy jakichś zabiegów i pomysłów, (433) to czy nie zapragnąłbyś gorąco, żeby nadszedł ów dzień, w którym ujrzałbyś, że powracasz do szczytu sił? Kiedy jednak chrzest obiecuje ci, że młoda znowu stanie się twoja dusza, którą ty uczyniłeś starą, pomarszczoną i splamioną wskutek nieprawych uczynków, nie dowierzasz dobroczyńcy ani do obietnicy nie podbiegasz. Czyż nie pragniesz zobaczyć, czym jest ten wielki cud (τὸ μέγα θαῦμα) obietnicy? – Jakże człowiek może się ponownie narodzić bez matki (por. J 3, 4)? Jakże to ktoś zestarzały i zniszczony pod wpływem fałszywych pożądań (por. Ef 4, 22), znowu nabierze młodzieńczych sił, wyprostuje się i odzyska prawdziwy kwiat młodości. Chrzest to wykup z niewoli, odpuszczenie win, śmierć grzechu, odrodzenie duszy, świetlana szata, niezniszczalna pieczęć (σφράγις), pojazd do nieba, zadatek Królestwa, dar usynowienia!

Biedaku, ponad te liczne i tak wielkie dobra ty wyżej stawiasz przyjemność? Dostrzegam bowiem [twoje] odwlekanie, chociaż ty je zasłaniasz słowami. Chociaż twoje usta milczą, czyny same wołają: „Pozwól, niechaj moje ciało zakosztuje odrażających czynów, niechaj nasyci się błotem rozkoszy, niechaj splamię ręce krwią, niechaj sobie jeszcze trochę nakradnę, pooszukuję, dopuszczę się kilku krzywoprzysięstw, nakłamię. Chrzest przyjmę dopiero wtedy, gdy kiedyś skończę ze swymi złymi postępkami”. Jeżeli więc grzech jest czymś tak dobrym, no to pilnuj go sobie aż do końca. Jeżeli natomiast jest czymś zgubnym dla tego, kto się go dopuszcza, to dlaczego jeszcze pozostajesz między zagrożonymi śmiercią? Nikt, kto stara się usunąć nadmiar żółci, nie gromadzi jej w sobie jeszcze więcej poprzez ciężkie i nieumiarkowane odżywianie się. Ciało należy uwalniać od wszelkiego szkodliwego nadmiaru, a nie potęgować choroby ponad własne siły. Wiadomo, że statek utrzymuje się

na wodzie tylko do określonego ciężaru złożonych ładunków. Gdy ich ciężar przekroczy tę wagę, statek tonie. Strzeż się, byś nie doznał czegoś podobnego i nie doświadczył rozbicia swego okrętu, zamiast dotrzeć do oczekiwanego portu, gdybyś dopuścił się grzechów, które uniemożliwiłyby uzyskanie odpuszczenia. Czy Bóg nie widzi twoich uczynków? Czy nie dostrzega twoich myśli? Albo czy udziela ci pomocy w popełnianiu nieprawości? Bóg przecież powiada: „Myślałeś niegodziwie, że będę podobny do ciebie” (Ps 49 [50], 21).

Gdy starasz się o przyjaźń ze śmiertelnym człowiekiem, to pozyskujesz go sobie poprzez dobrodziejstwa, mówiąc i czyniąc to, co twoim zdaniem sprawia mu przyjemność. Kiedy jednak masz zbliżyć się do Boga i czeka cię możliwość znalezienia się wśród Jego synów, to czy możesz mieć nadzieję, że zdobędziesz Jego przyjaźń przez to, czym Go najbardziej obrażasz, że dopuszczasz się czynów dla Niego przykrych i że Go znieważasz przekraczając prawo? Uważaj, abyś gromadząc wśród tej nadziei na uwolnienie ogromne ilości złych uczynków, nie nzbierał sobie tylko grzechów, a zagubił łaskę darowania. „Bóg nie pozwoli z siebie szydzić” (Gal 6, 77). Nie prehandluj łaski! Nie mów: prawo to piękna rzecz, ale grzech jest przyjemniejszy. Przyjemność jest wędką diabła, ciągnącą na zatracenie. Przyjemność jest matką grzechu. Grzech natomiast jest żądłem śmierci. Przyjemność jest żywicielką odwiecznego robaka: do czasu pieści tego, który jej zażywa, a później powoduje skutki bardziej gorzkie niż żółć.

Odkładanie chrztu to nic innego niż wołanie: niechaj we mnie najpierw króluje grzech, a kiedyś potem będzie królował Pan. Przyodzieję swoje członki w zbroję niesprawiedliwości na służbę niegodziwości (por. Rz 6, 13), a kiedyś później przyodzieję je w zbroję sprawiedliwości dla Boga. W taki sposób również Kain przynosił ofiary: najpierw na użytek własny, a potem dla Boga, Stwórcy i Dawcy. Dopóki masz jeszcze siły do działania, dopóty swoją młodość marnujesz na grzechy. Gdy zużyjesz organy ciała, wówczas poświęcasz je Bogu, kiedy nie nadają się już do niczego i muszą spocząć, bo czas spowodował ich uwiędnięcie i zanikła dawna tężyzna. Wstrzemięźliwość w starości – to żadna wstrzemięźliwość; to niemożność rozpusty. Na zwłoki nie nakłada się zwycięskiego wieńca. Nikt nie staje się sprawiedliwy przez to, że nie ma sił na grzeszenie. Jak długo masz siły, niech nad grzechem panuje rozum. Na tym bowiem polega cnota: jest to odwrócenie się od zła i czynienie dobra. Zaniechanie złych uczynków samo z siebie nie zasługuje ani na pochwałę, ani na karę. Jeżeli zaniechasz grzechu z powodu starczego wieku, jest to dobrodziejstwo niemożliwości. Jako dobrych chwalimy ludzi na podstawie ich wyboru, a nie jakiegokolwiek konieczności, która ich do tego zmusiła. Któż ci zresztą granicę życia zakreślił? Któż ci wyznaczył długą starość? Kto jest dla ciebie tak bardzo godnym poręczycielem przyszłości? Czy nie widzisz, że śmierć porywa niemowlęta i uprowadza ludzi w pełni sił? Życie nie ma ustalonego terminu. Dlaczego więc wyczekujesz, by chrzest stał się dla ciebie owocem chorobowej gorączki? Kiedy bowiem twą głowę zaprzątnie choroba, wtedy ani nie będziesz mógł wypowiedzieć zbaw-

czych słów, ani nawet chyba wyraźnie ich usłyszeć, ani rąk wznieść ku niebu, ani na nogach stanąć, ani zgąć w żalu kolana, ani z pożytkiem przyjąć pouczenia, ani zdecydowanie wyznać [grzechy], ani z Bogiem się pojednać, ani zerwać z wrogiem, ani może nawet nie będziesz mógł śledzić świadomie przebiegu wtajemniczenia, a twój stan budził będzie wśród obecnych wątpliwość, czy jesteś świadom łaski, czy też zdajesz sobie sprawę z tego, co się dzieje. A nawet gdybyś świadomie przyjął łaskę, to wtedy miałbyś wprawdzie talent, jednakże nie przyniósłby ci już pożytku.

6. Naśladuj eunucha (Dz 8, 27-39). Znalazł katechetę, ale nie poprzestał tylko na pouczeniu. Chociaż był człowiekiem bogatym, dumnym i wyniosłym, to posadził na wozie tego zwyczajnego i prostego biedaka, a pouczony o Ewangelii Królestwa, przyjął wiarę sercem i nie odkładał na późniejszy termin pieczęci Ducha, bo gdy tylko napotkali wodę, zawołał: „Oto woda”. Okrzyk wielkiej radości: Oto czego się oczekuje. „Cóż przeszkadza, abym został ochrzczony?” (Dz 8, 37). Gdzie wola jest chętna, nie ma żadnych przeszkód. Kto bowiem wzywa, jest łaskawy; sługa jest gotów, łaska zaś niewyczerpana. Niech tylko zaistnieje pragnienie i ochota, a nic nie stanie na przeszkodzie.

Przeszkadza wyłącznie ten jeden, ten, który zagradza nam drogę do zbawienia<sup>8</sup>, którego roztropnością pokonajmy! On jest sprawcą naszej opieszałości. Powstańmy więc do działania. On próżnymi obietnicami zwodzi nasze serca; poznajmy zatem jego zamysły. Czyż nie podszeptuje, byśmy dziś dopuszczali się grzechu, i nie nakłania nas, abyśmy sprawiedliwość zarezerwowali na jutro? Dlatego Pan odrzucając te jego złe rady powiada: „Dzisiaj, jeżeli usłyszycie mój głos” (Ps 94, 8). Tamten powiada: Dzisiaj dla mnie, a jutro dla Boga. Pan odpowiada: Dzisiaj posłuchajcie mojego głosu. Poznaj podstęp wroga; on nie odważa się doradzać całkowitego odstępstwa od Boga (wie bowiem, że chrześcijanom trudno byłoby tego słuchać), ale zwodniczymi sztuczkami umiejętnie osłania swoją napaść. W zakresie złego postępowania jest mędrcem (por. Jr 4, 22). Dostrzega, że my ludzie żyjemy według teraźniejszości i że wszelkie działanie dokonuje się w aktualnie trwającej chwili. Kradnąc nam więc dla siebie podstępem dzień dzisiejszy, nadzieję na jutro pozostawia dla nas. A gdy potem nadejdzie dzień jutrzejszy, on znów się pojawia i dokonuje fałszywych podziałów, żądając „dzisiaj” dla siebie, a „jutra” – dla Pana. I tak zawsze kradnąc przy pomocy przyjemności chwilę obecną, a przyszłość podsuwając naszym nadziejom, ukradkiem odciąga nas od życia.

7. Kiedyś oglądałem taki oto podstęp przemyślnego ptaka<sup>9</sup>. Ponieważ jego młodzieńcze pisklęta były łatwe do schwytania, on sam siebie podsuwał jako łatwą zdobycz, a równocześnie wymykał się z rąk tych, którzy próbowali go złowić, ani dla myśliwych nie stanowił łatwo i prędko dostępną zdobycz

<sup>8</sup> Chodzi o szatana.

<sup>9</sup> Opowiadanie to spotykamy już u Arystotelesa (*Historia animalium* IX 8) i u Pliniusza (*Historia naturalis* X 38).

(439), ani nie budził w nich rezygnacji z bezowocnego polowania, ale sprytnie podsycając w nich nadzieję przez to, że zajmował ich uwagę sobą, młodym zapewnił bezpieczną ucieczkę, a w końcu sam się za nimi oddalił. Uważaj więc abyś i ty nie doznał czegoś podobnego, jak ci myśliwi, kiedy wśród zwodniczych nadziei zatracasz niezawodne wartości.

A zatem, mój drogi, nastaw się cały na Pana: zapisz swoje imię<sup>10</sup>, wpisz się do Kościoła. Żołnierza wciąga się do zapisów. Również atleta najpierw się zapisuje, a potem walczy, podobnie otrzymujący obywatelstwo wliczany jest między członków odpowiedniej grupy współobywateli<sup>11</sup>. Ty, jako żołnierz Chrystusa, jak atleta pobożności i jako człowiek mający swoje obywatelstwo w niebie, podlegasz tym wszystkim przepisom. Daj się zapisać w tej księdze, aby cię również wpisano do księgi odwiecznej. Ucz się, daj się pouczyć w zakresie ewangelicznego trybu życia, przejrzystego spojrzenia, opanowania języka, ujarzmięcia ciała, uległości rozumowi, czystości myśli i panowania nad gniewem. Choć przymuszony do czegoś, stań ochoczo, odarty z czegoś, nie biegnij do sądu, nienawidzony kochaj, znies prześladowanie, błagaj, chociaż cię zelzono. Stań się martwy dla grzechu, daj się ukrzyżować dla Chrystusa, a całą swą miłość skieruj do Pana<sup>12</sup>.

Są to trudne rzeczy, ale jaki czyn dobry jest łatwy? Któryż leniwiec wystawił pomnik zwycięstwa?<sup>13</sup>. Jaki człowiek rozwiązły i lekkomyślny otrzymał kiedykolwiek wieniec za wytrwałość? Kto nie pobiegnie, nie weźmie nagrody. Trudy rodzą chwałę, wysiłki przystrajają w wieńce. „Przez wiele ucisków trzeba nam wejść do Królestwa Bożego (Dz 14, 21 [22]) – powtarzam to i ja. Ale szczęśliwość w królestwie niebieskim zapewniają te uciski, natomiast cierpienie i smutek piekła wywołuje znużenie grzechem. Dla kogoś uważnie obserwującego nawet czyny diabelskie nie dokonują się bez wysiłku sprawców nieprawości. Ileż znoju wymaga ich opanowanie? A tymczasem nawet cudzołożnik się poci i przez to zatracą swą rozkosz. W czymże natomiast szkodliwe jest opanowanie ciała, a czegoż nie zniszczy obmierzła i szalona rozpusta? Czy bezsenne noce czuwających na modlitwie? Ależ o wiele bardziej szkodliwe są noce spędzane bezsenne na rozwiązłości, bo jest tu i strach, by ktoś tego nie wysledził, a spowodowane zmysłowymi rozkoszami oszołomienie całkowicie uniemożliwia wszelki wypoczynek. Jeżeli zaś unikając wąskiej drogi wiodącej do zbawienia, pędzisz po szerokiej drodze grzechu, to boję się, żebyś pędząc aż do końca tą szeroką drogą nie znalazł gospody, która będzie do niego podobna, a skarb jest trudny do ustrzeżenia. Czuwaj zatem, bracie! Jeżeli zechcesz, znajdziesz pomoc - modlitwę na nocne czuwanie, post trzymający straż nad domem, śpiew

<sup>10</sup> Chodzi o wpisanie się na listę katechumenów, praktykowane zawsze przed Wielkim Postem.

<sup>11</sup> Dosłownie: „między członków fyli”. Bazyli myśli o formalnym zapisaniu imienia, stosowanemu przed chrztem.

<sup>12</sup> Mowa o treści katechezy przedchrzcielnej, suponującej różnego rodzaju wyrzeczenia i ograniczenia.

<sup>13</sup> Stos łupów jako pomnik zwycięstwa ustawiano po zwycięskiej bitwie.



psalmów orzeźwiający ducha. Korzystaj z nich wszystkich! One będą ci towarzyszyć w strzeżeniu cennych wartości (441).

Powiedz mi jednak, co jest lepsze – czy to, że my jako ludzie bogaci [duchowo] czuwamy z niepokojem nad tym, co cenne, czy też lepiej jest nie mieć od początku niczego, czego moglibyśmy strzec? Nikt nie wyrzeka się dóbr z obawy przed grabieżą. W ten sposób bowiem nie zaistniałaby żadna ludzka sprawa, gdybyśmy brali pod uwagę, że niepowodzenie spotka wszystko, o co się staramy: bo uprawie roli zagraża nieurodzaj, handlowi zatonięcie okrętów, małżonkom wdowieństwo, a bezdzietność rodzicom. A przecież jednak podejmujemy działania, ożywiając w sobie lepsze nadzieje; spełnienie zaś oczekiwań powierzamy Bogu, który rządzi naszymi sprawami.

Ty wprowadzisz słowem zachwalasz uświęcenie, ale w rzeczywistości tkwisz wśród napiętnowanych winą. Otóż uważaj, byś nie zaczął żałować złych rad, bo z żałowania nie będziesz miał żadnej korzyści. Niech przykład ewangelicznych dziewic nauczy cię roztropności. One nie mając w naczyniach oliwy wtedy dopiero zauważyły brak tego, co było konieczne, gdy miały wejść razem z obłubieńcem. Dlatego też słowo [tzn. Pismo Święte] nazwało je głupimi, ponieważ czas przeznaczony na zdobycie oliwy straciły na gromadne z towarzyszkami wałęsanie się i same wykluczyły się nieroztropnie z radości weselnych.

Obyś i ty, odkładając [chrzest] z roku na rok, z miesiąca na miesiąc, z dnia na dzień i nie mając równocześnie oliwy, która światło podsyca, nie doczekał się kiedyś niespodziewanie dnia, gdy opuszczony stracisz dalszą możliwość życia, gdy zewsząd nastanie nędza i nieubłagana niedola, bez cienia nadziei staną [przy tobie] lekarze i domownicy, gdy oddech twój stanie się ciężki i suchy, a wnętrzności spalać będzie gwałtowna i zgubna gorączka, gdy będziesz jęczał z głębi serca, a nie znajdziesz nikogo, kto by ci współczuł. Zawołasz może nawet o coś cichutko i słabo, ale nie będzie nikogo, kto by usłyszał. Wszystko, co powiesz, spotka się z lekceważeniem jako majaczenie. Któż ci wtedy udzieli chrztu? Któż cię oszołomionego cierpieniem napomni? Krewni są zasmuceni, ludzie obcy nie przejmują się twym cierpieniem, przyjaciel boi się budzącego niepokój wspomnienia, może nawet lekarz oszukuje, a jedynie ty kierując się wrodzonym umiłowaniem życia nie tracisz nadziei. Jest noc i nikt ci nie pomoże. Nikt chrztu nie udzieli. Śmierć się zbliża, grabarze ponaglają. Kto cię wyratuje? Czy wzgardzony poprzednio Bóg? Ależ oczywiście, wówczas cię usłyszy, bo przecież ty teraz Go słyszysz. Czy przedłuży określony czas? Doskonale przecież już „wykorzystałeś” otrzymany czas<sup>14</sup>.

8. „Niechaj cię nikt nie zwodzi próżnymi słowami” (Ef 5, 6). Śmierć bowiem i zagłada nadejdą tak nagle, jak spada gwałtowny wichur. (444) Nadejdzie smutny anioł, odprowadzając siłą i wlokąc twą oddaną grzechom duszę, mocno związaną z doczesnością, jęczącą bez wydawania dźwięku, bo zaniknęła już nawet jej głos. Jakże bardzo będziesz rozrywał samego siebie!

<sup>14</sup> Nieco szokuje gryząca w takim kontekście ironia, jaką posługuje się kaznodzieja.



Jakże będziesz jęczał! Daremnie będziesz żałował swoich dawnych decyzji, gdy zobaczysz radość sprawiedliwych wśród wspaniałego rozdawania dóbr, oraz upokorzenie grzeszników leżących wśród najgłębszych ciemności. Co wtedy powiesz w bólu swego serca? – Biada mi, że nie odrzucił tego przykrego ciężaru grzechu, skoro tak łatwo można było się go pozbyć, lecz wlokłem ten stos zła ze sobą. Biada mi, że nie zmył swych łam i brudów, ale pozostałem napiętnowany grzechami. Teraz byłbym wśród aniołów, teraz rozkoszowałbym się niebiańskimi dobrami. O nieszczęsne moje postanowienia! Za doczesne chwilowe radości grzechu doświadczam wiecznych mąk, za rozkosz ciała jestem wydany na pastwę ognia. Jakże sprawiedliwy jest wyrok Boga! Wzywano mnie, a jednak nie posłuchałem. Pouczano mnie, ale nie zwracałem na to uwagi. Przekonywano mnie, a ja się śmiałem.

– Takie i tym podobne rzeczy będziesz mówił, płacząc nad sobą, jeżeli dasz się odsunąć od chrztu. Człowieku, albo bój się piekła, albo podążaj ku Królestwu. Nie gardź wezwaniem. Nie mów: „Uważaj mnie za usprawiedliwionego” (Łk 14, 18) z takiego lub innego powodu. Żadna bowiem wymówka nie wystarczy do usprawiedliwienia.

Zbiera mi się na łzy, gdy pomyślę, że wyżej cenisz haniebne czyny aniżeli wielką chwałę Boga, i że wskutek nieopanowania chętnie i mocno jesteś związany z grzechem, a pozbawiasz siebie dóbr zawartych w obietnicach, jakbyś nie dostrzegał bogactw niebieskiego Jeruzalem. Tam przecież są niezliczone tłumy aniołów, jest zgromadzenie pierworodnych, są trony apostołów i honorowe miejsce proroków, tam są berła patriarchów, wieńce męczenników i chwała sprawiedliwych. Wzbudź zatem pragnienie, by zaliczono cię do nich, jeżeli obmyjesz się i uświęcisz według daru Chrystusa. Jemu zaś chwała i panowanie na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożył

ks. Ludwik Gładyszewski

wstępem i komentarzem opatrzył

ks. Stanisław Longosz



## Św. Atanazy Aleksandryjski

### LIST ENCYKLICZNY DO BISKUPÓW

(CPG 2124: *Epistula encyclica ad episcopos*)

#### WSTĘP

Trudności, które przeżywał Atanazy, patriarcha Aleksandrii, w pełnieniu swojej posługi biskupiej są powszechnie znane. Powody niechęci, czy wręcz wrogości wielu biskupów wobec Patriarchy Aleksandrii były wielorakie, ich skutek jednak był jeden: zmieniły jego życie w nieustanną walkę. Pięciokrotnie skazywany na wygnanie spędził poza Aleksandrią łącznie siedemnaście lat. Oskarżany był o używanie przemocy i dopuszczenie się zabójstwa, uprawianie magii i spiskowanie przeciw cesarzowi. Uważany za pniacza i karierowicza, potępiany przez synody zdominowane przez zwolenników doktryny Ariusza (czy może po prostu przez swoich przeciwników), nie poddał się nigdy, nawet wtedy, gdy na jego złożenie z urzędu przystał Liberiusz, biskup Rzymu<sup>1</sup>. *Epistula ad episcopos encyclica*, jeden z pierwszych polemicznych tekstów Atanazego, jest świadectwem jego niezwykłych zmagających się z przeciwnikami.

Przypomnijmy, że Atanazy pierwszy raz złożony został z urzędu decyzją synodu w Tyrze i wygnany przez Konstantyna w 335 r. do Trewiru. Jego powrót z wygnania do Aleksandrii, który miał miejsce dwa lata później 23 XI 337 r., stał się możliwy ze względu na śmierć cesarza Konstantyna († 337). Sytuacja w Kościele pozostawała jednak napięta. Wschód bowiem nadal zdominowany był przez stronników Ariusza i daleko było do powszechnej zgody na przyjęte podczas Soboru w Nicei wyznanie wiary. Główny oponent Atanazego, Euzebiusz z Nikomedii, w roku jego powrotu do Aleksandrii objął biskupstwo w Konstantynopolu i z jeszcze większą siłą działał przeciw niemu. Zarzuty skierowane przeciw Atanazemu podczas synodu w Tyrze – oskarżenia o morderstwo i zniszczenie kielicha mszalnego – nadal podtrzymywano i rozpowszechniano nawet na dworze cesarskim. Stronnicy Euzebusza ponownie przeprowadzili śledztwo w tej sprawie na miejscu domniemanej zbrodni, w Mareotis nieopodal Aleksandrii, a sporządzone tam jednostronnie (bez udziału Atanazego i jego świadków) sprawozdanie przesłano do papieża Juliusza w Rzymie<sup>2</sup>. Wcześniej przed wysłaniem delegacji do Rzymu Euzebiusz skierował do trzech cesarzy (Konstantyna,

<sup>1</sup> Por. S. Longosz, *Św. Atanazy Ojciec ortodoksji*, AK 92 (1979) nr 422, 590-398; tenże, *Atanazy Aleksandryjski. Na 1600-lecie jego śmierci*, TP 27 (1972) nr 27, 1-2.

<sup>2</sup> Por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 20 i 24.

Konstansa i Konstancjusza) pismo z ubolewaniem, że powrót Atanazego do Aleksandrii wywołał w mieście wiele gwałtów i zamieszek, oraz prosił ich, by go stamtąd jak najrychlej usunąć. Oskarżał go przy tym, że sprzedał dla własnej korzyści przesłane w darze przez cesarza Konstancjusza zboże przeznaczone na utrzymanie wdów w Libii i Egipcie, które miało być rozdzielone przez duchownych aleksandryjskich<sup>3</sup>. Aby się oczyścić z tych oskarżeń i odzyskać zachwiany autorytet kościelny, Atanazy zwołał w Aleksandrii w 338 r. wielki synod wszystkich podległych sobie biskupów: z Egiptu, Tebaidy, Libii i Pentapolis, którzy wydali z jego inspiracji długi list synodalny, oczyszczający go ze wszystkich oskarżeń<sup>4</sup> i przesłany do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego, w tym również do papieża Juliusza w Rzymie. W odpowiedzi na te akcje Atanazego Euzebiusz i jego zwolennicy zwołali w zimie 338/339 r. synod w Antiochii z udziałem 90 biskupów, na którym podtrzymali zarzut o nieważności wyboru Atanazego na aleksandryjską stolicę biskupią, stwierdzili bezprawność jego powrotu na nią, a na prawowitego biskupa Aleksandrii wybrali, gdy na przyjęcie tego urzędu nie zgodził się Euzebiusz z Emezy<sup>5</sup>, pochodzącego z Kapadocji filoarianina Grzegorza, który wcześniej studiował tam filozofię<sup>6</sup>, a nawet miał się przyjaźnić z Atanazym. Mimo że wybór ten był nieprawomocny i nieważny, bo łamał nicejskie i antiocheńskie kanony wyboru biskupa (był spoza środowiska aleksandryjskiego, bez desygnacji ze strony ludu i miejscowego duchowieństwa, bez udziału w wyborze biskupów prowincji a przez biskupów obcych, wyswięcony poza stolicą i bez aprobaty metropolity), poparł go cesarz Konstancjusz i specjalnym edyktem zlecił nowo mianowanemu prefektowi Egiptu Filagriuszowi wprowadzić go siłą na stolicę biskupią w Aleksandrii, nie bacząc na to, jakie wywoła to konsekwencje<sup>7</sup>. Wywołało to faktycznie zamieszki, w które włączyli się Żydzi i poganie prowokując m.in. spalenie paru kościołów aleksandryjskich. Filagriusz złamał jednak opór zwolenników Atanazego, zajął siłą kościoły aleksandryjskie i przekazał je Grzegorzowi, który w porozumieniu z prefektem napisał w imieniu powierzonego mu Kościoła aleksandryjskiego wrogi nicejczykom list do Konstancjusza.

Kluczową informacją na temat tych wydarzeń, które właśnie opisuje prezentowana niżej *Epistula encyclica* św. Atanazego, jest nagłówek (κεφάλαιον) jednego z jego

<sup>3</sup> Por. tamże 3, 5, 7, 18; *Historia Arianorum* 9, 17.

<sup>4</sup> Por. *Epistula concilii Alexandrini*, w: Athanasius, *Apologia contra Arianos* 3-19, hrsg. H.G. Opitz: *Athanasius Werke*, II/1, Berlin – Leipzig 1935, 88-101, tłum. J. Ożóg, PSP 21, 97-110 lub ŻMT 37 (= SCL 1), 93-109; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 139-141; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome 1996, 400-403.

<sup>5</sup> Sokrates (HE II 8-9) i Sozomen (HE III 5-6) mieszają ten synod z antiocheńskim synodem *In Encaeniis* z 341 r. podając jedynie jego regest (Socrates, HE II 8, 6-7; Sozomenus HE III 5, 3); zob. też E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius = Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1959, 287-291 i 310.

<sup>6</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 21, 15; DHGE XXI 1468-1469 (P. Nautin); NDPAC II 24-58 (M. Simonetti); *Dictionary of Christian Biography* (= DCB), ed. W. Smith – H. Wace, II, London 1887, 739 (W. Besant).

<sup>7</sup> Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 143-144.

*Listów Wielkanocnych* z wiosny 339 r., który niestety zachował się tylko w przekładzie syryjskim:

„W następnym roku (359) Niedziela Wielkanocna przypada 20 *farmuti* (= 15 kwietnia), 20 księżycy, przed 17 Kalendami maja, 26 epakty, dnia 7 bogów i 12 indykcji, za drugiego konsulatu Konstancjusza i pierwszego Konstansa, za rządów prefekta Egiptu Kapadocczyka Filagriusza. Tego też roku po wielu zamieszkach w nocy 22 *famenoth* (= 18 marca) był poszukiwany [Atanazy], a nazajutrz schronił się przy kościele Teonasa, gdzie przedtem ochrzcił wielu ludzi. Czwartego dnia potem (= 22 marca) Grzegorz Kapadocczyk wkroczył do miasta jako biskup (Aleksandryjski)”<sup>8</sup>.

Powyższy tekst dostarcza nam kilku ważnych dla nas historycznych informacji. Podaje nam bowiem nie tylko datę Wielkanocy w 339 r., ale również dzień urzędowego poszukiwania Atanazego oraz jego schronienia się przy trzecim pod względem wielkości kościele aleksandryjskim św. Teonasa, przy którym mieszkał i przy którym pełnił swą liturgiczną posługę biskupią, a także dzień ingresu nowego biskupa Grzegorza na rzekomo wolną stolicę aleksandryjską, co wywołało wiele zamieszek, między innymi palenie kościołów. Mamy tu również poświadczony stary egipski zwyczaj udzielania chrztu w nocy z piątku na sobotę szóstego tygodnia czterdziestodniowego postu od święta Chrztu Pańskiego (11 *tybi* = 6 stycznia), który to zwyczaj wykorzystał zmuszony okolicznościami Atanazy, mimo iż sam wcześniej w 330 r. przeprowadził reformę liturgiczną celebracji paschalnej, połączonej z ogólnokościelnym zwyczajem udzielania chrztu w Wielką Sobotę w przeddzień Wielkanocy<sup>9</sup>. W oparciu o powyższy niejasny tekst źródłowy i inne dane, wielu patrologów przyjmuje, że Atanazy uciekł z aleksandryjskiego kościoła św. Teonasa do Rzymu w sobotę 19 marca w 339 roku<sup>10</sup>. W związku z powyższym interesujący nas *List encykliczny* do biskupów Kościoła, wzywający wszystkich do nieprzyjmowania bezprawnie wybranego i intronizowanego biskupa Grzegorza i nienawiązywania z nim komunii kościelnej, mógł być napisany naprędce tuż przed ucieczką, jeszcze w Aleksandrii (być może przy kościele św. Teonasa), albo też gdzieś w drodze do Wiecznego Miasta<sup>11</sup>, czy nawet już w nim, dowiadując się o gwałtach związanych

<sup>8</sup> *Chronicon Paschale* = *Index Syriacus epistularum paschalium*, PG 26, 1353-1354 (po łacinie) lub ed. A. Martin, SCh 317, Paris 1980, 236-239 (po syryjsku z przekładem francuskim jako nagłówek XI *Listu Paschalnego*; zob. też PG 26, 1403-1404, oraz Opitz II/1, s. 172, n. 22: Kephalaion zum II. Festbrief 339: „ἐν τούτῳ ἔτει πολλῶν ταραχῶν γενομένων τῇ κβ Φαμενωθ (= 18. März 330) νοκτὸς ἐξεδιώχθη καὶ τῇ ἐπιούσῃ ἔφυγεν ἐκ τῆς Θεωνᾶ ἐκκλησίας πολλοὺς βαπτίσας ἐφ’ ᾧ μετὰ τέσσαρας ἡμέρας Γρηγόριος ὁ Καππαδόκης εἰσῆλθεν ὡς ἐπίσκοπος εἰς τὴν πόλιν”, za: E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, s. 289, n. 3.

<sup>9</sup> Por. H.G. Coquin, *Les origines de l’Épiphanie en Egypte*, w: *Noël, Epiphanie, retour du Christ*, ed. D. Botte – E. Mela, Lex Orandi 40, Paris 1967, 146.

<sup>10</sup> Por. dyskusję na ten temat: A. Martin, *Introduction*, SCh 317, 78-89; np. M. Simonetti (*La crisi ariana*, s. 143) przyjmuje dzień 18 marca 339 r. jako datę wypędzenia Atanazego z Aleksandrii: „Il 18 marzo 339 Atanasio fu cacciato dalla sede episcopale e lasciò la città”.

<sup>11</sup> Wybitny znawca problematyki atanazjańskiej J.M. Szymusiak przyjmuje wprowadzenie wypędzenia Atanazego z Aleksandrii 22 marca 339 r. (por. *Introduction*, SCh 56bis, 29: „Athanasie

z tą intronizacją. Grzegorz bowiem objąwszy stolicę aleksandryjską, zgodnie ze zwyczajem rozesłał listy do biskupów Kościoła (m.in. do papieża Juliusza), powiadamiając ich o swoim wyborze i ingresie oraz prosząc w odpowiedzi o listy komunii kościelnej.

Jednakże Annik Martin, wydawca krytycznego tekstu *Historia acephala* i *Chronicon paschale* Atanazego, analizując powyższy tekst zauważa, że jest w nim wyjątkowo bezpośrednia mowa o święcie Wielkanocy przypadającej w 339 r. 15 kwietnia (20 *pharmouthi*), a w liście prawie naoczny opis dramatycznych wydarzeń związanych z siłowym ingresem biskupa Grzegorza do Aleksandrii, z czego zasadnie wnioskuję i przyjmuje (zdaje się przekonywująco), że Atanazy po pierwszym ataku na niego w nocy 18 marca (20 *pharmouthi*) ukrywał się jeszcze w mieście przy kościele św. Teonasa przez miesiąc, aby móc celebrować Wielkanoc ze swoimi wiernymi, a w Wielką Sobotę udzielić chrztu katechumenom zgodnie z ogólnokościelnym niedawno przyjętym zwyczajem; wtedy to właśnie będąc naocznym świadkiem dramatycznych wydarzeń w mieście napisał swój *List encykliczny* do biskupów. I nie w innym czasie, ale dopiero tuż po Wielkanocy, w poniedziałek 16 kwietnia (21 *pharmouthi*) Atanazy opuścił „po cichu” Aleksandrię udając się do Rzymu<sup>12</sup>. Podczas tego czasu 22 marca prefekt Egiptu Filagriusz wprowadził na stolicę aleksandryjską filoariańskiego biskupa Grzegorza oddając mu równocześnie odebrane siłą katolikom kościoły w mieście.

Niezależnie zatem od tego, gdzie i kiedy dokładnie napisany został *List encykliczny* św. Atanazego, przyjmujemy, że powstał on z pewnością wiosną 339 r., najprawdopodobniej jeszcze w Aleksandrii. Choć jest on dokumentem niezwykle przejmującym, to będąc redagowany w pośpiechu i pod wpływem emocji, jest tekstem miejscami stylistycznie wielce niedopracowanym w porównaniu z innymi jego pismami. Ścigany i ukrywający się Biskup, pisząc go w pośpiechu i zastraszeniu, umiejętnie operuje słowem, starając się przede wszystkim ukazać dramaturgię wydarzeń swego aleksandryjskiego Kościoła: podpalanie kościołów, zdobywanie ich przez wojsko, obnażanie i gwałcenie przykościelnych dziewic, bicie i więzienie wiernych: „To co nam się wydarzyło, jest tak straszne i nie do zniesienia, że nie da się tego opowiedzieć w odpowiedni sposób. Gorycz prześladowań wymierzonych przeciw nam przebrała już miarę [...]. Chyba nigdy dotąd nie słyszano o takich wydarzeniach na całej zamieszkałej ziemi, ani też nikt nie doświadczył takiego zła”<sup>13</sup> – brzmią już pierwsze zdania tego listu. „Jest to lichy spektakl grany przez ludzi Euzebiusza. Od dawna był ćwiczony i komponowany, teraz zaś doszło do jego wystawienia”<sup>14</sup>.

---

traquē réfugia à Rome en mars 339), ale dopuszcza jeszcze kilka dni jego pozostania w Aleksandrii w oczekiwaniu na jeden z pierwszych statków udających się po zimie do Rzymu; wtedy to miał właśnie czas na podyktowanie interesującego nas *Listu encyklicznego*.

<sup>12</sup> Por. *Epistula concilii Sardicensis Orientalium ad Africam* 8, w: Hilarius, *Fragmenta historica* III, CSEL 65, 55, ŻMT 57, 175: „et clam exul de civitate occulteque profugit” („podpalili świątynię Bożą, rozbił ołtarz i potajemnie jako wygnaniec po cichu uciekł z miasta”); zob. Socrates, HE II 11.

<sup>13</sup> Por. Martin, *Introduction*, SCH 317, 82-83; inaczej (15 IV 339) sądzi J. Quasten, *Patrologia*, II, s. 59.

<sup>14</sup> Por. Athanasius, *Epistula encyclica* 1, 1 i 5, Opitz II/1, 169-170.



List encykliczny Atanazego jest, jak już zaznaczaliśmy, pierwszym jego polemicznym pismem, powstałym tuż przed udaniem się na drugie wygnanie w 339 roku. Ze względu na niewielką wartość doktrynalną, ale raczej polemiczno-historyczną, przemilczany jest niekiedy w szerszej analizie przez niektórych badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej. Jego tekst przekazany został przez 12 greckich rękopisów, pochodzących z XI-XIV wieku (najstarszy R = Cod. Paris. gr. 474 z XI w.), które H.G. Opitz wykorzystał przy opracowywaniu tekstu krytycznego<sup>15</sup>. Rękopisy te podzielił na dwie zasadnicze grupy ze względu na nagłówek listu i inne drobne różnice. Do pierwszej (m.in. rkps R, P) zaliczył rękopisy z następującym nagłówkiem, który uznał za najstarszy i autentyczny: τοῖς κατὰ τόπον συλλειτουργοῖς κυρίοις ἀγαπητοῖς Ἀθανάσιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν („Sprawującym w różnych miejscach tę samą posługę umiłowanym panom Atanazy przesyła pozdrowienie w Panu”). Do drugiej zaś rękopisy z nieco innym krótszym nagłówkiem, ale uznanym za późniejszy: Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ ὀρθοδόξους ὅτε ὁ παρὰ τοῦ Ἀρειανῶν διωγμὸς ἐγένετο („List do wszystkich prawowiernych, kiedy nastąpiło prześladowanie [Atanazego]”), bez pozdrowienia. Rękopisy tej drugiej grupy mają również przeważnie zamienione imię biskupa Grzegorza na Jerzego (Gregorios – Georgios), a wstawione imię Grzegorz tam, gdzie był Pistos. H.G. Opitz i tę zamianę odpowiednio poprawił, co zresztą już wcześniej uczynili zarówno w odniesieniu do nagłówka, jak i imion B. de Montfaucon († 1655), S.N. Tillemont i inni benedyktyńscy mauryni, najpierw w 1698, a potem w 1706 roku<sup>16</sup>. W rękopisach tych mamy również nieco inne tytuły naszego listu: Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (rkps B) lub: Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ πᾶσαν πόλιν (rkps R), które oczywiście nie pochodzą od autora, ale zostały nadane przez późniejszych kopistów. Nasze pismo jest bowiem listem, a nie traktatem, list zaś nigdy nie posiadał tytułu, lecz nagłówkę. Jego autorem jest sam Atanazy, który pisząc w liczbie mnogiej chce zapewne zaznaczyć, by traktowano go jako pismo całego aleksandryjskiego Kościoła<sup>17</sup>. Nie jest to list synodalny, ale list biskupa, przemawiającego w imieniu powierzonego mu aleksandryjskiego Kościoła, jego zaś odbiorcami są „umiłowani współbiskupi myślący podobnie jak on na wszystkich miejscach” (κατὰ τόπον συλλειτουργοὶ κύριοι ἀγαπητοί).

Choć nie ma tu bezpośredniego wskazania, o których biskupów chodzi, to wynika to pośrednio z końcowego (7) rozdziału, gdzie jest wyrażony cel listu – jego odbiorcy nie mogą przyjmować wspólnotowej komunii z Grzegorzem, co dowodzi, że list

<sup>15</sup> Tamże 6, 3, Opitz II/1, 175.

<sup>16</sup> Por. H.G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin – Leipzig 1935, 132-135; W. Schneemelcher, *Die Epistula encyclica des Athanasius*, w tegoż: *Gesammelte Aufsätze*, Thessaloniki 1974, 318-324 (wskazuje również inne różnice słowne w tych rękopisach).

<sup>17</sup> Por. B. de Montfaucon, *Nova Patrum et Graecorum scriptorum collectio*; S. Le Nain Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire des six premiers siècles*, spec. t. VI/2, Bruxelles 1709; B. Gain, *L'édition mauriste d'Athanase (1698)*, w: *Les Pères de l'Église au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque* (Lyon, 2-5 X 1991), Paris 1993, 193-209; D.O. Hurel, *Les mauristes éditeurs des Pères de l'Église au XVII<sup>e</sup> siècle*, tamże, ss. 117-136.

jest skierowany do wszystkich biskupów, którzy nie należą do grupy Euzebiusza z Nikomedii, choć nie można powiedzieć, jak wielki to był krąg (prawdopodobnie całej metropolii aleksandryjskiej). To ostrzeżenie przed komunią z Grzegorzem i euzebianami uzasadnia Atanazy dramatycznymi wydarzeniami związanymi z ingresem pierwszego, jego niekanonicznym wyborem, a przede wszystkim tym, że jest on arianinem wyklętym ongiś przez Aleksandra Aleksandryjskiego, a teraz przysłanym przez euzebian dla arian w Aleksandrii jako biskup (6, 1). I tak jak ongiś Aleksandryjczycy odrzucili narzuconego im ariańskiego biskupa Pistosa, tak i teraz nie powinni przyjmować Grzegorza<sup>18</sup>.

Cały swój list encykliczny rozpoczyna Atanazy od przypomnienia biblijnego wydarzenia opisanego w Księdze Sędziów (19), jak to Lewita, gdy rodacy zgwałcili mu żonę, zabił ją, podzielił na 12 części i rozesał do dwunastu pokoleń izraelskich, by wywołać ich oburzenie i potępienie wyrządzonej mu krzywdy i dokonanej na niej zbrodni. Przypomnieniem tej historii chce wywołać u adresatów – biskupów całego Kościoła, analogiczne oburzenie i potępienie dramatycznych wydarzeń, które miały miejsce wiosną 359 r. w Aleksandrii w związku z siłowym wprowadzeniem na jego stolicę biskupią obcego i niekanonicznie wybranego ariańskiego biskupa Grzegorza; jest to bowiem krzywda wyrządzona nie tylko jemu, ale i wierze chrześcijańskiej i całemu Kościołowi aleksandryjskiemu (1). Następnie przedstawia detalicznie wydarzenia, jakie w związku z tym miały miejsce w Aleksandrii. Najpierw przypomina, że w Kościele aleksandryjskim panował względny spokój, dopóki nie pojawił się prefekt Egiptu Filagriusz z cesarskim dekretem wprowadzającym na jego stolicę biskupią bezprawnie wybranego ariańskiego biskupa Grzegorza z Kapadocji, co, zdaniem Autora listu, wywołało opór i zdziwienie wiernych, gromadzących się po kościołach, gdyż nie mieli do swego dotychczasowego biskupa żadnych zastrzeżeń, a zarazem wiedzieli, że nowy biskup „jest arianinem, wysłanym przez ludzi Euzebiusza”; takie zaś postępowanie łamie prawodawstwo kościelne oraz zachęca do bluźnierstw i podejrzeń (2). Potem wylicza gwałty, jakich dopuścił się Filagriusz razem z euzebianami w stosunku do ludzi i budynków kościelnych w Aleksandrii: wywlekali ludzi z kościołów, zmuszali do wyrzeczenia się wiary, a gdy odmawiali, bili ich i poniewierali, obnażali i gwałcili dziewice przykościelne, bili i mordowali mnichów, bezczęścili ołtarze chrześcijańskie składając na nich pogańskie bluźniercze ofiary, a z baptysterium uczynili sobie basen do kąpieli (3). Sam nowy biskup Grzegorz zachęcał żydów i pogan do rabowania i bezczeszczenia katolickich kościołów, z których kradli depozyty kościelne, w których pili i rozlewali zgromadzone tam wino i oliwę kościelną, kradli i przenosili do świątyni pogańskich naczynia, sprzęt i świece kościelne, na ołtarzach palili kadzidła bożkom, a prezbiterów i dziewice kościelne bili, więzili lub wlekli przed cesarski trybunał prefekta Egiptu. To wszystko działo się za przyzwoleniem i aprobatą chrześcijańskich arian w Wielkim Poście, a nawet w Wielki Piątek (4). Oprócz powyższych Atanazy informuje w liście również o ataku na siebie i na kościół św. Teonasa, przy którym przebywał – że go poszukiwano i chciano zabić, ale dzięki łasce Bożej udało mu się uciec i ocalić kościół;

<sup>18</sup> Por. Schneemelcher, *Die Epistula encyclica des Athanasius*, s. 326-327.

nie uszanowano nawet samego dnia Wielkanocy i jego uroczystości, ale nawet wtedy, w dzień zwycięstwa Chrystusa, więziono ludzi, odbierano katolikom i przekazywano arianom kościoły, zabraniano modlitw w kościołach i udzielania sakramentów, przeciw zaś jemu samemu wymyślono i rozpowszechniono zwłaszcza wśród marynarzy oskarżenie, potwierdzone pod przymusem przez rzekomo naocznych świadków, że ukradł przysłane przez cesarza dla wdów i sierot zboże, za co groziła mu śmierć (5). Po tego rodzaju wyliczeniu przestępstw Filagriusza i euzebian Atanazy przekonuje i zachęca swych adresatów, że powinni Grzegorza odrzucić i potępić, podobnie jak to wcześniej uczynili z przysłanym Pistosem, a to, co się dzieje w Aleksandrii, jest zaplanowanym przez euzebian lichym przykrym spektaklem. Zachęca więc adresatów, by nie milczeli, ale protestowali oraz bronili sprawiedliwości i Kościoła, by nie stał się miejscem handlu i targowiskiem (6). Zakończenie listu jest gorącym uprzedzającym apelem do biskupów, by nie przyjmowali żadnych listów Grzegorza oraz nie nawiązywali z nimi i euzebianami komunii, bo są już dawno potępionymi i wydalonymi z Kościoła heretykami, by nie pozwolili deptać i bezcześcić sławnego Kościoła Aleksandryjskiego, prosząc na koniec o odpowiedź z potępiającym ich wyrokiem (7).

Prezentowany niżej *Encykliczny list* Atanazego jest, jak zauważa W. Schneemelcher, mimo swych niewielkich rozmiarów, ważnym dokumentem<sup>19</sup>, rzucającym światło na historię lat Kościoła 335-339, zwłaszcza Aleksandryjskiego, i nasuwającym szereg ważnych refleksji. Nie jest to pamflet lub kościelno-polityczna ulotka, ale urzędowe pismo w formie listu kościelnego, na podobieństwo listu synodalnego, ukazującego w detalach zmaganie się w Aleksandrii w latach 335-339 filoariańskiego stronnictwa Euzebiusza z Nikomedii ze zwolennikami reprezentowanego przez Atanazego stronnictwa stricte nicejskiego, choć nazwa ta jeszcze imiennie tu nie pada. Nazywanie jednak przez Atanazego wszystkich swoich przeciwników arianami i heretykami, a zwalczanie go przez nich powszechnym prześladowaniem Kościoła, wydaje się być historycznie błędne, nieuzasadnione i chyba zbyt uproszczone. Ariusz był parokrotnie potępiany, ale też przez biskupów na synodzie w Tyrze (335) rehabilitowany, podobnie jak i Atanazy był przez biskupów na synodach potępiany, ale i uniewinniany. Jest jednak faktem niezaprzeczalnym, że wybór biskupa Grzegorza i osadzenie go siłą na stolicy Aleksandryjskiej, co wywołało tyle zamieszek, był niekanoniczny oraz wbrew ówczesnym kościelnym prawom i zwyczajom.

Czy list Atanazego odniósł oczekiwany skutek? Atanazy wrócił do Aleksandrii dopiero w 346 r., wskutek decyzji synodu w Sardyce (343) i po śmierci Grzegorza z Kapadocji (345). Dopiero wtedy cesarz pozwolił mu wrócić. Jednak list papieża Juliusza, napisany z Rzymu po odbytych tam w sprawie Atanazego synodzie (340/341), zawiera świadectwo wsparcia, którego udzielili wygnanemu patriarche nie tylko biskupi Zachodu, lecz także niektórzy biskupi Wschodu. Przede wszystkim sam Juliusz przekonany był o niewinności Atanazego i nie dowierzał euzebianom, piszącym o panującym w Aleksandrii i Egipcie pokoju: „Pewnie zmieniło się

---

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 337.

samo pojęcie pokoju i to, co się tam dzieje, nazywacie pokojem”<sup>20</sup>. Atanazy jednak prawdziwego pokoju nie doświadczy aż do końca swojego życia.

#### WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1857, PG 25, 221-240.

K.G. Opitz: Berlin – Leipzig 1935, *Athanasius Werke*, Bd. II/1, 169-177.

#### PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

##### Angielskie:

M. Atkinson, Oxford 1843, *Library of the Fathers of the Holy Catholic Church* (= LFC), ss. 1-121.

A. Robertson, Buffalo – New York 1892, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, ed. Ph Schaff – H. Wace (= LNFF), Series II, vol. 4, 91-96 (375-388).

A. Robertson, Peabody Mass. 1999 ristamp.

##### Niemieckie:

Anonim, Kempten 1836, *Sämmlliche Werke der Kirchenväter aus der Urtexte in Deutsche übersetzt*, Bd. 14, 42-54.

#### BIBLIOGRAFIA

A. Robertson, *Introduction to the Encyclical Epistle to the bishops throughout the world*, LNPF 4, 375-376; H.G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin – Leipzig 1935, 132-135; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius = Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1959; H. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, spec. s. 143-145; E. Schneemelcher, *Die Epistula encyclica des Athanasius*, w: W. Schneemelcher, *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, hrsg. W.A. Bienert – K. Schäferdiek, *Analecta Vlatadon* 22, Thessaloniki 1974, 290-337; A. Martin, *Introduction*, w: *Histoire „acephale” et Index Syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie*, SCh 317, Paris 1985, 11-135. Podręczniki: O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, Freiburg in Br. 1923, 70; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3, Paris 1930, 94-95; J. Quasten, *Patrologia*, vol. II, Casale 1980, 59; W. Portmann, *Epistula encyclica*, w: *Athanasius Handbuch*, red. P. Gemeinhardt, Tübingen 2011, 175-179.

<sup>20</sup> *Epistula Iulii papae ad Antiochenos* 30, 4, SCL 1, ŻMT 37, 119.

## PRZEKŁAD\*

Sprawującym w różnych miejscach tę samą co ja posługę, umiłowanym panom, Atanazy przesyła pozdrowienie w Panu.

1. 1. To, co nam się przydarzyło, jest tak straszne i nie do zniesienia, że nie da się tego opowiedzieć w odpowiedni sposób. Aby jednak jak najszybciej można było zrozumieć okropność tych wypadków, uznałem za słuszne przypomnieć pewną historię z Pisma Świętego. 2. Pewien Lewita, gdy popełniono zbrodnię na jego żonie, i gdy zobaczył ogrom tego występkę (kobieta bowiem była Żydówką z pokolenia Judy), wstrząśnięty z powodu zuchwałości wymierzonego przeciw niemu przestępstwa – jak opowiada natchniona Księga Sędziów (19, 1-30) – po rozczłonkowaniu ciała żony porozsyłał jego kawałki do wszystkich pokoleń Izraela, aby nie tylko jemu samemu, ale całej wspólnocie przedłożona została tego rodzaju zbrodnia, i aby wymierzili [za nią] karę, jeśli będą z nim zgodni w odczuciach, a jeśli rzecz zlekceważą, żeby doznali hańby, jakby sami dopuścili się zbrodni. 3. Posłańcy rozgłosili wieść o tym, co się wydarzyło, a ci, którzy słuchali i oglądali, mówili, że takich rzeczy nie było od czasu, gdy synowie Izraela wyszli z Egiptu. Wszystkie pokolenia Izraela poruszyły się i wszyscy – jakby odczuwając to samo – zeszli się przeciw przestępcom. W rezultacie ci, którzy dopuścili się bezprawia, zostali doszczętnie zniszczeni i stali się przekleństwem na ustach wszystkich. Zgromadzenie bowiem nie zważało na więzy krwi, ale miało przed oczami dokonaną zbrodnię. 4. Znamie, bracia, tę historię, i przytoczone w Piśmie na jej temat szczegóły. Nie zamierzam więc więcej mówić na ten temat do tych, którzy znają Pisma. A poza tym spieszo mi opowiedzieć wam jak najwięcej o bieżących wydarzeniach. Z tego też powodu przypominałem tamtą historię, abyście zestawili dawne wydarzenia z bieżącymi i zobaczyli, jak te obecne przewyższyły pod względem okrucieństwa tamte, a także, aby oburzenie wasze było większe, niż oburzenie tych, którzy wystąpili przeciw ówczesnym przestępcom.

5. A to dlatego, że gorycz prześladowań wymierzonych przeciw nam przebrała już miarę i wobec obecnej zuchwałości dokonywanej przeciw Kościołowi, ta wymierzona przeciw Lewicie wydaje się być mała. Chyba nigdy dotąd ani nie słyszano o takich wydarzeniach na całej zamieszkałej ziemi, ani też nikt nie doświadczył takiego zła. 6. Wtedy bowiem jedna kobieta doświadczyła niesprawiedliwości i jeden Lewita cierpiał przemoc, teraz zaś cały Kościół doświadczył niesprawiedliwości i kapłaństwo doznało zniewagi, a nawet więcej: pobożność<sup>1</sup> prześladowana jest przez bezbożność.

\* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, opracowanego przez H.G. Opitza: *Athanasius Werke*, Bd. II/1, Berlin – Leipzig 1955, 169-177.

<sup>1</sup> Atanazy używa tu terminu εὐσεβεία nie w znaczeniu cnoty moralnej lub kultu, ale na oznaczenie prawowierności i ortodoksji, w przeciwieństwie do ἀσεβεία – nieprawowierności, herezji; podobnie

Wtedy poruszyło się każde pokolenie, widząc część ciała jednej kobiety, a oto teraz widzicie członki ciała jednego Kościoła, które zostały porozdzielane i posłane – niektóre do was, a niektóre do innych – aby opowiedzieć o zniewadze i niesprawiedliwości, których doświadczyły. 7. Poruszenie się więc także i wy, błagam, nie dlatego, że nam tylko, ale dlatego, że także wam wyrządzono krzywdę. Niech każdy – jakby sam doświadczył bólu – przyjdzie z pomocą, aby w krótkim czasie nie uległy złamaniu kanony kościelne<sup>2</sup> i wiara Kościoła. Obydwie te rzeczy są zagrożone, o ile Bóg przez was nie naprawi szybko krzywd, a Kościół nie otrzyma zadośćuczynienia. 8. Nie dziś przecież dano Kościołom kanony i normy<sup>3</sup>, lecz przekazane zostały przez naszych Ojców w sposób stosowny i wiarygodny. Nie dziś również wiara się zaczęła, ale przeszła do nas od Pana poprzez Jego uczniów<sup>4</sup>. Aby więc w obecnych czasach nie uległo zniszczeniu to, co od przodków aż do nas zostało ustrzeżone w Kościołach, i abyśmy zatroszczyli się o to, co nam zostało przekazane w depozyt, powstańcie, bracia, skoro jesteście „szafarzami

---

czyni w innych swych pismach, por. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, s.v. n. 3. Podobnie w tym czasie czynili współcześni mu autorzy, jak. np. Bazyli, Grzegorz z Nyssy, Epifaniusz, Teodoret, Izydor z Peluzjum, zob. G.W.H. Lampe, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 575, s.v. D.

<sup>2</sup> Chodzi tu o przepisy kościelne, dotyczące wyboru nowego biskupa, które przewidywały w tym procesie udział biskupów metropolii, aprobatę przez metropolitę oraz wyświęcenie w miejscu stolicy, którą ma obejmować, por. *Concilium Nicaenum* can. 6; *Epistula Julii papae* 50, 1-2, tłum. J. Ożóg, *ŻMT* 37, 118: „Gdzież jest takie prawo kościelne, gdzież jakiś apostolski nakaz, żeby wtedy, gdy Kościół żyje w pokoju, a tak wielu biskupów zgadza się z biskupem aleksandryjskim, Atanazym, wysłać Grzegorza? Przecież to człowiek dla miasta całkiem obcy, bo ani go tam nie ochrzczono, ani go powszechnie znano, ani prezbiterzy o niego nie prosili, ani diakoni, ani lud. A do tego wyznaczono go w Antiochii, a do Aleksandrii wysłano go nie w otoczeniu prezbiterów lub diakonów, ani w otoczeniu biskupów egipskich, lecz w otoczeniu żołnierzy. Powiedzieli nam o tym z zalem ci, co tu przybyli. Nawet gdyby na synodzie okazało się, że Atanazy jest winny, nie wolno było urządzać takiego ingresu wbrew prawu i zasadom Kościoła. Trzeba było dokonać święceń w tym samym kościele, wybrać kogoś z miejscowego duchowieństwa, a wybierać powinni i ustanawiać biskupi tejże prowincji. Nie wolno przekraczać kanonów apostołów”.

<sup>3</sup> Chodzi tu także o przepisy kościelne zabraniające utrzymywania relacji z osobami wyklętymi przez Kościół i podejmowania w tym względzie jakichkolwiek decyzji bez wiedzy metropolity, por. *Epistula Arsenii ad Athanasium*, w: Athanasius, *Apologia contra Arianos* 69, 2, Opitz II/1, 147, tłum. J. Ożóg, *PSP* 21, 149: „Pragnąc podporządkować się prawu kościelnemu w dawnej postaci, piszemy do Ciebie, ukochany ojcie, i wyznajemy w imię Pana, że w przyszłości nie będziemy utrzymywali łączności z tymi, którzy jeszcze teraz żyją w schizmie i nie pojednali się z Kościołem, bez względu na to, czy będą to biskupi, kapłani czy diakoni. Gdyby chcieli postanowić coś na synodzie, nie będziemy z nimi się zgadzali. Nie będziemy do nich wysyłać przyjaznych listów ani od nich odbierali. Bez porozumienia się z tobą jako biskupem metropolitą nie postanowimy niczego ani o biskupach, ani o powszechnie przyjmowanym w Kościele dogmacie”.

<sup>4</sup> Atanazy pragnie tu iść za tradycją przekazaną przez Ojców, por. *Oratio contra Arianos* I 8; *De synodis* 4; zob. S. Longosz, *De auctoritate traditionis apud S. Athanasium Alexandrinum. Synthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae Arianae (318-362)*, Diss., Romae 1976; tenże, „Ojcowie” u św. Atanazego Aleksandryjskiego, *RTK* 23 (1976) z. 4, 133-149.



tajemnic Bożych” (1Kor 4, 1) i zobaczcie, że są one grabione przez innych. 9. Szczegóły usłyszycie od doręczycieli listu<sup>5</sup>, ja bowiem w pośpiechu zwięźle tylko napisałem<sup>6</sup>, abyście rzeczywiście wiedzieli, że nigdy takie rzeczy nie zdarzały się w Kościele od dnia, w którym Zbawiciel wstępując do nieba nakazał uczniom mówiąc: „Udzielajcie nauk wszystkim ludom, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 10; Dz 1, 2).

2. 1. Bezprawie wymierzone przeciwko nam i przeciw Kościołowi dokonało się w następujący sposób. Gdy w pokoju, jak zazwyczaj, gromadziliśmy się, a ludzie cieszyli się ze wspólnych modłów i postępowali w życiu po Bożemu, ci zaś, którzy w Egipcie, Tebaidzie i Libii pełnili tę samą, co ja, posługę, żywili względem siebie i ku nam uczucia miłości i pokoju<sup>7</sup>, nagle prefekt Egiptu<sup>8</sup> przedłożył publicznie pismo w formie edyktu<sup>9</sup>, że jakiś Grzegorz z Kapadocji przychodzi z dworu cesarskiego jako mój następca. 2. Wieść ta wstrząsnęła wszystkimi. Było to bowiem zupełnym zaskoczeniem, bo po raz pierwszy słyszano o czymś takim<sup>10</sup>. Ludzie tym liczniej zgromadzili się w kościołach<sup>11</sup>,

<sup>5</sup> Doręczycielami (γραμματοφόροι) listu byli duchowni aleksandryjscy, którzy mieli go nie tylko rozpowszechnić, ale i szczegółowo objaśnić.

<sup>6</sup> List ten był napisany naprędce i w wielkim pośpiechu, tuż przed ucieczką Atanazego z Aleksandrii.

<sup>7</sup> Chodzi o podległych Atanazemu biskupów rozległej metropolii aleksandryjskiej, do której wówczas oprócz Egiptu należały także Tebaida i Libia.

<sup>8</sup> Owym prefektem był pochodzący z Kapadocji senator niejaki Flawiusz Filagriusz, który po pierwszej prefekturze w Egipcie (334-337) jako człowiek oddany cesarzowi Konstancjuszowi, doświadczony w prześladowaniach religijnych (np. w Mareocie w 335 r.), niechętny Atanazemu, zastąpił w marcu 338 r. przychylnego temu ostatniemu prefekta Antoniusza Teodorosa z Heliopolis, zostając po raz drugi, pod naciskiem euzebian, mianowany prefektem Egiptu (*praefectus Aegypti*) na lata 338-340. Początkowo za czasów Konstantyna był chrześcijaninem, potem jednak stał się odstępcą, wskutek czego Atanazy nazywa go renegatem, apostatą lub czcicielem bożków, por. *Apologia contra Arianos* 72, 6, Opitz II/1, 152: „ἐπαρχον τῆς Αἰγύπτου Φιλάγριον παραβάτην”; *Epistula encyclica* 5, 6, Opitz II/1, 174: „παραβάτης ἐκ χριστιανῶν καὶ εἰδῶλα ἀναισχύτως προσκυνῶν”; *Historia Arianorum* 9, 3, Opitz II/1, 188: „Φιλάγριον δεῦτερον ἐπαρχον τῇ Αἰγύπτου... μάλιστα δὲ καὶ παραβάτης ὢν”; por. W. Enslin, *Philagrius* 1, RE XIX/2, 2105-2106; *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1: 260-395, ed. A.H. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971, 694; zob. też list prefektów Egiptu w oparciu o *Listy Wielkanocne* Atanazego: L. Cantarelli, *La serie dei prefetti di Egitto*, t. 2: *Da Diocletiano alla morte di Teodosio I (AD 284-395)*, „Memorie della Reale Accademia dei Lincei. Scienze morali, storiche e filologiche” 14 (1911) 313-358; C. Vandersleyen, *Chronologie des préfets d’Egypte de 284 à 395*, Bruxelles 1962, 14.

<sup>9</sup> Chodzi o niezachowany dekret cesarza Konstancjusza do Filagriusza, nakazujący mu wprowadzenie nowo wybranego przez synod antiocheński biskupa Grzegorza na stolicę biskupią w Aleksandrii, por. Athanasius, *Historia Arianorum* 10, 1, Opitz II/1, 188, 20: „Pisze zatem Konstancjusz i wobec wszystkich wzniesła prześladowanie oraz posyła prefekta Filagriusza z pewnym eunuchem Arsacjuszem; wysyła i Grzegorza z oddziałem wojska”. Oprócz cesarza podobny list polecający do Filagriusza wysłał także synod antiocheński, por. Athanasius, *Apologia de fuga* 3, 5, Opitz II/1, 70, 11, PSP 21, 190: „Listy takiej samej treści wysłali [...] w naszej sprawie do Filagriusza”.

<sup>10</sup> Zdziwienie zapewne budziło przysłanie obcego biskupa z oddziałem cesarskiego wojska na niezamieszkaną stolicę.

<sup>11</sup> Liczniejsze gromadzenie się ludzi w kościołach było wówczas swego rodzaju wyrazem

ponieważ doskonale wiedzieli, że ani oni sami, ani żaden biskup czy prezbiter, ani nikt w ogóle nie stawiał nam nigdy jakichś zarzutów. Widzieli natomiast, że razem z prefektem są sami tylko arianie, i uznali, że on sam jest arianinem wysłanym przez ludzi Euzebiusza<sup>12</sup> do arian. 3. Wiecie zaś, bracia, że ludzie Euzebiusza zawsze byli przywódcami i uczestnikami bezbożnej herezji obłąkanych arian i że zawsze za ich pośrednictwem spiskowano przeciw nam. Oni też są odpowiedzialni za mój pobyt na wygnaniu w Galii<sup>13</sup>. Dlatego też ludzie słusznie się oburzali i protestowali głośno biorąc na świadków pozostałych sędziów i całe miasto, że żadna skarga [przeciw nam] nie została wniesiona przez ludzi Kościoła, a jedynie z powodu spiskujących przeciw nam heretyckich arian dzieją się takie dziwy i takie bezprawie wymierzone w Kościół. Jeśliby nawet faktycznie pojawiła się jakaś skarga przeciw nam, to należałoby nie poprzez arian i tych, którzy podzielają ich poglądy, ale zgodnie z kościelnymi kanonami i według nauczania Pawła: wobec „zgromadzonego” ludu kierowanego „przez Ducha Świętego” i „z mocą Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1Kor 5, 4) wszystko kanonicznie rozpatrzyć. 4. Trzeba by było sprawę załatwić w obecności wnoszących ją ludzi i duchowieństwa, a nie z zewnątrz przez arian, jakby kupcząc imieniem biskupa wciskać się za pomocą protekcji i nacisków ze strony obcych sędziów, do tych, którzy ani o to nie proszą, ani nie chcą, ani nie rozumieją w ogóle zajścia. Takie działanie łamie kanony kościelne<sup>14</sup>, pogan zaś zachęca do bluźnierstw i podejrzeń, że nominacje na stanowiska dokonują się u nas nie według zasad Bożych, ale przez handel i układy.

3. 1. Zatem to osobiliwe osadzenie Grzegorza dokonało się za sprawą arian i taki miało początek. Jakie natomiast bezprawie spowodował i jak wielkich

---

pokojuowego protestu lub demonstracji oraz obroną dotychczasowej wiary i kościoła, który stawał się miejscem azylu, np. później w Mediolanie, zob. Ambrosius, *Epistolae* I 20; Augustinus, *Confessiones* IX 15; *Cod. Theod.* IX 45, 4, SCh 531, 216-221; E. Herman, *Asylrecht in byzantinischen Reich*, OCP I (1935) 204—238; Wenger, *Asylrecht*, RACH I 836-844; K. Burczak, *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku*, Lublin 2005.

<sup>12</sup> Chodzi o Euzebiusza z Nikomedii (+ 341), zwolennika i obrońcy Ariusza, wówczas już biskupa Konstantynopola, por. Ch. Kannengiesser, *Eusebio di Nicomedia*, NDPAC I 1857-1860 (+ bibliografia); SWP 147.

<sup>13</sup> Atanazy był przekonany, że za jego depozycję przez synod w Tyrze (335) i skazaniem go przez cesarza Konstantyna na wygnanie do Trewiru (335-337) w Galii odpowiedzialny był Euzebiusz z Nikomedii i jego zwolennicy.

<sup>14</sup> Atanazy ubolewa, że chociaż w środowisku aleksandryjskim nikt z ludzi Kościoła, oprócz heretyckich arian, o nic go nie oskarżał, to na synodzie antiocheńskim (338), gdzie był nieobecny oraz bez publicznych oskarżycieli i obrońców, przez obcych sędziów i arian, został potępiony i pozbawiony stolicy biskupiej w Aleksandrii, co łamało obowiązujące wówczas prawo kościelne. Tenże jednak synod, według Sokratesa (HE II 8, SCh 493, 38, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 163), również oskarżył Atanazego o złamanie prawa kościelnego, bo „wbrew prawu kościelnemu [...] objął z powrotem stanowisko w hierarchii kościelnej, bez uchwały ogólnego zgromadzenia biskupów” – chodzi tu o 12 kanon synodu antiocheńskiego z 327 (a nie mylnie z 341) roku, ŻMT 37, 138. Atanazy również wybór Grzegorza uważał za niekanoniczny.

nieszczęść stał się przyczyną jego ingres do Aleksandrii, możecie dowiedzieć się z tego listu albo wypytując tych, którzy u was przebywają. 2. Ludzie bowiem byli oburzeni i z tego powodu zgromadzili się w kościołach – dla wyrażenia sprzeciwu wobec tej zmiany – aby ariańska bezbożność nie mieszała się z wiarą Kościoła. Wtedy to Filargiusz, dawny prześladowca Kościoła i jego dziewic, który teraz został prefektem Egiptu<sup>15</sup>, apostata, krajan Grzegorza i człowiek bezbożny, a cieszący się ponadto wsparciem przywódców stronnictwa Euzebiusza i z tego powodu prześladowający Kościoły, pozyskał pogan, Żydów i ludzi z marginesu obietnicami, które już dawniej składał: podburzył ich i wszystkich razem z mieczami i kijami pchnął przeciw ludziom w kościołach. 3. O tym, co z tego wyniknęło, już nie da się spokojnie mówić. Nie można też tego odpowiednio opisać, ani nawet myśleć, o choćby niewielkiej części tych wydarzeń bez łez i lamentu. Czy któreś z tego rodzaju wydarzeń starożytni uczynili tematem tragedii? Czy kiedykolwiek w czasie prześladowań lub wojny miało miejsce coś takiego? Kościół i święte baptysterium zostały spalone<sup>16</sup>, a w całym mieście zaraz powstał lament, krzyk i zawołanie, podczas gdy wzburzeni tym, co się działo, obywatele, oskarżali prefekta i składali oświadczenia o użyciu przez niego przemocy. 4. Święte i czyste dziewice<sup>17</sup> były obnażane i cierpiały rzeczy

<sup>15</sup> Filargiusz, którego negatywną charakterystykę podaje tu Atanazy, był już, jak wyżej wspomniano (n. 8) doświadczony w prześladowaniu przeciwników, zwłaszcza religijnych, por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 76; został po raz drugi prefektem Egiptu prawdopodobnie w celu wprowadzenia Grzegorza na stolicę biskupią Aleksandrii i otoczenia go swoją opieką.

<sup>16</sup> O wywołanie zamieszek w Aleksandrii, w tym spalenie kościoła oraz prześladowanie duchownych i wiernych, katolicy i arianie wzajemnie się oskarżali, por. *Epistula Iulii papae* 30, 5, tłum. J. Ożóg, *ŻMT* 37, 118: „Opowiedzieli nam przecież ci, co przybyli z Aleksandrii, a i biskupi napisali do nas, że teraz kiedy Kościół przeżywa okres pokoju, świątynia spłonęła, obnażano dziewice, znieważano mnichów, prezbiterzy i niektórzy z ludu odnieśli rany i cierpieli przemoc, biskupów wtrącono do więzienia, a wielu ludzi ciągnięto to tu, to tam”; *Epistula concilii Sardicensis Orientalium ad Africam* 8, w: Hilarius, *Fragmenta historica* III, CSEL 65, 55: „[Athanasius] ut barbarus hostis, ut pestis sacrilega, adductis gentilium populis Dei templum incendit, altare comminuit, et clam exul de civitate occulteque profugit”, tłum. A. Caba, *ŻMT* 37, 175; tą spaloną wówczas świątynią był kościół św. Dionizego, drugi pod względem wielkości kościół aleksandryjski, zob. Socrates, *HE* II 11, 6, *SCh* 493, 50, tłum. Kazikowski, s. 170: „Wtedy to Kościołem aleksandryjskim zawładnął Grzegorz. Ludność wszakże Aleksandrii nie chciała się pogodzić z tym faktem i dlatego puściła z dymem budynek kościoła pod wezwaniem Dionizego” (τὴν καλουμένην Διονυσίου ἐκκλησίαν ἐνέπρησαν). Ludność spaliła ten kościół najprawdopodobniej dlatego, że przy nim rezydował przysłany Grzegorz, podobnie jak później w latach 357-358 ariański biskup Jerzy z Kapadocji. Wtedy również wdarto się do kościoła św. Kwirynusa, który spalowano, a znajdujących się tam ludzi wymordowano, zdeptano lub uwięziono, zob. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IV<sup>e</sup> siècle*, Roma 1966, s. 408, n. 68; *DACL* I 1109 (Dominicus Dionysii); *NDPAC* II 2170.

<sup>17</sup> Nie wydaje się, by już wtedy przed Pachomiuszem były w Aleksandrii zorganizowaną cenobityczną instytucję. Św. Atanazy wychwalając dziewictwo zaznacza, że Antoni Pustelnik powierzył im na wychowanie w dziewictwie swoją młodszą siostrę (*Vita Antonii* 3), a w *Apologii do Konstancjusza* nazywa je „oblubienicami Chrystusa” (νύμφαι τοῦ Χριστοῦ): „Mamy na

niegodziwe, gdy się zaś broniły, grożono im śmiercią. Mnichów hańbiono i zabijano, jednych zrzucano z wysokości, innych powalano mieczami i kijami, pozostałych zaś raniono. 5. A jakże wielkiej bezbożności dopuszczono się na świętym ołtarzu! Składali bowiem [na nim] w ofierze ptaki i szyszki jodły, wychwalając swoje bożki, łącząc zaś – i to w kościołach! – naszego Pana i Zbawcę Jezusa Chrystusa, Syna żywego Boga. Święte księgi Pisma [Świętego], które znajdowali w kościele, palili. Do świętego baptysterium – cóż za zuchwałość! – zupełnie bez zahamowań weszli Żydzi, zabójcy Pana, i bezbożni poganie. Rozbierali się do naga, wyczyniali i wygadywali takie okropieństwa, że samo ich opowiadanie zawstydzia. 6. Niektórzy zaś bezbożni mężczyźni naśladowując okrucieństwa czasu prześladowań, chwyтали dziewice i ascetki, wlekli je i szydząc przymuszali do bluźnierstwa Panu i porzucenia Go, te natomiast, które nie odrzuciły Pana, bili i hańbili<sup>18</sup>.

4. 1. A oprócz tego, ten wspaniały i godny podziwu ingres arianina Grzegorza<sup>19</sup>, rozkoszującego się tego rodzaju niegodziwościami, jakby w nagrodę i żołd za to wielkie zwycięstwo nieprawości, wydał kościół na łup poganom, Żydom i tym, którzy dopuścili się takich zbrodni przeciw nam. 2. A ponieważ dopuszczano do takiego występku i bezprawia, zaczęły dziać się rzeczy jeszcze gorsze niż na wojnie, i okropniejsze od rozboju. Jedni rabowali, co im wpadło w ręce, inni dzielili między siebie złożone w kościele depozyty<sup>20</sup>. Wino, którego wielkie ilości tam się znajdowały, albo pili, albo wylewali, albo wynosili. Zabierali też przechowywaną w kościele oliwę, drzwi i kraty każdy wywoził jakby to był złom, lampy przeniesiono i złożono w świątyni Fortuny<sup>21</sup>, świece zaś kościelne

---

ziemi obraz anielskiej świętości, dziewictwo. Kościół Powszechny zwykł nazywać oblubienicami Chrystusa kobiety posiadające tę cnotę. Nawet poganie, kiedy je widzą, podziwiają je jako świątynie Słowa” (*Apologia ad Constantium* 35, Sch 56bis, 166, PSP 21, 187); zob. G. Garitte, *Un couvent de femmes au III siècle*, w: *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques de E. van Cauvenbergh*, Louvain 1961, 150-159.

<sup>18</sup> Trudno powiedzieć, na ile ten obraz zamieszek wywołanych ingresem Grzegorza do Aleksandrii we wszystkich szczegółach odpowiada prawdzie; wydaje się, że Atanazy wielce go retorycznie (*axisis*) przesadził, by u adresatów listu wywołać jak największe oburzenie i potępienie.

<sup>19</sup> Ingres przysłanego biskupa Grzegorza z Kapadocji do Aleksandrii, za wojskowym wsparciem prefekta Egiptu Filagriusza, nastąpił w Wielkim Poście 22 marca 339 roku. Grzegorz, mimo iż jego wybór był później uznany za niekanoniczny i nieważny przez synod rzymski (340) i wyklęty przez synod w Sardyce (343), pozostał biskupem Aleksandrii do końca życia; dopiero po jego śmierci w czerwcu 345 r. Atanazy mógł wrócić z wygnania z Rzymu na swoją stolicę, por. Athanasius, *Historia Arianorum* 21; *Chronicon Paschale* (a. 345), Sch 317, 244-247: „Grzegorz zmarł 2 *epiphi* (= 26 czerwca), Atanazy wraca z Rzymu i Italii, wchodzi do miasta i kościoła”; *Historia acephala Athanasii* 1, 1, Sch 317, 138: „Et factum est post Gregorii mortem Athanasius reversus est ex urbe Roma et partibus Italiae et ingressus est Alexandriam *phaophi* XXIV”; DHGE XXI 1468-1469 (P. Nautin); NDPAC II 2458 (M. Simonetti).

<sup>20</sup> W starożytności zarówno świątynie pogańskie, jak i później chrześcijańskie, były często wykorzystywane jako pewne skarbcze – miejsca przechowywania depozytów (*παράθήκας*).

<sup>21</sup> O aleksandryjskiej bogatej świątyni bogini Fortuny (Τυχαίων) istniejącej jeszcze w VI w.,

palono bożkom. Słowem: grabież i śmierć przetoczyły się przez kościół. 3. Bezbożni arianie nie odczuwali wstydu, że coś takiego się stało, lecz dokładali do tego występki jeszcze gorsze i bardziej okrutne: prezbiterów i ludzi świeckich poturbowano, dziewice pozbawiono welonów, zaprowadzono przed trybunał prefekta i oddano pod straż, pozostałych zaś ubiczowano i wydano w ręce ludu, zarekwirowano nawet chleb kapłanów i dziewic<sup>22</sup>.

Wszystko to działo się w samym świętym czasie czterdziestodniowego przygotowania do Paschy. Podczas gdy bracia pościli, cudowny Grzegorz używał sobie na czcicielach Chrystusa razem z prefektem, jakby Piłatem, naśladując postępowanie Kajfasza. 4. W Dzień Przygotowania<sup>23</sup> zaś, gdy wchodząc razem z prefektem i ludem pogańskim do jednego z kościołów, zobaczył ludzi stojących do niego tyłem na znak niezadowolenia z jego pełnego gwałtu przybycia<sup>24</sup>, nakłonił okrutnego prefekta, aby kazał natychmiast wychłostać publicznie trzydzieści cztery osoby – dziewice, kobiety zamężne i znaczących mężczyzn, a potem wtrącić ich do więzienia. 5. Była pośród nich jedna dziewczina pogrążona w rozmyślaniu i mająca w rękach Psalterz, gdy zapadła decyzja o publicznym biczowaniu; jej księga została zniszczona przez katów, a sama dziewczina wtrącona do więzienia.

5. 1. Po tych wydarzeniach nie powstrzymali się przed następnymi występkami, lecz naradzali się, jak w innym kościele<sup>25</sup> – gdzie w tamtych dniach najczęściej przebywałem – dokonać tego samego, co w poprzednich.

---

a znajdującej się w centrum miasta, wspomina wiele źródeł starożytnych; na jej kolumnach miały być wypisane prawa miasta, sama zaś bogini miała w niej spoczywać na łożu między kolumnami, por. Libanius, *Oratio* VIII 529, ed. R. Förster 11; *Cod. Theod.* XIV 27, 1; Ps-Callisthenes, 31, 4, ed. Kroll, s. 29, 7; Theophylactus Simocattes, *Historiae* VIII 13, 10; K. Ziegler, *Tyche 4: Kultbilder und Heiligtümer*, RE VII A2, 1679.

<sup>22</sup> Można przypuszczać, że przedstawione wyżej zamieszki i rabunki odbywały się głównie wokół kościoła Teonasa, gdzie była siedziba Atanazego, oraz zdobywanych przez arian za poparciem wojska kościołów.

<sup>23</sup> *In Parasceve* (= ἐν Παρασκευῇ) w r. 339 – 13 kwietnia, u Żydów Dzień Przygotowania na święto baranka, piątek połączony z postem; u chrześcijan – Wielki Piątek, dzień przygotowania na święto Wielkanocy. Chrześcijanie przejęli tę nazwę (*Parasceve*) i nierzadko jej używali, por. *Didache* 8, 1; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 12, PG 9, 504B; *Canones Apostolorum* 69; *Constitutiones Apostolorum* V 13, 20; V 20, 18; VII 23, 2; Joannes Chrysostomus, *De cruce et latrone* (tit.) *oratio* 2, PG 49, 408· εἰς μεγάλην Παρασκευήν.

<sup>24</sup> Proponuję taki przekład, bo wydaje mi się, że była to forma starożytnego *happeningu*. Tekst literalnie mówi o „odwróceniu się od wymuszonego ingresu”. Jak inaczej Grzegorz mógłby zauważyć taki sprzeciw, jeśli nie byłby on zmanifestowany zewnętrznie? Przekład angielski: „when he saw that the people regarded with abhorrence his forcible entry among them”.

<sup>25</sup> Kościół św. Teonasa – pierwsza świątynia chrześcijańska w Aleksandrii, wzniesiona od podstaw (a nie adaptowana z innych budowli pogańskich), której budowę rozpoczął biskup Teonas (282-300), a dokończył Aleksander (312-328), jedna z większych w mieście z widokiem na morze, przy której znajdowała się siedziba katolickiego biskupa aleksandryjskiego, w tym również Atanazego. Wspomnienie św. Teonasa obchodzono w Kościele koptyjskim i etiopskim 28 grudnia, w łańskim zaś 23 sierpnia, por. ASS Augusti IV 579-587; BS XII 354 (A. Amore); ECat XI 1976-1977.



Spieszno im było rozciągnąć swe szaleństwo również na ten kościół, aby mnie upolować i zabić. 2. I doświadczyłbym zapewne takiego właśnie losu, gdyby mnie nie wsparła Boża łaska, tak że ledwo co uszedłem, aby móc choć trochę o tym opowiedzieć. Ja bowiem widząc, że do reszty oszaleli, i wzięwszy pod uwagę to, że kościół ten nie poniósł szkody, ani też jego dziewice nie cierpiały<sup>26</sup>, a także, aby nie doszło do śmiertelnych ofiar i lud ponownie nie doznał zniewag, wykradłem się spośród ludzi, pamiętając słowa Pana: „Jeśli będą was prześladować w jednym mieście, uciekajcie do innego” (Mt 10, 23). 3. Nabrałem bowiem co do nich pewności na podstawie zła, które wyrządzili tamtemu kościołowi<sup>27</sup>, że nie zrezygnują z okrucieństwa również w stosunku do tego. Oni bowiem świętych uroczystości Dnia Pańskiego<sup>28</sup> nie uszanowali, ale nawet tego dnia wtrącali do więzienia ludzi Kościoła! Tak więc wtedy, gdy Pan uwolnił wszystkich z kajdan śmierci, Grzegorz i jego ludzie – jakby walcząc przeciw Zbawcy, a pokładając ufność w opiece prefekta – dzień wyzwolenia uczynili dla sług Chrystusa dniem żałoby. 4. Poganie radowali się, jako że do tego dnia czuli odrazę, chrześcijanom zaś Grzegorz – prawdopodobnie wypełniając polecenia ludzi Euzebiusza – narzucił żałobę przy pomocy ucisku kajdan. W taki to brutalny sposób prefekt wydarł nam kościoły, a następnie przekazał je Grzegorzowi i obląkanym arianom. Osoby niegdyś przez nas z powodu bezbożności ekskomunikowane<sup>29</sup> chętnie się posiadaniem kościołów, lud zaś Boży i duchowieństwo Kościoła katolickiego są zmuszeni albo uczestniczyć w bezbożności heretyckich arian, albo nie przychodzić do kościołów.

5. Oprócz tego Grzegorz miałym gwałtem i przymusem, przy pomocy prefekta torturując i bicząc, niektórych zaś wiążąc i wtrącając do więzienia, przekonał właścicieli statków i wszystkich, którzy żeglują po morzu<sup>30</sup>, aby nie

<sup>26</sup> Przy kościele św. Teonasa była duża grupa dziewczic, którymi św. Atanazy duszpastersko się opiekował i dla których napisał kilka pism o dziewictwie, por. Hieronimus, *De viris illustribus* 89; J. Ouasten, *Patrologia*, II, Casale 1980, 48-52.

<sup>27</sup> Chodzi najprawdopodobniej o spalenie aleksandryjskiego kościoła św. Dionizego, dokonane przez Grzegorza i jego zwolenników, zob. wyżej n. 16.

<sup>28</sup> Chodzi o uroczystości Niedzieli Wielkanocnej 15 kwietnia 339 r., kiedy to znów wynikły zamieszki wywołane przez Grzegorza i jego zwolenników, zapewne na wieść, że wcześniej w marcu, a potem prawdopodobnie i w Wielką Sobotę, Atanazy znajdujący się jeszcze w mieście katechizował i udzielał chrztu świętego, por. Opitz II/1, s. 174, n. 5.

<sup>29</sup> Byli to głównie ludzie Euzebiusza z Nikomedii i zwolennicy Ariusza, potępieni i ekskomunikowani najpierw przez bpa Aleksandra w 319 r., a potem przez wielki synod aleksandryjski w 338 r. pod przewodnictwem Atanazego, por. *Epistula Alexandri ad omnes episcopos*, Opitz III/1, 6-II (Urk. 4b, tłum. ŻMT 37, 78-82; *Epistula concilii Alexandrini* (a. 338/339), ŻMT 37, 93-109.

<sup>30</sup> Właściciele aleksandryjskich statków (ναυκλήροι) i ludzie morza stali przeważnie po stronie Atanazego, i ich Grzegorz w pierwszym rzędzie zmuszał do uległości i przyjmowania od niego listów jedności, by nie przeszkadzali w transporcie zboża z Aleksandrii do Konstantynopola, por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 87, 1, Opitz II/1, 166, 3, PSP 21, 165: „Donosili cesarzowi, że Atanazy odgrażał się, iż nie pozwoli wywieść zboża, które należało wysłać z Aleksandrii do twojej ojczyzny”.



potępiali jego występki, lecz przyjęli od niego listy jedności. 6. A ponieważ nie był nadal jeszcze zadowolony, dlatego też, aby nasycić się naszą krwią, nakłonił prefekta do napisania, niby to w imieniu ludu, na mnie skargi, zawierającej pełne nienawiści słowa, a skierowanej do cesarza Konstancjusza<sup>31</sup>. Po tej to skardze pozostaje mi nie tylko spodziewać się wygnania, ale raczej pewnej śmierci. Człowiek, który napisał tę skargę, jest odstępcą od chrześcijaństwa i bezwstydnym czcicielem bożków<sup>32</sup>, ci zaś, którzy ją podpisali, to poganie i słudzy bożków, a wraz z nimi arianie.

7. Zatem – aby nie uczynić listu zbyt długim – [dodam], że nastąpi tutaj prześladowanie<sup>33</sup>, i to takie, jakiego nigdy przedtem przeciw Kościołowi nie wywołano. Krótko mówiąc: w poprzednich prześladowaniach można było się w ukryciu modlić i można było być potajemnie ochrzczonym, teraz zaś wielkość okrucieństwa przerosła nawet bezbożność Babilończyków. 8. Tak jak oni kiedyś Daniela (Dn 6, 11-14), tak teraz cudowny Grzegorz oczernia wobec prefekta modlących się w domach<sup>34</sup> i czatuje z wielką bezbożnością na kapłanów. Przez ten terror wielu żyje w niebezpieczeństwie nieprzyjmowania chrztu, a wielu tych, którzy chorują i płaczą, nikt nie może odwiedzić. Ludzie ci uważają tę godną ubolewania sytuację za gorszą od choroby, która im się przydarzyła. Skoro kapłani są prześladowani, ludzie zdając sobie doskonale sprawę z bezbożności heretyckich arian, wolą raczej w ten sposób chorować i pozostawać w niebezpieczeństwie, niż żeby ręka arian kładziona była na ich głowy<sup>35</sup>.

6. 1. Arianinem<sup>36</sup> jest więc Grzegorz i został przysłany do arian: nikt o niego nie prosił oprócz nich samych. Dlatego też jako najemnik i obcy (J 10, 5. 12) rękami prefekta uczynił wiele rzeczy okrutnych i przykrych ludziom Kościoła katolickiego, jakby ci nie byli jego własnymi ludźmi. 2. Skoro bowiem Pistosa<sup>37</sup>, którego wcześniej ludzie Euzebiusza ustanowili nad arianami,

<sup>31</sup> Pismo, które pod naciskiem Grzegorza miał skierować do cesarza Konstancjusza odpowiedzialny za porządek w mieście prefekt Filagriusz, zawierało m.in. oskarżenie Atanazego, że przeszkadza w transporcie zboża z Aleksandrii do Konstantynopola, co było zdradą stanu, za którą groziła kara śmierci; Atanazy przy tej okazji charakteryzuje negatywnie Filagriusza, że był apostatą i czcicielem bożków, por. wyżej n. 8.

<sup>32</sup> Człowiekiem tym był Filagriusz, por. wyżej n. 8.

<sup>33</sup> Atanazy wszelkie wrogie inicjatywy Euzebiusza z Nikomedii, Grzegorza i Filagriusza podejmowane przeciw sobie, nazywa prześladowaniami (διωγμὸς) Kościoła, jakiego dotąd w dziejach nie było.

<sup>34</sup> Katolicy mając kościoły pozajmowane przez zwolenników Grzegorza i Filagriusza modlili się wraz z kapłanami po domach.

<sup>35</sup> Przy udzielaniu sakramentu chrztu i namaszczenia chorych duchowni nakładali na nich również ręce.

<sup>36</sup> Nazwa „arianin” ma w tym kontekście pogardliwy wydźwięk inwektywy.

<sup>37</sup> Pistus kapłan – jeden z pierwszych przywódców arian w Aleksandrii wyłączony na synodzie aleksandryjskim ze wspólnoty kościelnej i pozbawiony prawa wykonywania funkcji kapłańskich przez bpa Aleksandra w 323 r., potem wyświęcony przez ariańskiego biskupa Ptolemaidę na biskupa Aleksandrii, wyklęty przez Sobór Nicejski (325), o czym pisze Atanazy w *Apologia contra Arianos*

wy, wszyscy biskupi Kościoła katolickiego, po moim liście<sup>38</sup>, w którym poinformowałem was o nim, ekskomunikowaliście i odrzuciliście ze względu na jego bezbożność<sup>39</sup>, to z tego samego powodu ludzie Euzebiusza przysłali teraz arianom Grzegorza<sup>40</sup>. Żeby więc po raz drugi nie ściągnąć na siebie hańby z powodu mojego kolejnego przeciwko nim pisma, zastosowali wobec nas zewnętrzny przymus, aby po zdobyciu kontroli nad kościołami uchodzić za wolnych od wszelkich podejrzeń o arianizm. Lecz także i to im się nie udało. 3. Nikt bowiem z ludzi Kościoła nie stanął po ich stronie, chyba że heretycy, ludzie wyłączeni ze wspólnoty z różnych powodów oraz ci, którzy na skutek przymusu ze strony prefekta tylko udają. Jest to więc lichy spektakl, grany przez ludzi Euzebiusza<sup>41</sup>. Od dawna był ćwiczony i komponowany, teraz zaś doszło do jego wystawienia z powodu oszczerstw, które na nas rzucili wobec cesarza<sup>42</sup>. Ale i to ich nie zadowalało, bo nadto jeszcze próbowali nas zabić,

19, 2, Opitz II/1, 101, PSP 21, 110: „Mianowali im nawet biskupa i groźbami oraz terrorem dzielą gminy kościelne, aby wszędzie mogli mieć współpracowników dla swojej bezbożności”. Niedługo potem euzebianie zwrócili się do papieża Juliusza z prośbą o uznanie tej nominacji przez napisanie do niego „listu pokoju”, por. *Epistula Iulii* 24, 1-2, Opitz II/1, 105, XMT 37, 113: „Nakładali nas, żebyśmy napisali list do niejakiego Pistusa w Aleksandrii, kiedy tam jeszcze był biskup Atanazy. Kiedy przybyli prezbiterzy Atanazego, oświadczyli, że Pistus jest arianinem i że wyświęcił go na biskupa jakiś Sekundus, którego tenże Sobór [Nicejski] wyłączył ze wspólnoty jako arianina. Ludzie z otoczenia Martyriusza nie przeczyli temu i nie kryli, że Pistus został wyświęcony przez Sekundusa”, por. *Epistula Alexandri ad omnes episcopos* 6, Opitz III/1, 7 (Urk 4b, v. 16); *Epistula Alexandri ad presbyteros Alexandrinus*, Opitz III/1, 6 (Urk. 4a, v. 9); *Epistula Nicaeni concilii ad Aegyptios* 5, Opitz III/1, 48 (Urk. 23, v. 9); Socrates, HE I 6; DCB IV 415.

<sup>38</sup> Chodzi tu najprawdopodobniej o aleksandryjski list synodalny z 338/339 r. odrzucający decyzje synodu w Tyrze, rehabilitujący Atanazego i potępiający bezimiennie narzuconego biskupa arianskiego Pistusa, por. *Epistula concilii Alexandrini*, ŻMT 37, 93-109.

<sup>39</sup> Chodzi o ogólne bezimienne potępienie na synodzie aleksandryjskim w 338/339 r. (*Epistula concilii Alexandrini* 19, 2); jego uczestnicy nie potępiłi wówczas imiennie Pistusa prawdopodobnie dlatego, że był on już ekskomunikowany w 323 r. przez Aleksandra, a w 325 przez Sobór Nicejski, i znajdował się poza Kościołem, co też potwierdza papież Juliusz w swoim liście, por. *Epistula Iulii* 24, 1-2, zob. wyżej n. 29.

<sup>40</sup> Euzebianie na synodzie antiocheńskim (338/339) zdecydowali się zamienić na stolicę aleksandryjskiej Pistosa Grzegorzem, bo uznali go już za nieodpowiedniego wskutek zdecydowanie jego arianskiej przeszłości, która go niewątpliwie obciążała, a miał on zastąpić Atanazego, zob. Opitz II/1, 175, n. 11.

<sup>41</sup> Atanazy porównuje działania euzebian do od dawna układanego i ćwiczonego lichego dramatu teatralnego – „dramacyny” (δραματούργημα) o Euzebiuszu i jego oszustwach. Nasz Biskup użył tu tylko jeden raz stworzonego przez siebie neologizmu – δραματούργημα, którego później autorzy wczesnochrześcijańscy rzadko używali, por. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, 352; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 387.

<sup>42</sup> Głównym zarzutem, o który teraz euzebianie oskarżali Atanazego przed Konstancjuszem, był rzekomy rabunek zboża podarowanego przez cesarza na utrzymanie wdów aleksandryjskich, a także stare oskarżenie o zabójstwo (*Apologia contra Arianos* 18); za obydwie te rzekome przestępstwa groziła Atanazemu śmierć. Oskarżyciele bowiem wiedzieli, że tylko przez tak mocne posądzenia mogą z pomocą cesarza pozbyć się Atanazego, ten zaś, choć tu nie pisze wprost o jakiejś akcji

a wobec naszych przyjaciół okazali tyle okrucieństwa, że wszyscy puciekali lękając się śmierci z ich ręki. 4. Nie powinniście jednak z tego powodu lękać się ich bezprawia, ale raczej powinniście je naprawić i zaprotestować przeciwko nowym zmianom wprowadzonym w ten sposób na naszą krzywdę<sup>43</sup>. Jeśli bowiem, gdy cierpi jeden członek, „współcierpią wszystkie członki” (1Kor 12, 26), a także zgodnie ze słowami błogosławionego Apostoła trzeba „płakać z płaczącym” (Rz 12, 15), to gdy cierpi tak wiekowy Kościół, niechaj każdy naprawia tę krzywdę, jakby sam cierpiał. Wspólny nam jest przecież Zbawiciel, który łzony jest przez tych ludzi, do nas wszystkich należą także kanony [prawa], które przez tych ludzi zostały złamane. 5. Gdybyście i wy pełnili jakiś urząd w Kościele bez żadnej skargi na was ze strony ludu i ktoś przyszedłby nagle jako rzekomo prawem nakazany wasz następca, i takie rzeczy czyniono by przeciw wam, to czy nie oburzalibyście się? Nie domagalibyście się przywrócenia sprawiedliwości? Dlatego słuszną jest rzeczą, abyście zaprotestowali, aby przez przemilczanie tego rodzaju spraw zło nie przychodziło stopniowo do każdego Kościoła i aby nasz Kościół, który jest szkołą życia, nie stał się miejscem handlu i targowiskiem!

7. 1. Znacie więc, umiłowani, sprawy dotyczące arian. Często przecież wszyscy potępialiście pojedynczo czy wspólnie ich bezbożność<sup>44</sup>. Wiecie też, że ludzie Euzebiusza – jak już mówiłem – należą do tej herezji i dlatego już od dawna spiskowali przeciw nam. Ukazałem wam to, co się wydarzyło z ich powodu i wskutek ich działania, a co jest gorsze od wydarzeń wojennych. Chciałem bowiem, zgodnie z przytoczoną na początku historią, abyście nabrawszy zapału do zwalczania zła, odrzucili tych, którzy takich okrucieństw dopuścili się przeciw Kościołowi. 2. Jeśli bowiem już przed rokiem bracia w Rzymie, zanim jeszcze te rzeczy miały miejsce, z powodu wcześniejszych zająć napisali, żeby zwołać synod celem naprawienia ówczesnych spraw<sup>45</sup> – czym zaniepokojeni ludzie Euzebiusza zaczęli siać niepokój w Kościele i pragnęli nas zniszczyć<sup>46</sup>, aby potem swobodnie i bez niczyjego sprzeciwu realizować to, czego sobie życzyli –

---

Konstancjusza przeciw sobie, to gdzie indziej (*Historia Arianorum* 9, 2, Opitz II/1, 188, 11) jego uważa za sprawcę swego wygnania.

<sup>43</sup> Tą nową zmianą (κοινοτομηθέντα), do oprostowania której wzywa Atanazy adresatów swego listu, jest przede wszystkim wydalenie go jako prawowitego biskupa Aleksandrii, a przesłanie nowego, obcego i bezprawnie wybranego biskupa Grzegorza.

<sup>44</sup> Chodzi głównie o wspólne synodalne potępienie Ariusza i popierającego go Euzebiusza z Nikomedii przez Aleksandra i synody aleksandryjskie.

<sup>45</sup> Po rozmowach w Rzymie z wysłannikami Euzebiusza z Nikomedii i Atanazego w połowie 338 r., papież Juliusz wysłał list do Antiochii i Aleksandrii z zaproszeniem na synod w Wiecznym Mieście celem rozstrzygnięcia ich sporu, por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 22, Opitz II/1, 103, 31-32 oraz noty; *Historia Arianorum* 9, 1, Opitz II/1, 188, 6.

<sup>46</sup> Euzebiusz i jego zwolennicy potraktowali propozycję Juliusza za niewiążącą i na zwołanym przez siebie synodzie w Antiochii pozbawili stolicy biskupiej Atanazego, na synodzie zaś w Tyrze (335) na pozbawioną biskupa stolicę aleksandryjską wybrali nowego, starając się zapewnić mu możliwość działania.

to o ileż bardziej teraz wszyscy powinniście się oburzyć na tak wielkie występki i skazać ich sprawców, skoro do wcześniejszych dodali nowe? 3. Błagam was, nie lekceważcie tak poważnych spraw i nie pozwólcie, żeby sławny Kościół Aleksandrii był deptany przez heretyków. Przez to bowiem ludzie i kapłani są od siebie oddzieleni i nie tylko zmuszeni do milczenia wskutek przemocy ze strony prefekta, ale także nakłaniani do przyjęcia herezji obłąkanych arian. 4. Jeśli zatem będzie do was pisał Grzegorz lub ktoś z jego ludzi, nie przyjmujcie, bracia, od niego listów komunii<sup>47</sup>, ale zniszczcie je nie dowierzając tym, którzy je przyniosą, jako bezbożnikom i sługom niegodziwości; jeśli nawet odważy się je napisać w tonie pokojowym, nie przyjmujcie ich. Ze strachu przecież przed prefektem przyjęli je ci, którzy je przynoszą, i na skutek aktów przemocy, których się dopuścił. 5. Jest bowiem prawdopodobne, że ludzie Euzebiusza napiszą wam o Grzegorzu, dlatego pospieszyłem się, aby was o tym uprzedzić wcześniej, abyście w tej również sytuacji byli naśladowcami Boga, który nie ma względu na osoby, i abyście przepędzili tych, którzy od nich pochodzą. W swoim bowiem czasie z powodu ariańskiego szaleństwa doprowadzili do tego, że poganie i Żydzi dopuścili się prześladowania i gwałtu wobec dziewic, śmierci i rabunku tego, co było w kościołach, podpaleń i bluźnierstw w świątyniach. 6. Nie może też bezbożny i bezmyślny Grzegorz zaprzeczyć, że sam jest arianinem, bo dowodem tego jest osoba, która pisze jego listy. Przecież ten jego sekretarz Ammon, już dawno temu został wyrzucony z Kościoła z powodu wielu złych czynów i bezbożności przez mojego poprzednika na urzędzie biskupim, błogosławionego Aleksandra<sup>48</sup>.

Z powodu tych wszystkich spraw zechciejcie mi odpisać i wydać wyrok potępiający bezbożnych, aby także teraz miejscowi kapłani i wierni, widząc waszą prawowierność i nienawiść do zła, mogli się radować waszą zgodnością we wspólnej wierze w Boga, i aby ci, którzy dopuścili się takich występków wobec kościołów, napomniani przez wasze listy, mogli wreszcie odmienić swoje przekonania.

Pozdrówcie waszych braci. Wszyscy zaś bracia będący przy mnie pozdrawiają was. Bądźcie mocni i pamiętajcie o nas, a Pan niech was strzeże, panowie, za którymi bardzo tęsknię.

z języka greckiego przełożył

ks. Przemysław Szewczyk

wstępem i komentarzem opatrzyli

ks. Stanisław Longosz i ks. Przemysław Szewczyk

<sup>47</sup> W tym zdaniu ujawnia się cel listu Atanazego: jego adresaci nie powinni przyjmować listów komunii od Grzegorza i jego zwolenników.

<sup>48</sup> Ammon – zwolennik Ariusza, wyklęty przez Aleksandra (319), nie figuruje jednak imiennie wśród innych ekskomunikowanych przez biskupa Aleksandrii, por. *Epistula Alexandri ad presbyteros Alexandrinos*, Opitz III/1, 6 (Urk. 4a); *Epistula Alexandri ad omnes episcopos*, Opitz III/1, 6-11 (Urk. 4b); Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 34, 3-4 i 35, 6.

**Św. Jan Chryzostom**

**ZE WZGLĘDU NA NIEBEZPIECZEŃSTWO  
ROZPUSTY NALEŻY SIĘ ŻENIĆ**

(*In illud: „Propter fornicationes unusquisque  
suam uxorem habeat”, CPG 4377*)

WSTĘP

Niedawno opublikowaliśmy przekład jednego z trzech kazań na temat małżeństwa pt. *Jakie kobiety należy brać za żony*, w tłumaczeniu p. Tatiany Krynickiej<sup>1</sup>, jakie św. Jan Chryzostom wygłosił na początku swego biskupiego pasterzowania (prawdopodobnie w 398 r.) w Konstantynopolu; była to trzecia z kolei homilia wygłoszona po lekturze fragmentu I Listu św. Pawła do Koryntian podczas liturgii mszalnej. Obecnie w przekładzie tej samej autorki prezentujemy pierwszą z nich, komentującą tym razem następującą perykopę: „Oдноśnie tych spraw, o których pisaliście, to dobrze jest człowiekowi nie wiązać się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty, niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. Mąż niech okazuje życzliwość swojej żonie, podobnie jak i żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, lecz żona” (1Kor 7, 1-4). W kazaniu tym Złotousty kaznodzieja wyjaśnia cel małżeństwa chrześcijańskiego, jak należy je zawierać oraz chrześcijańskie pojęcie wierności małżeńskiej, krytykując przy tym pogańskie zwyczaje i przepychy przy jego zawieraniu. Kazanie to wygłasza w kościele bezpośrednio po czytaniach biblijnych, jak sam zaznacza: „słowa dziś nam przeczytane” (τὰ σήμερον ἡμῖν ἀναγνώσθῃντα)<sup>2</sup>. W swoim wykładzie chce on iść za nauką św. Pawła zaznaczając, że „ustanowił on prawa dotyczące małżeństwa” (περὶ γάμων νομοθετεῖ)<sup>3</sup> objaśniając po kolei przeczytane wersety. Podkreśla przy tym, że św. Paweł głosząc wzniosłość i pierwszeństwo dziewictwa nie wstydzi się ani nie rumieni (οὐκ αἰσχύνεται οὐδὲ ἐρυθρίᾳ) mimo wszystko mówić o małżeństwie, a to ze względu na wrodzoną człowiekowi pożyteczność i wynikające z tego względu niebezpieczeństwo rozpusty. Celem zatem małżeństwa jest, według naszego Kaznodziei, jak to wielokrotnie powtarza, wycisza-

<sup>1</sup> Por. Św. Jan Chryzostom, *Jakie kobiety należy brać za żony?*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 599-621.

<sup>2</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *Propter fornicationes* 2, PG 51, 210.

<sup>3</sup> Tamże.

nie i uśmierzanie pożądliwości oraz zachowanie czystości, a nie tyle prokreacja, która jest celem drugorzędnym:

„Małżeństwo zostało wprowadzone nie po to, abyśmy oddawali się swawoli i rozpustcie, ale abyśmy zachowali czystość [...]. Są zatem dwa powody, dla których zostało wprowadzone małżeństwo – abyśmy mogli zachować czystość oraz stać się ojcami, głównym jednak powodem jest zachowanie czystości [...]. A więc główną przyczyną [małżeństwa] jest czystość [...]. Tak jeden jest powód ustanowienia małżeństwa – abyśmy nie oddawali się rozpustcie, i w tym celu został wprowadzony ten lek”<sup>4</sup>.

Głównym zatem powodem ustanowienia małżeństwa dla Jana Chryzostoma – piewcy dziewictwa jest zachowanie czystości: „małżeństwo jest najskuteczniejszym lekiem na rozpustę”<sup>5</sup>. Kaznodzieja nasz idzie tu wyłącznie za myślą św. Pawła, niejako pod prąd tradycji wczesnochrześcijańskiej, a nawet starorzymskiej, zgodnie z którymi przy zawieraniu małżeństwa przypominano, że następuje ono *liberorum procreandorum causa*<sup>6</sup>. Zrodzenie potomstwa i możliwość stania się rodzicem wyprowadza on tu nie tyle z samej natury małżeństwa, co z wcześniejszego nakazu Stwórcy: „Rośnijcie, mnożcie się i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28). „Rodzicielstwo nie wynika – jego zdaniem, z małżeństwa, lecz z owych słów Bożych”<sup>7</sup>, a także z faktu, że jest wiele ważnych małżeństw, które nie mają dzieci, choć gdzie indziej uczy też, że małżeństwo czy współżycie małżeńskie ma za cel zrodzenie potomstwa<sup>8</sup>. Zaznacza przy tym, że ludzie, zwłaszcza poganie nie mający jeszcze nadziei zmartwychwstania, chcą mieć dzieci z różnych powodów: aby pozostawić po sobie pamiątkę i ślad swego istnienia, aby mieć pociechę na starość, lub przez potomnych utrwalić swój ród. Jan Chryzostom nie wspomina tu o innych celach małżeństwa, jak choćby o świadczeniu sobie wzajemnej pomocy zarówno materialnej, jak i duchowej, o czym też wielokrotnie mówi w innych miejscach swego nauczania<sup>9</sup>.

Obok celu małżeństwa Kaznodzieja podejmuje również w swej homilii palący wówczas zapewne w Konstantynopolu problem wierności małżeńskiej, wyjaśniając

<sup>4</sup> Tamże 3, PG 51, 212-213: „Δύο γὰρ ταῦτά ἐστι, δι’ ἅπερ εἰσενήνκεται γάμος, ἵνα τε σωφρονώμεν, καὶ ἵνα πατέρες γινώμεθα· τῶν δὲ δύο τούτων προηγουμένη ἡ τῆς σωφροσύνης ἐστὶ πρόφασις [...] ὥστε προηγουμένη αὕτη ἡ αἰτία, ἡ τῆς σωφροσύνης”.

<sup>5</sup> Tamże 2, PG 51, 219: „γάμος δὲ πορνείας ἀναιρετικὸν φάρμακον”.

<sup>6</sup> Por. np. Augustinus, *Sermo* 51, 22, PL 38, 345: „Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitatur: «Liberorum procreandorum causa», et vocantur tabulae matrimoniales”; tenże, *Sermo* 332, 4, PL 38, 1463; L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l’Église Latine*, EThL 12 (1935) 534.

<sup>7</sup> Joannes Chrysostomus, *Propter fornicationes* 3, PG 51, 213: „Τὰς γὰρ παιδοῦας οὐχ ὁ γάμος ποιεῖ πάντως”.

<sup>8</sup> Por. *In Epistolam ad Colossenses* hom. 12, 4, PG 62, 385; *In Epistolam ad Romanos* hom. 24, 4, PG 60, 627; *In Epistolam ad Ephesios* hom. 20, 8, PG 62, 146.

<sup>9</sup> Por. *In Joannem* hom. 19, 1, PG 59, 120: „Małżeństwo po to zostało ustanowione, aby czego jednemu brakuje, było uzupełniane przez drugiego”; *In Genesim* hom. 38, 1, PG 53, 350; *Quales ducendae* 3, 4, PG 51, 231; *In Joannem* hom. 47, 5, PG 59, 270; zob. P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 274-277.



przy tym chrześcijańskie, odmienne od rzymskiego pogańskiego, pojęcie cudzołóstwa: tego ciężkiego grzechu przeciw wierności małżeńskiej dopuszcza się nie tylko żonaty obywatel rzymski z wolno urodzoną mężatką – jak głosiło prawo rzymskie, ale każdy żonaty z jakąkolwiek kobietą i każda mężatka z jakimkolwiek mężczyzną. Prawo Boże rozciąga jednakowo na mężczyznę i kobietę, ich niewierność nazywa na równi cudzołóstwem, idąc zaś za św. Pawłem przypomina:

„Ciało męża nie należy bowiem do męża, ale do żony [...]. Jest tu pełna równość [...] mąż nie posiada nic więcej niż żona, na równi też jest z nią karany, jeśli złamie prawo małżeńskie [...]. Jeśli naruszy czystość, będzie odpowiadał przed Bogiem, który ustanowił małżeństwo”<sup>10</sup>.

Zaznacza też przy tym, jak wiele nieszczęść i kłopotów wypływa z niedochowanej wierności małżeńskiej oraz zachęca do jej zachowywania i okazywania współmałżonkowi należnej życzliwości.

Drugim powodem nieszczęścia w małżeństwie jest, zdaniem naszego Kaznodziei, obok cudzołóstwa stałe podejrzewanie współmałżonka o niewierność i zdradę. Jako doświadczony duszpasterz zauważa, że tego rodzaju, nawet uzasadniona, postawa wywołuje ciągły niepokój i piekło w małżeństwie. Zachęca więc wszystkich do wzajemnej szczerości i otwartości oraz do unikania wszelkich okazji do zdrady i trwania przy własnej żonie:

„Nie ma bowiem nic bardziej wstrętnego niż obcowanie z nierządnicami, nic bardziej przykrego niż spotkanie się z nimi, i nic bardziej występnego niż ich obyczaje [...]. Mając źródło czystej wody, dlaczego szukasz dołu pełnego brudu, cuchnącego piekłem i okropną karą?”<sup>11</sup>.

Na zakończenie ostrzega swoich słuchaczy przed wszelką rozpustą, bo jeżeli prawo cywilne i Bóg karzą tego rodzaju występki przed małżeństwem, to o ileż surowiej Sędzia Sprawiedliwy będzie karał małżonków za jeden z najcięższych grzechów – cudzołóstwo. Zachęca ich więc do zapamiętania i ciągłego rozważania przeczytanych słów: „Z powodu rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a żona swego męża”, co bez wątpienia ułatwi im zachowanie czystości i osiągnięcie Królestwa Bożego.

Jeżeli chodzi o strukturę tłumaczonego kazania, to wydawcy dzielą je na 5 rozdziałów. W pierwszym, nie związanym z jego tematyką, a właściwym każdej homilii do Listów św. Pawła, jest mowa ogólnie o zawartym w Biblii słowie Bożym, które Kaznodzieja porównuje za 118 psalmem do czerpanego ze źródła bardzo słodkiego miodu, a którego wartość, z natury najwyższa, zależy od tego, jak go ktoś spożywa i przetrawia, i jakie później z niego wypływają owoce: dobrym jego owocem jest tylko ten, który przyczynia się później do budowania Kościoła i bliźniego, a złym – do ich rujnowania. Zachęca przy tym już w tym miejscu do właściwych budujących wypowiedzi, jako owoców wysłuchanego i rozważanego słowa Bożego:

<sup>10</sup> *Propter fornicationes* 4, PG 51, 213-215.

<sup>11</sup> Tamże 5, PG 51, 217.

„Każde bowiem słowo, które nie buduje, lecz niszczy słuchającego jest złe [...]. Złe również jest każde słowo, które czyni mówiącego i słuchającego bardziej wyuzdanym i rozpala w obydwóch złe żądze [...] nigdy nie wprowadzamy ich na język, lecz duśmy je w milczeniu [...]. Brzydkie bowiem słowa sprowadzają straszną zgubę nie tylko dla mówiących, lecz również dla słuchających”<sup>12</sup>.

Rozdziały drugi i trzeci kazania komentują już przeczytaną perykopę (1Kor 7, 1-5) i poświęcone są małżeństwu i jego celowi – jest ono lekarstwem na uśmierzenie wrodzonej ludzkości po grzechu pierwotnym pożądliwości i na zachowanie czystości, a nie tyle na rodzenie dzieci; należy je jednak zawierać bezgrzesznie, bez przepychu i z udziałem kapłana, co ma zapewnić błogosławieństwo Boże. Kolejne dwa rozdziały poświęcone są grzechom, które rujnują małżeństwo: pierwszy z nich (4) wyjaśnia chrześcijańskie, odmienne od prawno-rzymskiego, pojęcie niewierności małżeńskiej – cudzołóstwa, według którego każdy małżonek dopuszczający się grzechu z jakąkolwiek inną kobietą, i każda małżonka z jakimkolwiek innym mężczyzną – są cudzołożnikami; drugi zaś (5) ukazuje, do czego może prowadzić ciągłe podejrzewanie współmałżonka o zdradę i niewierność małżeńską. Całość kazania zakończona jest krótką zachętą do unikania wszelkiej rozpusty, co niewątpliwie ułatwią zapamiętane i ciągle rozważane słowa: „ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swego męża”.

#### WYDANIA TEKSTU

B. de Montfaucon: Parisiis 1855, *Joannis Chrysostomi Opera*, III, 232-243.  
J.P. Migne: Paris 1862, PG 51, 207-218.

#### PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Francuskie:

J. Bareille, Paris 1970, *Ouvres complètes de St. Jean Chrysostome*, vol XV, 341-360.

#### BIBLIOGRAFIA

S. Moulard, *St. Jean Chrysostome, défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1925; D. Gorge, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, „Etudes Carmelitaines” 21 (1936) 4-52; J. Dumortier, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après Saint Jean Chrysostome*, „Lettres d'Humanité” 6 (1947) 102-166; K. Tsouros, *La dottrina sul matrimonio in san Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 9-46; C. Scaglioni, *Ideale coniugale et familiare nel Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, 271-422; T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di*

<sup>12</sup> Tamże 1, PG 51, 209.

*Crisostomo*, „Augustinianum” 17 (1977) 221-226; C.P. Roth – D. Anderson, *St. John Chrysostom on marriage and family life*, Crestwood 1986, 7-24; L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo di fronte al matrimonio*, RivAC 78 (2002) 145-155; L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma 2002; M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 263-291; S. Kos, *Matrimony as a path to salvation in the writings of St. John Chrysostom* (po chorwacku), „Obnovljeni Život” 28 (2003) 43-72; J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu u św. Jana Chryzostoma* (Wstęp), w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 17-43; M. Ożóg, *Ceremonie zawarcia małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009), t. 53-54, 159-174; M. Josè Soto, *El matrimonio „in fieri” en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisostomo*, Roma 1976; M. Josè Soto, *La copula en la doctrina matrimonial de san Juan Crisostomo*, w: *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, IV, Madrid 1986, 3-18; P. Szczur, *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 95-112; K. Tyburowski, *Wzajemna wierność małżeńska w nauczaniu Jana Chryzostoma*, tamże, s. 135-144; A. Wachowicz, *Czystość małżeńska według św. Jana Chryzostoma*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2007, nr 1, 35-75; N. Widok, *Bóg i prarodzice w refleksji Jana Chryzostoma na Księgę Rodzaju*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 191-204; M. Wysocki, *Świętość i sakramentalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, tamże, s. 145-158; D. Zagórski, *Nierozerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, tamże, s. 123-134.

Ks. Stanisław Longosz

#### PRZEKŁAD\*

1. Również dzisiaj postanowiłem zaprowadzić was do źródeł miodu, którego spożywanie nie powoduje przesycenia, gdyż taką właśnie naturę mają słowa świętego Pawła. Wszyscy, którzy napełniają swoje serca z owych źródeł, przemawiają w Duchu Świętym, rozkosz zaś słów Bożych przewyższa słodycz miodu. Chcąc to oznajmić prorok mówi: „Jak słodkie są Twoje słowa dla mojego gardła, słodsze nad miód dla moich ust” (Ps 118, 103). Rozkosz słów Bożych przewyższa nie tylko słodycz miodu, lecz również wartość wszelkich drogocennych kamieni i czystość jakiegokolwiek srebra. „Słowa Pańskie to słowa czyste, srebro oczyszczone w ogniu, wypróbowane ziemią, siedmiokrotnie oczyszczone” (Ps 11, 7). Dlatego pewien mędrzec mówił: „Nie jest dobrze spożywać dużo miodu, ale należy cenić sławne powiedzenia” (Prz 25, 27). Z powodu bowiem spożywania miodu rodzi się często choroba, której przedtem nie doznawaliśmy, mocą zaś słów Bożych możemy od siebie oddalić doskwierającą nam już niemoc. Miód podczas trawienia ulega zniszczeniu,

---

\* Przekładu dokonano z tekstu greckiego wyd. przez J.P. Migne’a, PG 51, 207-218.

słowa zaś Boże, ilekroć strawione, stają się słodsze i pożyteczniejsze zarówno dla tych, którzy je posiadają, jak i dla wielu innych. Ten, który przesycił się jedzeniem przy ziemskim stole, często potem wymiotuje i staje się nieprzyjemny dla współuczestników uczyty. Jeśli zaś ktoś wydała z siebie naukę duchową, rozlewa wokół siebie obfitą, miłą woń. Dawid przecież, który nieustannie rozkoszował się takimi pokarmami, wołał: „Wypłynęło z mojego serca dobre słowo” (Ps 45, 2). Również złe słowo może z nas wypływać. Jak przy doczesnym ucztowaniu od natury potraw zależy to, co wymiotujemy, tak też z mocy słów, którymi się żywi wielu ludzi, wynika to, co z nich wypływa. Dla przykładu, jeśli pójdziesz do teatru i posłuchasz rozwiązłych piosenek<sup>1</sup>, to z całą pewnością wypłyną z Ciebie podobne słowa, a gdy przyjdiesz do kościoła, aby uczestniczyć w duchowym czytaniu, to nim się wypełnisz i takie z siebie wydasz. Dlatego też prorok powiedział: „Wypłynęło z mojego serca dobre słowo” (Ps 45, 2), ukazując nam pokarm uczyty, w której zawsze uczestniczył. Tak też uważając przekonuje Paweł: „Żadne złe słowo niech nie wychodzi z waszych ust, jedynie dobre” (Ef 4, 29). Być może ktoś zapyta, a jakie słowo jest złe? Jeśli poznasz dobro, będziesz również wiedział, czym jest złó, na ich bowiem rozróżnieniu wszystko się zasadza. Kto zaś jest dobry, możesz poznać i bez mojej pomocy, Paweł bowiem objawił nam jego naturę. Powiedział przecież: „Jeśli ktoś jest dobry” i dodał: „Do budowania Kościoła” (Ef 4, 29), pouczając, że ten jest dobry, kto buduje bliźniego. Budujący zatem jest dobry, rujnujący zaś zły i występny.

Tak więc i ty, kochany, jeśli masz do powiedzenia coś takiego, co może uczynić słuchającego lepszym, nie powstrzymuj słowa w okresie zbawiania. Jeśli zaś niczego takiego nie masz, jedynie słowa złe i zepsute, zamilcz, abyś nie oskarżał bliźniego. Każde bowiem słowo, które nie buduje, lecz niszczy słuchającego, jest złe. Jeśli bowiem dba on o cnotę, często wówczas opanowuje go zuchwałość, a jeśli jest beztroski, staje się jeszcze bardziej lekkomyślny. Jeżeli masz zamiar powiedzieć coś brzydkiego czy powodującego śmiech, zamilcz. Złe jest również każde słowo, które czyni mówiącego i słuchającego bardziej wyuzdanym oraz rozpala w obydwu złe żądze. Jak bowiem pokarmem dla ognia jest drewno, tak dla złych zamiarów słowa. Dlatego nie należy absolutnie mówić o tym wszystkim, co zdarza nam się mieć w myśli, lecz starać się wykorzeniać z umysłu złe żądze i wszelką szpetną myśl. Jeżeli zaś sami sobie sprawy z tego nie zdając dopuścimy kiedyś do siebie jakieś nieczne myśli, to nigdy nie wprowadzajmy je na język, lecz duśmy w milczeniu. Również dzikie zwierzęta i żmije, które wpadną do jakiegoś dołu, to gdy znajdą jakieś wyjście na górę, wspinają się i stają się coraz bardziej wściekłe. Jeśli zaś pozostają tam na dole razem zewsząd zamknięte, to wzajemnie się zagryzają

<sup>1</sup> Zasłyszane w teatrze piosenki (ᾠσματα), zwłaszcza o tematyce erotycznej, stawały się później często ulubionymi piosenkami młodzieży i ludu; przed ich nierzadko sprośną treścią ostrzegali rodziców i wychowawców Ojcowie Kościoła, por. S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 13-55, spec. 29-36.

i giną. Podobnie ma się rzecz ze złymi myślami. Jeżeli któraś z nich wyrazi się w słowach przez nasze usta, to rozpala we wnętrzu ogień. Zamknięte natomiast w milczeniu stają się słabsze i wycieńczone milczeniem, niby głodem, i szybko giną w umyśle. Skoro powstanie w tobie jakieś szpetne pożądanie, to nie używaj brzydkich słów, a zgasisz również i pożądanie. Nie masz czystego umysłu? Niechże przynajmniej twe usta będą czyste, nie wylewaj na zewnątrz brudu, szkodząc w ten sposób i sobie i innym. Brzydkie bowiem słowa prowadzą straszną zgubę nie tylko na mówiących, lecz również na słuchających. Dlatego was przekonuję, dlatego wam doradzam, abyście się powstrzymywali nie tylko przed mówieniem, lecz także przed słuchaniem podobnych rzeczy, gdy mówią inni; abyście zawsze byli oddani prawu Bożemu. Tego zaś, kto tak postępuje, prorok nazywa błogosławionym, powiadając: „Błogosławiony mąż, który nie chodzi za radą występnych, nie jest na drodze grzeszników, nie zasiada na ławie ludzi bezbożnych, lecz w prawie Pana ma upodobanie, i prawo Jego rozważa dzień i noc” (Ps 1, 1-2).

2. Na zgromadzeniach pogańskich można wprowadzić niekiedy usłyszeć coś pożytecznego, ale będzie to zaledwie jedno dobre słowo wśród wielu występnych, wypowiadanych tam przez licznie zebranych. Zupełnie inaczej się dzieje, gdy czytamy Pismo Święte. Nie usłyszysz przy tym nigdy żadnego złego słowa, lecz wszystkie one są pełne zbawienia i filozofii, jak i te, dziś nam przeczytane<sup>2</sup>. Cóż zatem Apostoł mówi: „Odnosnie tych spraw, o których mi pisaliście, dobrze jest człowiekowi nie wiązać się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty, każdy niech ma swoją żonę i każda własnego męża” (1Kor 7, 1-2). Paweł ustanawia zatem prawa dotyczące małżeństwa, nie wstydząc się tego, ani nie rumieniąc, całkiem zresztą słusznie<sup>3</sup>. Skoro jego Pan uszanował małżeństwo, nie wstydząc się tego, skoro zaszczycił wesele zarówno swoim przyjściem, jak i darem, a przyniósł dar najwspanialszy ze wszystkich, bo zamienił wodę w wino, to jakże sługa miałby się rumienić ustanawiając prawa dotyczące małżeństwa? Małżeństwo nie jest przecież rzeczą złą, złem jest cudzołóstwo, złem jest rozpusta. Małżeństwo natomiast jest najskuteczniejszym lekiem na rozpustę. Nie znieważajmy go więc diabelskimi

<sup>2</sup> „Słowa... dziś nam przeczytane” (τὰ σημερον ἡμῖν ἀναγνώσθέντα) – Kaznodzieja zaznacza, że będzie komentował przeczytane przed chwilą słowa perykopy z 1Kor 7, 1-4 św. Pawła Apostoła.

<sup>3</sup> W starożytności chrześcijańskiej pod wpływem św. Pawła (1Kor 7, 25-40) najwyżej był ceniony stan dziewictwa, potem czystego wdowieństwa, a na trzecim dopiero miejscu, niejako dopuszczony i tolerowany ze względu na ludzką pożydlwość – stan małżeński. Zachęcanie więc w oficjalnej homilii kościelnej do małżeństwa mogło dla niektórych chrześcijańskich słuchaczy wydawać się rzeczą wstydlwą, por. m.in. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum”* 3, 3, PG 56, 116: „Dobre jest małżeństwo, ale lepsze jest dziewictwo; nie dlatego lepsze jest dziewictwo, jakoby małżeństwo było złe, bo i ono jest dobre, ale jest niższe”; tenże, *Quod non oporteat* 7, PG 51, 366; *De virginitate* 9, 1; 10, 1; zob. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.

uroczystościami<sup>4</sup>, ale tak, jak uczynili to nowożeńcy z Kany Galilejskiej, niech czynią ci, którzy dzisiaj się żenią – niech mają wśród siebie Chrystusa. Ktoś zapyta, jak to jest możliwe? – przez kapłanów<sup>5</sup>: „kto bowiem was przyjmuje, mnie przyjmuje” (Mt 10, 40). Jeżeli zatem przepędzisz diabła, jeżeli usuniesz bezwstydną pieśń, hałaśliwe śpiewy, rozwiązłe płasy, brzydkie słowa, diabelski przepych, zgiełk, śmiech i całą tę szkaradę, a wprowadzisz święte służby Chrystusowe, to z nimi, rzecz jasna, przyjdzie Chrystus wraz ze swoją matką i braćmi. „Kto pełni wolę Ojca mego, ten jest moim bratem i siostrą i matką” (Mt 12, 50). Wiem, że się naprzykrzam i dla wielu wydaję się być nudny, gdyż zachęcam do takich rzeczy oraz zwalczam stare zwyczaje<sup>6</sup>, lecz nie zważam na to. Potrzebuję bowiem nie waszego uznania, lecz waszej korzyści, nie okłasków ani pochwał, ale pożytku i zamięłowania do mądrości. Niech nikt mi nie mówi, że jest taki zwyczaj. Tam, gdzie panoszy się grzech, nie wspominaj o zwyczaju, bo jeśli dzieją się rzeczy złe, zaniechaj takiego zwyczaju. Wprowadzaj natomiast i rozpowszechniaj to, co dobre, chociażby nawet nie było jeszcze przyjęte. Przypomnij sobie, jak żenił się Izaak z Rebeką, czy Jakub z Rachelą<sup>7</sup>, a przekonasz się, że nieprzyzwoite zachowywanie się nie jest wcale starym zwyczajem, lecz nowym wynalazkiem. Albowiem Pismo Święte opisując ich wesela, mówi o tym, jak narzeczone bywały wprowadzone do

<sup>4</sup> Na wesela, zwłaszcza wystawniejsze, zapraszano wówczas nierzadko, zgodnie ze starym zwyczajem, także muzyków i śpiewaków oraz mimów i tancerzy teatralnych, którzy przy dźwiękach fletów, piszczałek i cymbałów zabawiali gości weselnych, a także towarzyszyli często w wieczornej przeprowadzce panny młodej do domu męża; tenże zbytkowny zwyczaj Jan Chryzostom nazywa „diabelskim przepychem” (διδυμικαῖς πόμπαις), por. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanin a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 154-156, 185-195 (wybór tekstów na ten temat).

<sup>5</sup> Przy zawieraniu małżeństw chrześcijańskich zapraszano często do domu panny młodej kapłana lub biskupa, w obecności którego jako oficjalnego przedstawiciela Kościoła lub Chrystusa, jak to widać na sarkofagach wczesnochrześcijańskich, dokonywano ceremonii *dextrarum iunctio*, złożenia przysięgi małżeńskiej, nałożenia obrączek i wieńców, odczytania *tabula matrimonialis*, które on z nowożeńcami podpisywał i nierzadko przypominał o celu małżeństwa: *liberorum procreandorum causa*, modlił się za nowożeńców i udzielał im błogosławieństwa; por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* 5, 3; Tertullianus, *Ad uxorem* II 9; *De pudicitia* 4; Augustinus, *Sermones* 51, 22 i 332, 4; Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 88; *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 7; *In Genesim hom.* 48, 6; *In epistolam I ad Thessalonicenses hom.* 10, 1; zob. L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle*, LThL 12 (1935) 513-550, spec. 531-537; K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster 1962; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, IV, Milano 1959, 455-469 (Il rito nuziale cristiano); P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 256-259 (Le nozze); A. Natali, *Mariages chrétiens à Antioche au IV siècle*, w: *Sociabilité, pouvoirs et société. Actes du colloque*, Rouen 1987, 111; M. Ożóg, *Ceremonie zawarcia małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009), t. 53-54, 159-172.

<sup>6</sup> Tym „starym zwyczajem” było zapraszanie na ślubne uroczystości małżeńskie ludzi teatru, którzy wnosili na wesele wiele zgorszenia.

<sup>7</sup> Por. biblijne małżeństwa Izaaka z Rebeką (Rdz 24, 1-67) i Jakuba z Rachelą (Rdz 29, 1-30, 24).



domów narzeczonych, nic zaś nie wspomina o podobnych obrzydliwościach. Urządzili ucztę i śniadanie wspanialsze niż zazwyczaj, zwołali też krewnych na wesele. Fletów zaś, piszczałek, cymbałów, pijanych skoków i pozostałej zdrożności tam nie było. Niektórzy z nas natomiast śpiewają tańcząc hymny do Afrodyty<sup>8</sup> i opiewając w tym dniu wielką rozwiązłość, skażenie małżeństw, występne miłości, niedozwolone związki i wiele jeszcze innych bezbożności i sromot, po upiciu się zaś i dokonaniu wszystkich tego rodzaju nieprzyzwoitości, odprowadzają wspólnie pannę młodą. Jakże możecie wymagać czystości od tej, którą od pierwszego dnia uczyście podobnego bezwstydu, na oczach której pozwalacie mówić i czynić podobne rzeczy, których nawet niewolnicy, jeśli są zacni nie powinni słuchać? Tyle czasu poświęcił ojciec wraz z matką strzegąc dziewicy i troszcząc się, aby takich słów ani nie mówiła, ani nie słuchała! Temu miały służyć osobne pokoje, przebywanie w przeznaczonej dla kobiet części domu, straż, drzwi i zamki. Kiedy wychodziła wieczorową porą czyniono wszystko, aby nikt z najbliższych nawet osób jej nie widział. A ty przyszedłeś i w jednym dniu to wszystko udaremniłeś, urządzając zaś ów niegodziwy pochod sprawiłeś, że stała się bezwstydną i wlałeś w duszę panny młodej zepsute słowa. Czyż nie stąd właśnie biorą początek następujące później nieszczęścia? Czyż nie stąd pochodzą późniejsze zdrady i zazdrość? Czyż nie stąd bezdzietność, wdowieństwo i przedwczesne zgony rodziców? Skoro śpiewami przywołujesz demony, skoro szpetnymi słowami zaspokajasz ich pożądanie, skoro wprowadzasz do siebie mimów, rozpustników i cały teatr, skoro wypełniasz dom nierządnicami, skoro sprawiasz, że cały rój demonów tam tańczy, to czegoż dobrego spodziewasz się w przyszłości? Po cóż przyprawiasz kapłanów, jeśli następnego dnia masz zamiar podobnych rzeczy dokonywać? Chcesz wykazać się hojnością przynoszącą zysk? Zwołaj ubogich! Wstydzisz się ich i czujesz nieswojo? A cóż jest gorszego od tej głupoty, którą popełniasz ściągając do domu diabła? Tego za szpetne nie uważasz, wstydzisz się natomiast zaprosić Chrystusa? Tak jak Chrystus przybywa wśród ubogich, tak wśród tańczących mimów i rozpustników tańczy diabeł. Z wydatków na hulankę żadnej nie odniesiesz korzyści, przeciwnie – szkodę, a za to, że wspomóżesz ubogich, wkrótce otrzymasz zapłatę. Lecz, powiadasz, nikt w mieście tego nie czynił. Pospiesz się więc, abys był pierwszy, zapoczątkuj ten piękny zwyczaj, aby potomni od ciebie go wywodzili<sup>9</sup>. Jeśli ktoś postara się, jeśli będzie go naśladował, wnuki oraz wnuki wnuków będą mogli powiedzieć

<sup>8</sup> Zapraszani śpiewacy i aktorzy tańcząc, do czego zachęcali i uczestników wesela, śpiewali nierazko nawet na chrześcijańskich weselach tradycyjne sprośne pogańskie hymny do Afrodyty (ἕμνοῦς εἰς τὴν Ἀφροδίτην), patronki miłości i małżeństwa, co zdaniem naszego Kaznodziei, uwłaczało godności i niewinności panny młodej.

<sup>9</sup> Jan Chryzostom zachęca do zapoczątkowania nowego zwyczaju – zapraszania na wesele ubogich, z którymi jest zawsze Chrystus, czego nikt wprowadzić dotąd nie czynił, ale można za to uzyskać od Boga nagrodę w niebie, liczne i zdrowe potomstwo, długie życie oraz wypraszane przez ubogich błogosławieństwo.

pytającym, że ten oto człowiek jako pierwszy ów zwyczaj zaszczerpił. Jeżeli bowiem lud chwali na ucztach tych, którzy z miłości do sławy urządzają w innych miastach igrzyska, te bezużyteczne widowiska publiczne, to o ileż bardziej wyrażą wdzięczność pierwszemu, który wprowadził to godne podziwu dzieło ducha: będą go chwalić, on zaś będzie się cieszył opinią człowieka hojnego i otrzyma z tego korzyść. A jeśli nawet już ktoś inny doprowadzi owe dzieło do pomyślnego końca, to ty zostaniesz obdarzony wdzięcznością za jego owoce, ponieważ pierwszy je krzewiłeś. Gdy będziesz tak postępował, Bóg wkrótce obdarzy cię potomstwem, którego nigdy nie zostawi bez opieki, ty zaś dożyjesz razem z żoną późnej starości. Jak bowiem Bóg grozi nieustannie grzesznikom mówiąc, że „Wasi synowie zostaną sierotami, a żony wasze wdowami” (Wj 22, 24), tak też tym, którzy są mu we wszystkim posłuszni, obiecuje dać i starość szczęśliwą, i wszystkie inne dobra.

3. Również od Pawła słyszymy, że liczne grzechy sprowadzają często przedwczesną śmierć. „Z powodu tego wielu wśród was słabych i chorowitych, wielu też zasypia” (1Kor 11, 30). Natomiast biedni, których karmimy, nie pozwolą, by się nam przydarzyła któraś z tych rzeczy, a gdyby nawet coś się niespodziewanie zdarzyło, jak najszybciej to odmienią. Wspomnij sobie na przykład zmarłą dziewczę z Joppy, którą wskrzesili i przywrócili do życia zebrani wokół niej płaczący ubodzy, których żywiła za życia (Dz 9, 36-43). O ileż więc pożyteczniejsza jest modlitwa wdów i ubogich, przynosząca wieczny zysk, od wszelkiego śmiechu i tańca, które dają radość trwającą tylko jeden dzień. Pomyśl, jak wielkie są błogosławieństwa, udzielone pannie młodej wstępującej do domu pana młodego. Od iluż wieńców<sup>10</sup> jest to wspniania-

<sup>10</sup> W starożytności posługiwano się bardzo często w różnych okolicznościach wieńcami z kwiatów lub ozdobnych liści (np. lauru, rozmarynu), w tym również od najwcześniejszych czasów podczas małżeńskich uroczystości ślubnych; ozdabiano nimi (στέφανος νυμφικός, στέφανος γαμήλιον, *corolla*, *corona*) nie tylko domy weselne, ale zakładali je sobie na głowy wzajemnie nowożeńcy (zwłaszcza pan młody swej oblubienicy), a także goście weselni. Poświadczają to źródła literackie zarówno pogańskie (np. Aristophanes, *Aves* 161; *Thesmophorizusae* 401; Euripides, *Iphigenia Aulidensis* \_ 906; *Medea* 984; Lucianus, *Herodotus* 5; *Charito* 3, 2, 16; *Colluthus* 28; Artemidorus, *Onirocriticon* II 49; *Propertius* I 3, 21n.; Apuleius, *Metamorphoses* 4, 27; Plutarchus, *Amatorius* 10; Festus s.v. *Corolla*: „Corollam nova nupta de floribus, verbenis herbisque a se lectis sub amiculo ferebat”), jak i autorzy wczesnochrześcijańscy, którzy początkowo je potępiali (np. Tertulian) jako zwyczaj pogański i wyraz bałwochwalstwa, potem je tolerowali, a od IV wieku nawet uważali za symbol zwycięstwa nad sobą przez zachowanie czystości przedmałżeńskiej; por. *Acta Thomae* 5; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 8, 71, 1; 61, 1; Tertullianus, *De corona* 13, 4, CCL 2, 1061, PSP 65, 122: „Także nowożeńcy w czasie zaślubin zakładają wieńce (*coronant et nuptiae sponsos*). Dlatego też nie zawieramy małżeństw z poganami, aby nas nie doprowadzili do bałwochwalstwa, od którego u nich małżeństwo się zaczyna”; Minucius Felix, *Octavius* 38, 2, CSEL 2, 54, PSP 44, 75; Ephraem Syrus, *Sermo de Abraham* 21; Palladius, *Historia Lausiaca* 8, 1; Ambrosius, *De virginibus* I 2, 8, PL 16, 201B, PSP 35, 181: „Żadna panna nie biegnie tak rączo do łoża, jak ta dziewczica [św. Agnieszka] podążała krokiem przyspieszonym i z weselem na miejsce kaźni. Włosy jej uczesane nie dla upiększenia fryzury, lecz dla Chrystusa. Nie kwiatami lecz

sze? Od iluż bogactw cenniejsze? W porównaniu z tym obecne zwyczaje są szaleństwem. I chociażby nawet żadna kara nie groziła tak haniebnie się zachowującym, pomyśl, jak muszą się czuć [ci nowożeńcy], gdy zostaną zrugani i zelżeni przez pijaną, zepsutą hałastrę i to publicznie, w obecności tylu słuchających. Ubodzy obsypują tych, którzy ich przyjmują, błogosławieństwami i modlą się wspólnie o liczne dobra dla nich. Hulacy zaś, gdy się upiją i nażrą, wylewają na głowy nowożeńców wiele brudnych dowcipów wszczynając diabelskie spory. Zebrani krewni rywalizują między sobą, jakby byli wrogami, i naśladując przeciwników lżą na wszelkie sposoby nowożeńców<sup>11</sup>; taka wzajemna kłótnia zawstydzia ogromnie pana młodego i pannę młodą.

Czyż będziemy szukali, powiedz, jeszcze jakiegoś dowodu na to, że mówią i czynią te i podobne rzeczy za podpuszczeniem demonów, popychających do tego ich dusze? Któż zresztą zaprzeczy, że mówią to wszystko i czynią natchnieni przez demony? Chyba nikt! Takie bowiem są nagrody diabelskie – kłótnie, pijatyki i szaleństwo duszy. Jeżeli zaś ktoś mówi, że zaproszenie ubogich na wesele jest złym znakiem, niech wie, że znakiem zapowiadającym liczne przykrości i nieszczęścia jest właśnie swawola rozpustników i nierządnic, nie zaś karmienie wdów i ubogich. Często bowiem nierządnica już w dniu wesela zagarnia pana młodego od przyjaciół w swoją niewolę, niszczy pociąg do panny młodej, obala życzliwość, oraz gasi miłość zanim zdąży ona zapłonąć, rozrzucając nasiona cudzołóstwa. Tego, jeśli nawet nie innych nieszczęść, powinni obawiać się ojcowie i zakazać wstępu mimom i tancerzom na wesele<sup>12</sup>. Małżeństwo bowiem zostało wprowadzone nie po to, abyśmy oddawali się swawoli i rozpustcie, lecz abyśmy zachowali czystość. Posłuchajże, co mówi Paweł: „Z powodu rozpusty niechaj każdy ma swoją żonę i każda swojego męża” (1Kor 7, 2). Są

---

cnotami przyozdobiona” (*non flosculis redimita, sed moribus*); Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 99-100: „Dlatego państwu młodym wkłada się na głowę wieńce, symbol zwycięstwa, że niezwyciężeni idą do małżeństwa. Jeżeli zaś młodzieniec ogarnięty chęcią używania odda się nierządnicom, dlaczego ma nosić wieniec na głowie, skoro został zwyciężony”; zob. J. Schrijnen, *La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne*, „Mélanges Archéologie et d'Histoire” 31 (1911) 3-319; A. Salis, *Die Brautkrone*, RhM 78 (1920-1924) 199-215; K. Baus, *Die Kranz in Antike und Christentum*, Breslau 1914, spec. s. 93-112 (Hochzeitkranz); Ganszyniec, *Kranz*, RE XI/2, 1500-1607, spec. 1594-1955 (im Familienleben).

<sup>11</sup> Dokonywało się to przede wszystkim podczas wieczornej przeprowadzki panny młodej do domu męża, kiedy to przy wtórze hałaśliwej muzyki podzieleni na chóry zwolennicy i przeciwnicy obrzucali parę młodych uszczypliwymi, zaczepnymi, często bardzo sprośnymi, tworzonymi na poczekaniu, powiedzonkami i wersetami tzw. *versus fescennini*, *nuptiales fescennini*, *carmina nuptialia*. Ten stary italski zwyczaj, rozpowszechniony w całym Cesarstwie, potępiał zdecydowanie Jan Chryzostom, por. *In Genesim hom.* 48, 6; 56, 1; *In Epistulam ad Colossenses hom.* 12, 4-5; *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 5-6; *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, 7; *In Matthaeum hom.* 48, 3; zob. RE VI/2, 2222-2223.

<sup>12</sup> Za urządzenie uroczystości małżeńskiej, jak i wyrażenie zgody na małżeństwo, odpowiedzialny był przede wszystkim ojciec rodziny (*pater familias*); odpowiadał on również za jej atmosferę i przebieg.

bowiem dwa powody, dla których zostało wprowadzone małżeństwo – abyśmy mogli zachować czystość oraz stać się ojcami, głównym jednak powodem jest zachowanie czystości<sup>13</sup>. Po tym bowiem, jak pojawiło się pożądanie, pojawiło się też małżeństwo, wygaszające nieopanowanie i skłaniające nas do tego, abyśmy mieli jedną kobietę. Rodzicielstwo bowiem nie wynika z małżeństwa, lecz z owych słów Bożych: „Rośnijcie i mnożcie się, i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28). Potwierdzają to ci, którzy żyją w małżeństwie, ale nie mają dzieci. Tak więc główną przyczyną [małżeństwa] jest czystość, zwłaszcza teraz, kiedy rodzaj ludzki zappełnił już cały świat. Od początku bowiem było rzeczą pożądaną posiadanie dzieci, aby każdy pozostawił po sobie pamiątkę i ślad swojego życia. Ponieważ zaś nie było jeszcze nadziei zmartwychwstania, lecz panowała śmierć, Bóg dał dzieci, by były pociechą umierających, uważających, że po tym życiu będą unicestwieni, aby pozostały na świecie jako ich ożywione obrazy, aby został zachowany nasz ród, dla mających zaś umrzeć ich krewnych największą radością, że będą mieć potomnych. Chcąc cię przekonać, że dzieci były najbardziej pożądane z tego właśnie względu, przypomnę ci jak gorzko żaliła się wobec Joba jego żona z powodu licznych nieszczęść, których doznali: „Oto zginęła na ziemi pamiątka po tobie, twoi synowie i córki” (Hi 18, 17). Podobnie mówił Saul do Dawida: „Przysięgnij mi, że nie zniszczysz mojego nasienia, ani imienia mojego po mnie” (1Krl 24, 22). Skoro zaś teraz w drzwiach stoi zmartwychwstanie, a śmierć nie ma już swoich praw, lecz wkraczamy do innego, lepszego życia, podobne staranie jest zbyteczne. Jeśli bowiem pragniesz dzieci teraz, po tym jak zostało ustanowione duchowe rodzicielstwo, możesz mieć o wiele lepszych i pożyteczniejszych potomków, lżejszy poród i korzystniejszych żywicieli na starość. Tak więc jeden jest powód ustanowienia małżeństwa, to jest, abyśmy nie oddawali się rozpucie, i w tym celu został wprowadzony ten lek. Gdybyś zaś chciał również po zawarciu małżeństwa żyć rozpustnie, to nadaremnie zawarłeś małżeństwo, co więcej, nie tylko nadaremnie, lecz nawet ze szkodą. Czymś bowiem zupełnie innym jest być rozpustnikiem nie mając żony, a czymś innym po zawarciu małżeństwa; nie jest to już bowiem rozpusta, ale cudzołóstwo. Być może, to co powiedziałem, jest sprzeczne z powszechnie panującym zdaniem, ale jest prawdziwe.

4. Dobrze wiemy, że wielu uważa za cudzołóstwo jedynie uwiedzenie kobiety zamężnej<sup>14</sup>. Ja natomiast powiadam, że cudzołóstwo ma miejsce również wtedy,

<sup>13</sup> Pierwszorzędnym przeto celem małżeństwa według Jana Chryzostoma było zachowanie czystości poprzez uśmierzenie w nim pożądliwości, a dopiero wtórnym i drugorzędnym – rodzicielstwo; małżeństwo jest, według niego, lekiem na pożądliwość. Rodzenie bowiem dzieci nie wynika, jego zdaniem, z małżeństwa, ale z wcześniejszego nakazu Stwórcy: „Rośnijcie, mnożcie się i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28).

<sup>14</sup> Jan Chryzostom, podobnie jak i całe wczesne chrześcijaństwo, występuje tu przeciw rozpowszechnionemu przez prawo rzymskie pojęciu cudzołóstwa, głoszącemu, że ma ono miejsce tylko wtedy, kiedy żonaty wolny obywatel dopuszcza się grzechu z zamężną wolno urodzoną kobietą; wszystkie inne jego grzechy z kobietami nie były uważane i karane jako cudzołóstwo.

gdy ktoś żonaty łączy się w niegodziwym i rozpustnym związku z nierządnicą, niewolnicą lub kobietą niezamężną. O cudzołóstwo bowiem oskarża się nie tylko z uwzględnieniem statusu strony znieważonej, ale też strony znieważającej. I niechaj mi nikt teraz nie mówi o prawach pogańskich, które nakazują jedynie kobiety cudzołożne przyprowadzać przed sąd i wymagać dla nich kar<sup>15</sup>, a na żonatych mężczyzn, którzy beczeszczą niewolnice, kar nie nakładają. Ja natomiast przypomnę ci prawo Boże, które rozciąga się jednakowo na kobietę i na mężczyznę oraz nazywa to, co czynią, cudzołóstwem. Powiedziawszy zaś: „I każda niech ma własnego męża” Apostoł dodaje: „Mąż niech darzy kobietę należną życzliwością” (1Kor 7, 3)<sup>16</sup>. Co chciał przez to powiedzieć? Czy to, by mąż zachowywał dochody pieniężne żony? Aby strzegł nietkniętym jej posag? Aby darzył ją kosztownymi strojami? Aby zapewnił jej bardzo obfity stół i hojne wydatki? Aby ofiarował jej dom pełen służby? Co powiesz? Jakiego rodzaju życzliwości będziesz się domagał? Wszystko to bowiem też jest objawem życzliwości. Nic z tych rzeczy, powiada, ale chodzi o czystość i skromność. Ciało męża nie należy już bowiem do męża, ale do żony. Niechaj więc strzeże tej jej własności, niech jej nie pomniejsza, ani nie niszczy. Przecież nawet niewolnik uchodzi za życzliwego, jeśli nie trwoni powierzonych mu przez pana pieniędzy. Skoro więc ciało męża jest własnością kobiety, niech mąż będzie życzliwy wobec powierzonego mu dobra. Abyś zaś zrozumiał, że w rzeczy samej to ma [Apostoł] na myśli mówiąc: „niech darzy życzliwością”, dodaje: „Żona nie rozporządza swym ciałem, lecz mąż, podobnie jak mąż nie rozporządza swym ciałem, lecz żona” (1Kor 7, 4). Kiedy więc zauważysz, że cię zwabia, zasada się na ciebie lub pożąda twego ciała nierządnica, powiedz jej: „To ciało nie jest moje, ale mojej żony, nie ośmielam się nim rozporządzać, ani oddawać go innej kobiecie”. Tak też niech czyni żona. Jest tu bowiem pełna równość, choć w innych sprawach Paweł daje wielką przewagę mężom, mówiąc: „Wy wszyscy i każdy z was niech kocha swoją żonę jak samego siebie; żona zaś niech boi się męża” (Ef 5, 35), lub: „Mąż jest głową żony” (Ef 5, 23), czy też: „Żona powinna być posłuszna mężowi” (Ef 5, 22). W Starym znowu Testamencie czytamy: „Do męża swego będziesz zwrócona, a on będzie nad tobą panował” (Rdz 3, 16).

---

Nasz Kaznodzieja przypomina tu naukę Kościoła, głoszącą równość obu stron: każdy grzech żonatego z jakąkolwiek kobietą lub zamężnej z jakimkolwiek mężczyzną są cudzołóstwem, por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, spec. 237-240; 295-297, 304-305, 313-314.

<sup>15</sup> Zarówno stare prawo greckie, jak i nieco późniejsze rzymskie, przewidywało najczęściej karę śmierci dla cudzołożników przyłapanych *in flagranti*, zwłaszcza dla kobiety, czemu sprzeciwia się i domaga się równości nasz Kaznodzieja, por. A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław – Kraków 2007, 195-203 (Kary za cudzołóstwo).

<sup>16</sup> Jan Chryzostom w wierszu 1Kor 7, 3 celowo zmienia lub posługuje się innym kodeksem; przyjęty w dzisiejszym kodeksie termin *ὁφειλὴ* na *ὁφειλομένην εὐνοῖαν* zmienia przez to nieco samo tłumaczenie: zamiast przyjętego powszechnie: „Mąż niech oddaje powinność [pomoc] żonie”, na: „Mąż niech darzy żonę należną życzliwością”.



Jakaż więc w tym miejscu równość wynagrodzenia za służbę i panowanie? Wprowadził równość mówiąc: „Żona nie rozporządza swym ciałem, lecz mąż, podobnie jak mąż nie rozporządza swym ciałem, lecz żona” (1Kor 7, 4). I tak jak on jest panem jej ciała, tak ona jest panią jego ciała. Dlaczego zaś wprowadził taką równość? Dlatego, że jest tu konieczne pierwszeństwo. Tam zaś, gdzie chodzi o czystość i skromność, mąż nie posiada nic więcej niż żona, na równi też z nią jest karany, jeśli złamie prawo małżeńskie – i słusznie. Nie po to bowiem przyszła do ciebie żona, nie po to opuściła ojca, matkę i cały swój dom, abyś nią pomiatał, abyś przedkładał nad nią tanią niewolnicę, abyś wszczynał niezliczone kłótnie. Wziąłeś ją sobie za towarzyszkę, współniczkę życia, wolną i równą. Czyż nie jest absurdem, że dbasz o posag, który przyjąłeś wykazując całą życzliwość, niszczysz natomiast i kalasz cenniejszą od jakiegokolwiek posagu czystość i skromność oraz będące jej własnością swoje ciało? Jeśli pomniejszysz jej posag, zdasz sprawę przed teściem, jeśli naruszysz czystość, będziesz odpowiadał przed Bogiem, który ustanowił małżeństwo i dał ci żonę. Przekonaj się, że to jest prawdą słuchając tego, co mówi o cudzołożnikach Paweł: „Ten, który to odrzuca, nie człowieka odrzuca, ale Boga, który daje wam swojego Ducha” (1Tes 4, 8). Widzisz więc, w jak wielu miejscach wykazano, że cudzołóstwem jest nie tylko pohańbienie kobiety zameężnej, lecz także mając żonę grzeszenie z nierządnicą. Tak jak mówimy o zameężnej kobiecie, że cudzołoży niezależnie od tego, czy grzeszy z niewolnikiem, czy z kimś innym, tak też powiemy, że żonaty mężczyzna cudzołoży, kiedy oddaje się nieprawości bądź z jakąś niewolnicą, bądź z kobietą publiczną. Nie zaniedbujemy więc naszego zbawienia i nie oddawajmy diabłu naszej duszy grzesząc w ten sposób. Z niewierności przecież biorą początek liczne upadki domów, liczne niesnaski, stopniowy zanik miłości i koniec życzliwości. Jak jest bowiem niemożliwe, by człowiek zachowujący czystość lekceważył swoją żonę i nią gardził, tak jest również niemożliwe, aby ktoś nieprawy i rozwiązły kochał swoją żonę, choćby była najpiękniejszą ze wszystkich kobiet. Miłość przecież rodzi się z czystości, a z miłości liczne dobra. Niech więc inne kobiety pozostaną dla ciebie tylko kamiennymi posagami. Wiedz bowiem, że jeśli po ślubie nawet popatrzyś rozwiązłymi oczyma na inną kobietę, czy to na nierządnicę, czy na mężatkę, będziesz winny cudzołóstwa (Mt 5, 27). Niech każdy z was codziennie to sobie powtarza. A gdy zauważysz, że cudza żona zapłonęła do ciebie pożądaniem oraz że z tego powodu twoja własna żona staje ci się niemiła, wejdź do twojej komnaty, otwórz tę księgę<sup>17</sup>, weź sobie za pośrednika Pawła i powtarzając ciągle owe słowa, zgaś trawiący cię płomień.

Przez to też żona znowu stanie ci się miła, gdyż twoja do niej życzliwość nie będzie już podważana przez żądzę. I nie tylko żona będzie w twoich oczach bardziej pożądana, lecz również ty sam będziesz się sobie wydawał o wiele

<sup>17</sup> „Otwórz tę księgę”, czyli Pismo Święte, zwłaszcza Listy św. Pawła, gdzie jest nauka o małżeństwie.



zaczniejszy i wolniejszy. Nie ma bowiem niczego szpetniejszego od człowieka, który po zawarciu małżeństwa nadal oddaje się rozpucie. Będzie się on rumienił ze wstydu nie tylko wobec teścia, przyjaciół i innych napotkanych, lecz również nawet wobec niewolników. Straszne jednak jest również to, że we własnym domu będzie się on czuł gorzej, niż w więzieniu, gdyż patrząc na żonę, ciągle będzie wyobrażał sobie nierządnicę.

5. Chcesz dokładnie zrozumieć, na czym polega zło? Pomyśl, jaki żywot prowadzą ci, którzy podejrzewają swoje żony. Wydaje im się, że stół ocieka śmiercionośnymi truciznami, niemiłe stają się potrawy i trunki, jak zarazy brzemiennie w liczne nieszczęścia unikają własnego domu, sen im nie służy, noc nie przynosi wypoczynku, nie sprawiają im radości ani odwiedziny przyjaciół ani promienie słońca, gdyż cierpią nawet z powodu jego światła. Dzieje się zaś tak nie tylko wtedy, gdy dowiadują się o zdradzie, ale nawet wówczas, kiedy żonę jedynie podejrzewają. Wiedz, że tego samego doznaje żona dowiadując się od kogoś czy podejrzewając, że oddałeś swoje ciało nierządnicy. Rozważ to i unikaj nie tylko cudzołóstwa, lecz nawet okazji do wzbudzania podejrzeń. Jeżeli zaś małżonka będzie cię niesłusznie podejrzewała, bądź dla niej wyrozumiały, przekonaj ją, że nie ma racji. Nie czyni tego przecież z nienawiści do ciebie czy z głupoty, ale ze zbytnej troski o ciebie, bo bardzo się boi o swoją własność. Jej bowiem własnością jest, jak już powiedziałem, twoje ciało, własnością ze wszystkich najdroższą. Tak więc nie krzywdź jej, ani nie zadaj jej śmiertelnego ciosu. Choćbyś bowiem nią gardził, powinienes bać się Boga, sędziego wszystkich, który za podobne przestępstwa grozi okropnymi karami. Do tych bowiem, którzy na coś takiego się odważyli, mówi: „Robak nie umrze, ogień nie zgaśnie” (Mk 9, 45). Jeśli zaś nie boisz się zbyttno rzeczy przyszłych, bój się przynajmniej doczesnych, jako że wielu spośród tego rodzaju niegodziwców, zadających się z nierządnicami, marnie z tego powodu zginęło wskutek ich podstępnych zasadzek. Usiłując bowiem oderwać kochanka od prawnej małżonki czy narzeczonej i opętać go własną miłością, posługiwały się nierządno czarami, sporządzały napoje miłosne<sup>18</sup> oraz knuły liczne gusła. W ten sposób doprowadzały go następnie do ciężkiej choroby, wyniszczenia i wielkiej utraty sił, sprowadzały nań liczne nieszczęścia, a wreszcie pozbawiały życia. Skoro więc nie boisz się, człowieku, piekła, bój się ich magicznych sztuczek<sup>19</sup>. Kiedy tylko bowiem poprzez wyuzdanie pozbawisz siebie Bożego wsparcia i pomocy niebieskiej, dopadnie cię zuchwale nierządnica, która przywoła swoje demony, sporządzi amulety, uknuje zasadzki i bez trudu wyrwie ci twoje zbawienie, ośmieszając

<sup>18</sup> W starożytności znane były różnego rodzaju przygotowywane mikstury (*venena amatoria*, *potiones amatoriae*), nierządno powodujące nawet aborcję, mające wpływać na kochanków, por np. Soranus, *Gynaecia* 60-65, tłum. J. Lachs, Poznań 1902, 63-66.

<sup>19</sup> „Magiczne sztuczki” – różnego rodzaju zaklęcia, formuły, amulety, a nawet modlitwy, połączone z magią, por. A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław – Kraków 2001, 236-296 (Magia erotyczna).

cię przy tym i hańbiąc w oczach wszystkich mieszkańców miasta, tak że nikt ci nie będzie współczuł w twoich nieszczęściach. „Któż się będzie litował nad ukąszonym zaklinaczem żmij, czy nad tymi, którzy zbliżają się do dzikich zwierząt?” (Koh 12, 13). Pomijam roztrwonione przy tym pieniądze, codzienne podejrzenia, tysiącokrotnie gorsze od samej śmierci zarozumiałość, głupotę i pychę, które rozpustnicy wykazują wobec głupców. Żonie nie darujesz czasem nawet słowa, które nie jest w rzeczywistości przykre, a nierządnicę uwielbiasz nawet wtedy, gdy cię bije. I ani się nie wstydzisz, ani się nie rumienisz, ani nie prosisz, by rozwarła się pod tobą ziemia? Jak możesz przychodzić do kościoła, wznosić do nieba ręce, przyzywać Boga tymi samymi ustami, którymi całowałeś nierządnicę? I powiedz mi, czy się nie boisz ani nie lękasz, że grom z wysokiego nieba spopieli twoją bezwstydną głowę? Żonę krzywdzisz, mimo że jest niewinna, i nie przestajesz jej śledzić swoim nigdy nie drzemającym wzrokiem. Cudzołożnikowi zaś, który mówi: „Ciemność mnie otacza, a ściany mnie zakrywają, czegoż mam się lękać?” (Syr 23, 18) zaprzecza ów mędrzec, który powiada: „Oczy Pana tysiącokrotnie jaśniejsze od słońca patrzą na wszystkie czyny ludzkie” (Syr 23, 19). Dlatego z pewnością powiedział Paweł: „Każdy niechaj ma swoją żonę, a każda własnego męża; mąż niech darzy żonę należną życzliwością, jak również żona męża” (1Kor 7, 2-3). „Z ust nierządnicy sączy się miód, który do czasu namaszcza twoje gardło, później jednak okaże się, że jest bardziej gorzki niż żółć i ostrzejszy niż miecz obosieczny” (Prz 5, 3-4). Pocałunek rozpustnicy pełen jest jadu, zatajonej i ukrytej trucizny. Po cóż więc pędzisz za potępioną przyjemnością, która sprowadza zgubę i powoduje nieodwracalne nieszczęścia, mimo że mógłbyś być szczęśliwy i nie doświadczać żadnego zła? Kiedy przebywałeś z kobietą wolną i szlachetną, razem z przyjemnością masz zapewnione bezpieczeństwo, wytchnienie, szacunek, wdzięk i czyste sumienie, z tamtą natomiast masz wielką gorycz, wielką szkodę i ciągle oskarżenie [sumienia]. I nawet jeżeli nikt o tym nie wie, sumienie nigdy nie przestanie cię obwiniać i gdziekolwiek się udasz, pójdzie za tobą ów oskarżyciel piętnując cię i głośno potępiając. Jeżeli więc ktoś szuka przyjemności, niech przede wszystkim unika kontaktu z nierządnicami. Nie ma bowiem nic bardziej wstrętnego niż obcowanie z nimi, nic bardziej przykrego niż spotkanie się z nimi, i nic bardziej występnego niż ich obyczaje. „Łania miłości, kozica twoich wdzięków niech z tobą przebywa; miej źródło czystej wody i z niego pij” (Prz 5, 19. 15). Mając źródło czystej wody, dlaczego szukasz dołu pełnego brudu, cuchnącego piekłem i okropną karą? Jaką będziesz miał wymówkę i na jakie względy liczysz? Jeśli bowiem karani są oddający się rozpucie przed zawarciem małżeństwa, a nawet na śmierć skazywani, jak ów odziany w brudne szaty, to o wiele bardziej ukarani zostaną ci, którzy to czynią po zawarciu małżeństwa. Podwójnego, a nawet potrójnego przestępstwa się dopuszczają, gdyż szukając rozkoszy, rzucają się w wir owej rozwiązłości, popełniając już nie tylko rozpustę, lecz i cudzołóstwo, najgorszy

ze wszystkich występków<sup>20</sup>. Nie przestawajmy więc tego powtarzać ani sobie, ani kobietom. Dlatego właśnie i ja zakończę przytaczając owe słowa: „Z powodu rozpusty każdy niechaj ma swoją żonę, a każda własnego męża. Mąż niech darzy żonę należną życzliwością, podobnie jak i żona męża. Żona nie rozporządza swoim ciałem, ale mąż, podobnie i mąż nie rozporządza swoim ciałem, ale żona” (1Kor 7, 2-4). Zapamiętując sobie starannie te słowa, rozważajmy je wszędzie, na rynku i w domu, w dzień i wieczorem, przy stole i w łóżku. Uczmy tego również kobiety, gdy im je czytamy, a one je słuchają, abyśmy przeżyli to życie w czystości i osiągnęli Królestwo Niebieskie dzięki łasce i miłosierdziu naszego Pana Jezusa Chrystusa, przez którego i z którym Ojcu, jak też Duchowi Świętemu niech będzie chwała na wieki wieków. Amen.

z języka greckiego przełożyła  
Tatiana Krynicka  
wstępem i komentarzem opatrzył  
ks. Stanisław Longosz

---

<sup>20</sup> Cudzołóstwo w starożytności chrześcijańskiej obok zabójstwa i zaparcia się wiary (apostazji) było zaliczane do najcięższych, początkowo nawet nieodpuszczalnych, grzechów głównych.



## ARMEŃSKA POKUTA ADAMA

(*Paenitentia Adae* – armeniace, CApVT 1. IV)

### WSTĘP

Staroarmeńska wersja *Życia Adama i Ewy* została opublikowana po raz pierwszy przez M.E. Stone'a w roku 1981 na podstawie trzech rękopisów w lowańskiej serii *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*<sup>1</sup>. W piętnaście lat później ten sam badacz wydał ją ponownie w szerszym zbiorze apokryfów armeńskich z cyklu Adama<sup>2</sup>. Prezentowany niżej apokryf zachował się w wielu językach i pod różnymi tytułami. Wersja grecka nosi tytuł Ἀποκάλυψις Μωσέως<sup>3</sup>, wersja łacińska – *Vita Adae et Evae*<sup>4</sup>, starosłowiańska – *Życie Adama i Ewy*<sup>5</sup>, wreszcie gruzińska – *Życie Adama*<sup>6</sup> (ta ostatnia nie została dotąd przełożona na języki europejskie). Każde z tych pięciu pism reprezentuje inną recenzję historii Adama. Zawierają one w sobie różne materiały, wykazują odmienną strukturę literacką i własną terminologię teologiczną. Wells, wydawca wersji greckiej, łacińskiej i słowiańskiej w zbiorze R.H. Charlesa<sup>7</sup>, uważał za tekst podstawowy grecką *Apokalipsę Mojżesza*, wersje zaś łacińska i słowiańska miały być rozszerzeniem tego tekstu.

Obok tych pięciu wersji językowych *Pokuty Adama* zachowały się trzy dalsze teksty źródłowe związane z cyklem Adama. Pierwszym z nich jest armeński przekład *Apokalipsy Mojżesza*, opublikowany w r. 1896 pt. *Księga Adama*<sup>8</sup>; drugim źródłem jest *Ewangelia Nikodema*, należąca do cyklu Piłata<sup>9</sup>; trzecim zaś – grecki fragment opisujący pokutę Adama i Ewy<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Por. CSCO 429 (arm. 13, Leuven 1981, 1-26 (armieński), 430 (arm. 14), 1-21 (angielski).

<sup>2</sup> Por. M.E. Stone, *Texts and concordances of the Armenian Adam Literature*, Early Judaism and its Literature 12, Atlanta 1996, 69-208.

<sup>3</sup> Por. *Apocalypses Apocryphae*, ed. C. Tischendorf, Leipzig 1966 (repr.), 1-23.

<sup>4</sup> Por. W. Meyer, *Vita Adae et Evae*, München 1897.

<sup>5</sup> Por. V. Jagič, *Slavische Beiträge zu dem biblischen Apokryphen*, Bd. 1: *Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*, Wien 1893.

<sup>6</sup> Por. T. K'urtsik'idze, „Philological Studies” (Tiflis) 1 (1964) 97-136.

<sup>7</sup> Por. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (= APOT), II, Oxford 1913, 128-129.

<sup>8</sup> Por. *Liber Adae*, ed. S. Yovsēp'ianc, w: *Uncanonical Books of the Old Testament*, Venice 1896, 1-23 (po armeńsku); J. Issaverdens, *Uncanonical writings of the Old Testament*, Venice 1834, 23-42.

<sup>9</sup> Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, I/2, Kraków 2003, 624-671 (*Cykl Piłata*: wstęp i przekład M. Starowieyski).

<sup>10</sup> Por. Vat. Gr. 1192, 13r-14v.

Poza wyliczonymi tu pismami istnieje cały szereg opowiadań o Adamie, zachowanych w różnych językach (syryjskim, etiopskim, arabskim, armeńskim, gruzińskim i staro-cerkiewno-słowiańskim). Pisma te rozwijają wątki literackie historii Adama, nie wiążą się jednak bezpośrednio z interesującą nas apokryficzną *Pokutą Adama*. Zachowane w języku staroarmeńskim pisma cyklu Adama (Stone odkrył ich już kilkanaście) mają powiązanie z *Pokutą Adama* głównie przez swój liturgiczny charakter. Kościół armeński z upodobaniem rozwijał legendarne wątki z życia postaci biblijnych. Szczególnie drogi był mu patriarcha Adam jako protoplasta rodzaju ludzkiego.

**1. Struktura tekstu.** Treścią armeńskiej *Pokuty Adama* jest zarówno opis pokuty prarodzców (pominięty w wersji greckiej), jak i opowiadanie Ewy o upadku (pominięte w wersji łacińskiej). Dziełko rozpoczyna się, podobnie jak łacińskie *Vita Adae et Evae*, opisem pokuty prarodzców po ich wygnaniu z ogrodu Eden. Ponowne kuszenie Ewy przez Szatana, który odnalazł ją w rzece Tygrys, to dalszy element wspólny wersji armeńskiej i łacińskiej. Związek z wersją grecką (*Apokalipsa Mojżesza*) zaczyna się z chwilą, gdy Adam zabiera Ewę wraz z nowonarodzonym Kainem do krainy Wschodu. Podobieństwa dotyczą budowy zdań, wersetów, a nawet całych wątków tradycji. Obok materiałów wspólnych z wersją łacińską i grecką, armeńska *Pokuta Adama* zawiera jednak pewne cechy odrębne, wskazujące na jej szczególny charakter. Nie jest więc ona zwykłym zlepkiem dwóch bloków literackich, jakie stanowią łacińska *Vita Adae et Evae* (*VAE*) oraz grecka *Apokalipsa*. Brak w niej zwłaszcza Wizji Adama (*VAE* 25-29) oraz wskázówek Ewy odnośnie do wspomnień z jej życia (*VAE* 49-50). Zawiera natomiast obszernie opowiadanie o upadku Ewy, nie zachowane w łacińskiej *VAE*, a tylko w greckiej *Apokalipsie Mojżesza*.

**2. Tytuł.** Tytuł *Pokuta Adama* pojawia się w starszych źródłach, powodując spore zamieszanie co do identyfikacji samego dokumentu. I tak *Dekret Gelazjański* (pocz. VI w.) wymienia pośród pism apokryficznych „księgę zwaną *Poenitentia Adae*”<sup>11</sup>. Wydaje się jednak, że chodzi tu o łaciński utwór *VAE*, który szeroko opisuje pokutę Adama i Ewy, a o którym *Dekret* nie wspomina pod innym tytułem. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że część rękopisów *VAE* nosi właśnie tytuł *De Penitentia Adam* bądź *Penitentia Adam et Eva*.

Z kolei *Kroniki* Jerzego Synkellosa (pocz. IX w.) i Jerzego Kedrenosa (r. 1057) zawierają cytaty z jakiegoś dzieła cyklu Adama<sup>12</sup>; nie wiadomo jednak, czy chodzi tu wprost o *Pokutę Adama*. W wieku XII historyk armeński Samuel z Ani wymienia

<sup>11</sup> Por. *Decretum Gelasianum*, ed. E. Dobschütz, TU 38/4, Berlin 1912, linia 296: „Liber qui appellatur *Poenitentia Adae*”.

<sup>12</sup> Por. *Chronographiae Georgii Syncelli et Georgii Cedreni*: „Ἀδὰμ τῇ ἐξακοσιόστῳ ἔτει μετανοήσας ἔγνω δι’ ἀποκαλύψεως”.



księgi, jakie do Armenii przywieźli nestoriańscy misjonarze z końca VI wieku<sup>13</sup>. Na pierwszym miejscu wśród tych ksiąg wymienia on *Testament Adama* (tak rękopis z XVI w.), bądź *Pokutę Adama* (tak edycja Vałaršapat z r. 1893). Yovsep'ianc' opublikował w 1896 r. po raz pierwszy armeński apokryf, którego tytuł w przekładzie polskim brzmi: *Dzieje Pokuty Prarodzców Adama i Ewy i ich czyny*<sup>14</sup>. Nie wiadomo jednak, na ile jego publikacja zależy od tytułu edycji rękopisu Samuela z Ani. Trzeba przyznać, że tytuł *Pokuta Adama* jest słabo poświadczony w tradycji armeńskiej i nie ułatwia datowania rękopisu omawianego tu apokryfu. W każdym razie nie jest on armeńską wersją greckiej *Apokalipsy Mojżesza*, ani łacińskiej *Vita Adae et Evae* (= *VAE*). Wynika to z połączenia w nim materiałów zawartych w obydwu pismach apokryficznych. *Pokuta Adama* jest więc inną wersją *Księgi Adama*, zapewne tłumaczoną z greckiego. Nic jednak nie da się powiedzieć o czasie tego przekładu ani też o jego roli w dziejach Kościoła w Armenii. M.E. Stone przypuszcza<sup>15</sup>, że wydany przez niego dokument zachował materiały należące do *Księgi Adama* w ich pierwotnej formie. Zaznacza jednak, że ostateczne wnioski należy odłożyć do czasu publikacji innych dokumentów, a zwłaszcza wersji gruzińskiej.

**3. Treść *Pokuty Adama*.** Omówimy tu trzy charakterystyczne wątki literackie, stanowiące o oryginalności tego apokryfu.

a. Szukanie pokarmu. Rozdziały 1-9 koncentrują się na wątku poszukiwania przez prarodzców pokarmu, który spożywali niegdyś w rajskim ogrodzie. Ten pierwotny pokarm jest przeciwieństwem „jarskiego pokarmu” przeznaczonego dla zwierząt (por. Rdz 1, 29-30 i 3, 18). Temat ten pojawia się wprawdzie w *VAE*, lecz *Pokuta Adama* znacznie go rozwija, łącząc wyraźnie pokutę z szukaniem pokarmu rajskiego. Wygnanie z Raju oznacza pozbawienie tego pokarmu. Jedynie pokuta prarodzców i Boże zmiłowanie mogą prowadzić do jego odzyskania. Tak się jednak nie stanie, gdyż pokarm ten wyobraża pierwotny stan ludzkości, utracony przez grzech.

Ewa, zwiedziona przez Szatana, opuszcza rzekę Tygrys, natomiast Adam nadal pokutuje w Jordanie (rozdz. 9-11 i 17). Ewa nosi w łonie Kaina; gdy zbliża się poród, przyzywa do siebie, nad rzekę Tygrys, Adama. Ten słyszy jej płacz z Jordanu, w którym nadal odbywa pokutę (18-19). Następnie czytamy: „Skoro wysłuchał Bóg głosu pokutującego Adama, nauczył go siał i żąć, a także tego wszystkiego, co ma się stać z nim i z jego zasiewem” (20). Jest to rozwiązanie kwestii pokarmu: Adam nie odzyska rajskiego pokarmu, ale nie musi już żywić się trawą. Jego pokuta przyniosła skutek, gdyż Bóg nauczył go uprawy roli. W łacińskiej *VAE* Adam otrzymuje od Boga znajomość rolnictwa (2), lecz nie ma to związku z jego pokutą.

Podobną myśl zdaje się zawierać opis narodzin Kaina. *Pokuta Adama* (21) mówi, że Kain zaraz po urodzeniu zaczął wyrywać trawę wokół namiotu Ewy, powodując, że „miejsce to stało się jałowe”. Ślady tej tradycji można dostrzec w *VAE* (21):

<sup>13</sup> Por. Samuel Aniensis, *Chronographia* a. 590.

<sup>14</sup> Por. wyżej n. 8: Yovsep'ianc, *Uncanonical Books*, s. 325-330.

<sup>15</sup> Por. M.E. Stone, *Introduction*, CSCO 430, s. XI.

chłopiec bierze trawę do rąk i podaje matce. W tekście łacińskim jednak czynność ta nie ma związku z kontekstem, w odróżnieniu od tekstu armeńskiego: Kain Bezbożny, przeklęty od urodzenia, chce zniszczyć pokarm objawiony Adamowi dzięki pokucie.

**b. Oliwa życia.** Gdy Adam zachorował, Set postanawia wraz z matką wyruszyć do bram Raju i prosić Boga o oliwę z drzewa łaski, aby nią namaścić Adama i ulżyć mu w agonii. Archanioł Michał odpowiada na ich prośbę w słowach, które przytacza grecka *Apokalipsa Mojżesza* (13). Łacińska *VAE* pomija ten szczegół, a jej aktualny tekst zdaje się w tym miejscu być uzupełniony łacińską wersją *Ewangelii Nikodema*.

Armeńska *Pokuta Adama* przekazuje tekst pierwszej części prorocтва (aż do słów: „Teraz nie może to nastąpić”) zgodnie z jego brzmieniem w *Apokalipsie Mojżesza*. Natomiast prorocтво eschatologiczne różni się w szczegółach od tekstu *Ewangelii Nikodema* i *VAE*. Według tekstu łacińskiego Chrystus, Syn Boży, przyjdzie na ziemię, aby wskrzesić ciało Adama i wszystkich zmarłych. Chrystus przyjmie chrzest w Jordanie i namaści oliwą łaski tych, którzy w Niego uwierzą. Potem Chrystus, Syn Boży, który zstąpił na ziemię, zaprowadzi Adama do Raju, do drzewa łaski.

W tekście armeńskim Chrystus jest „Umiłowanym”, ale nie „Synem Bożym”. Zstąpi On na ziemię, aby przywrócić życie Adamowi. Z powodu swych grzechów Adam zostanie ochrzczony w Jordanie przez Chrystusa, a gdy wyjdzie z wody, Michał „namaści nowego Adama oliwą radości”. Potem Michał namaści „wszystko co żyje”, dając mu przez zmartwychwstanie udział w życiu rajskim. Jak widać, różnice pomiędzy wersją łacińską i armeńską są znaczne. Wersja łacińska trzyma się terminologii Nowego Testamentu (*Filius Dei*) i mówi o zbawieniu przez wodę i Ducha. Chrystus przyjdzie namaścić wierzących w Niego i wprowadzić Adama do Raju.

Wersja armeńska różni się od ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej. Kontekst wskazuje, że chodzi tu o namaszczenie Adama oliwą. Zadaniem Chrystusa jest wskreszenie ciała Adama i udzielenie mu chrztu, namaszczenia zaś ma dokonać Michał, a nie Chrystus. Ochrzczony nazywa się „nowym Adamem” (a nie „ostatnim”, jak w 1Kor 15, 45). Tekst zdaje się być zależny od teologii „chrzcicieli”, dla których Adam pełnił szczególną rolę eschatologiczną. Stoi on w jawnej sprzeczności z ortodoksyjną chrystologią, w centrum której stoi Chrystus. Tutaj istotne jest zmartwychwstanie Adama, jego oczyszczenie z grzechów przez rytuał zanurzenia w Jordanie i namaszczenia; jego zbawienie jest zapowiedzią zbawienia wszystkich ludzi, którzy zostaną namaszczeni (nie ma tu mowy o ich chrzcie).

Tekst łaciński nie wspomina wprost o namaszczeniu Adama. W tekście armeńskim natomiast istotne jest przyszłe namaszczenie Adama przez Michała. Michał odmawia Setowi na razie ożywczej oliwy, obiecuje jednak później namaścić nią Adama. Wszystko to zdaje się przemawiać za tezą M.E. Stone’a, że *Pokuta Adama* reprezentuje tekst pierwotny w porównaniu z greckim i łacińskim<sup>16</sup>. Co więcej, obecność w tym tekście starych tradycji żydowskich każe uznać ten apokryf za „żydowską księgę Adama w chrześcijańskiej szacie”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. XIV-XVI.

<sup>17</sup> Tamże, s. XVI.

c. Rozgrzeszenie Adama. Tam gdzie tekst łaciński mówi o grzechu Adama, wersja armeńska używa często obrazu utraty pokarmu rajskiego. Może to być próbą przesunięcia odpowiedzialności za grzech z Adama na Ewę. Przykład zaczerpnięty z rozdziału 3 jest tu szczególnie wymowny. Tekst armeński wydaje się tu znacznie jaśniejszy od łacińskiego. Zawarto w nim podwójną ideę: pierwsza to rozpacz Ewy, która nie potrafi znaleźć pokarmu, stwierdzając, że woli umrzeć z głodu, gdyż nie jest w stanie ulżyć cierpieniom Adama znoszonym z jej winy. Prosi więc Adama, aby ją zabił i tak usunął źródło swych udręk. Adam nie prostuje tego przekonania, stara się tylko tłumaczyć, że jej wina była nieświadoma. Drugi przykład mieści się w rozdziale 7. Według tekstu łacińskiego, Adam stoi zanurzony w wodzie po szyję; podobnie ma uczynić Ewa zgodnie z poleceniem męża. W wersji armeńskiej Adam wchodzi do Jordanu, a jego włosy wystają nad wodę. Wtedy przywołuje on wody Jordanu, a te „otoczyły go jakby wałem” (8). Wyraźne nawiązanie do historii Izraela (Wj 14, 22. 29 i Joz 3, 13-17) zakłada, że Adam w rzeczywistości stał na suchym miejscu. W przeciwieństwie do niego, skóra Ewy była pomarszczona od długiego pobytu w wodzie. Jej wyczerpująca pokuta sprawiła, że po wyjściu z wody padła na ziemię bez czucia (10). Nic takiego nie mówi się tu o Adamie; tekst wyraźnie minimalizuje jego winę, podkreśla natomiast zastępcze cierpienie Adama. Zdaje się w ten sposób zapowiadać eschatologiczny chrzest Adama w Jordanie.

Te dwa przykłady wystarczająco ukazują rolę armeńskiej *Pokuty Adama* w badaniach nad teologią całego cyklu ksiąg Adamowych. M.E. Stone przypuszcza, że utwór ten może okazać się szczególnie ważny dla poznania środowiska, w jakim powstał ten cykl<sup>18</sup>. O żydowskim i judeochrześcijańskim środowisku naszego apokryfu świadczą zależności literackie, zaznaczone w przypisach do przekładu.

Autor *Pokuty Adama* wielokrotnie odwołuje się do tradycji żydowskich znanych z *Księgi Jubileuszy* (Jub), z *Anitquitates Iudaicae* Józefa Flawiusza (Ant) i późniejszych pism rabinackich takich jak *Bereszit Rabba* (GenR) czy też *Pirqe Rabbi Eliezer* (PRE). Odnosińniki w przypisach nie mogą być wyczerpujące; więcej informacji na ten temat podaje L. Ginzberg<sup>19</sup>. Gdy chodzi o tradycje judeochrześcijańskie, szczególnie bogatym źródłem informacji jest *Grota Skarbów*, dostępna od niedawna w polskim przekładzie<sup>20</sup>.

Niniejszy przekład *Pokuty Adama* został dokonany z wydania krytycznego M.E. Stone’a, który wykorzystał, jak zaznaczyliśmy, do jego ustalenia trzy rękopisy armeńskie z XVII wieku. Dwa z nich znajdują się w Jerozolimie, w siedzibie Patriarchatu Armeńskiego (nr 1458, ss. 380-431, oraz nr 1370, ss. 127-150), trzeci zaś w Muzeum Narodowym Matenadaran w Erywaniu (nr 3461, fol. 66r-87v).

<sup>18</sup> Por. tamże, s. XVII.

<sup>19</sup> Por. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 5, Philadelphia 1929, 63-131.

<sup>20</sup> Por. *Apokryfy syryjskie*, tłum. A. Tronina, Kraków 2011, 84-199 (wstęp, s. 84-105; przekład, s. 106-199).

## WYDANIA TEKSTU

M.E. Stone: Leuven 1981, CSCO 429 (arm. 13). 1-26.

## PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

## Angielskie:

M.E. Stone, Leuven 1981, CSCO 429 (arm. 13). 1-21.

## Polskie:

A. Tronina, Warszawa 1999, *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, 27-39.

## BIBLIOGRAFIA

G. Anderson – M.E. Stone – J. Tromp, *Literature on Adam and Eve*. Collected Essays, Atlanta 2000; C. Fuchs, *Das Leben Adam und Evas*, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, ed. E. Kautzsch, II, Oxford 1913, repr. Darmstadt 1962, 506-528; M.E. Stone, *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies*. Collected Papers, vol. I-II, Leuven 2006; M.E. Stone, *The death of Adam. An Armenian Adam Book*, HTR 59 (1966) 283-291; M.E. Stone, *Introduction*, CSCO 430 (arm. 14), Lovanii 1981, s. V-XVIII; M.E. Stone, *Texts and concordances of the Armenian Adam Literature*, Early Judaism and its Literature 12, Atlanta 1996; A. Tronina, *Angelologia staroarmeńskiej „Pokuty Adama”*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księga Jubileuszowa Ks. Prof. Lecha Stachowiaka*, red. E. Szewc, Łódź 1996, 229-239; A. Tronina, *Tajemnica Złego. Szatan według apokryficznej „Pokuty Adama”*, RT 44 (1997) z. 1, 89-101.

## WYKAZ SKRÓTÓW STOSOWANYCH W KOMENTARZU DO PRZEKŁADU

|            |                                                                                                                                                  |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Aboda Zara | – Traktat Aboda Zara w Talmudzie babilońskim                                                                                                     |
| Ant        | – Józef Flawiusz, <i>Antiquitates Judaicae</i> , tłum. Z. Kubiak: <i>Dawne dzieje Izraela</i> , Warszawa 1979.                                   |
| ApAbr      | – <i>Apokalipsa Abrahama</i> , zob. tłum. R. Rubinkiewicz, w: <i>Apokryfy Starego Testamentu</i> , red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 446-456. |
| Ap Mojż    | – <i>Apokalipsa Mojżesza</i>                                                                                                                     |
| Ap Pauli   | – <i>Apokalipsa Pawła</i>                                                                                                                        |
| ARN        | – <i>Abot de Rabbi Nathan</i> , ed. S. Schechter, New York 1967.                                                                                 |
| Ber        | – Traktat <i>Berakot</i> w Talmudzie babilońskim                                                                                                 |

- N. Bogharian – *Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, Jerusalem 1969.
- Denis – A.M. Denis, *Introduction aux pseudoepigraphes grecs d'Ancient Testament*, Leiden 1970.
- EwBart – *Ewangelia Bartłomieja*
- EwNikod – *Ewangelia Nikodema*
- 4Ezd – *Czwarta Księga Ezdrasza*
- GenR – *Bereschit Rabba*, ed. J. Theodor, Jerusalem 1965.
- Ginzberg – L. Ginzberg, *Legends of the Jesus*, vol. I-VII, Philadelphia 1909-1938.
- GrApMaryi – *Grecka Apokalipsa Maryi*
- Grota Skarbów – W: *Apokryfy syryjskie*, tłum. A. Tronina, Kraków 2011, 106-199.
- 2Hen – *Druga Księga Henocha* (słowiańska)
- Issaverdens – J. Issaverdens, *Uncanonical writings of the Old Testament*, Venice 1934.
- Jub – *Księga jubileuszów*, tłum. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 262-342.
- Kain i Abel – *Historia Kaina i Abła, synów Adama*, w: Issaverdens, s. 53-58.
- Księga Adama – W: Issaverdens, s. 23-24.
- LAB – *Liber Antiquitatum Biblicum* Ps-Filona
- Malan – S.C. Malan, *The Book of Adam and Eve*, London 1882.
- ParalipJer – *Paralipomena Jeremiasza*
- PesR – *Midrasz Pesiqta Rabbati*
- PRE – *Pirqe Rabbi Eliezer*
- PsEpif – Ps-Epiphanius, *Hexameron*, ed. E. Trumpp, München 1882.
- Sanh – *Traktat Sanhedrin* w Talmudzie babilońskim
- St-słów – *Starosłowiański Żywot Adama i Ewy*
- Stworzenie Adama – W: Issaverdens, s. 43-48.
- Szab – *Traktat Shabbat* w Talmudzie babilońskim
- Śmierć Adama – M.E. Stone, *The Death of Adam: an Armenian Adam Book*, HTR 59 (1966) 283-291.
- TestAbr – *Testament Abraham*

|           |                                                    |
|-----------|----------------------------------------------------|
| TestAdam  | – <i>Testament Adama</i>                           |
| TgJer     | – <i>Targum Jerozolimski</i>                       |
| Vat       | – Kodeksy watykańskie                              |
| WniebIzGr | – <i>Wniebowstąpienie Izajasza</i> , wersja grecka |

## PRZEKŁAD\*

POKUTA NASZEGO PRAOJCA ADAMA<sup>1</sup>

## [Szukanie pokarmu]

1. Było to, gdy Adam razem ze swą żoną opuścił Raj. Na wschód<sup>2</sup> od Edenu zbudowali sobie szałas i zamieszkali w nim. Przelewali łzy nieustannie i spędzali dni jednomyślnie w płaczu i żałobie. Mówili nawzajem do siebie: „Oddaliliśmy się od życia!”. A po siedmiu dniach<sup>3</sup> poczuł głód i zaczęli szukać pożywienia.

2. Ewa rzekła do Adama: „Panie mój, odczuwam głód. Chodź, poszukajmy pożywienia, byśmy ocalili i poznali<sup>4</sup>, że Bóg wkrótce przyjdzie zabrać nas do Raju na nasze miejsce”. Powstali więc i udali się na okrag ziemi. Nie znaleźli jednak pokarmu podobnego temu, jakim byli żywieni w Raju.

3. Ewa rzecze do Adama: „Ginę od tego głodu! Obym już raczej umarła, panie mój; może wtedy zabrano by cię do Raju. Zaiste bowiem, z mego powodu Bóg jest zagniewany!” Adam odparł: „Wielki gniew spadł na nas. Nie wiem, czy przez ciebie, czy przeze mnie”. Ewa rzecze mu: „Zabij mnie, jeśli chcesz, aby odstąpiło od ciebie to straszne zagniewanie – bo stało się to z mego powodu – i abyś znów był wzięty do Raju”. Adam rzekł do niej: „Ewo, nie wspominaj nawet o czymś takim<sup>5</sup>, aby Bóg nie zesłał na nas jeszcze większych nieszczęść i abyśmy się nie stali godnymi wzgardy! Jakże bowiem mógłbym ci uczynić coś złego, skoro jesteś moim ciałem?”<sup>6</sup>

4. Rzecze Ewa: „Chodź, szukajmy pokarmu jarskiego”. Szukali, lecz nie znaleźli pokarmu [podobnego do tego, jaki był w Raju]<sup>7</sup>. (Mówi Ewa:)<sup>8</sup> „Bóg

\* Przekładu dokonano z armeńskiego tekstu krytycznego, ustalonego przez M.E. Stone’a, CSCO 429 (arm. 13), 1-26.

<sup>1</sup> Co do tytułu, zob. *Wstęp*. łac. rkp 18: *Poenitentia Adae et Evae*.

<sup>2</sup> Por. Rdz 3, 24 i ApMojż 1; Malan 1, 1 i PsEpif (*Hexaemeron* 254) mają: „zachód”; por. PRE 20.

<sup>3</sup> Rkp C: „pięciu”; por. *Kain i Abel* 53; *Śmierć Adama* 1; tekst łac.: „sześciu”.

<sup>4</sup> Por. wariant łac.

<sup>5</sup> Inaczej tekst St.-słow. 29.

<sup>6</sup> Por. Rdz 2, 24.

<sup>7</sup> Uzupełn. wg łac. „pokarm jarski”, por. Rdz 1, 30.

<sup>8</sup> Wg łac. mówiącym jest Adam.



ustanowił bowiem ten pokarm jarski dla zwierząt, aby się mogły żywić na ziemi. Ale naszym pokarmem jest ten, który spożywają aniołowie<sup>9</sup>. Chodź, pokutujmy przez czterdzieści dni. Może Bóg ulituje się nad nami i udzieli nam pokarmu, który jest lepszy niż karma zwierząt, byśmy się do nich nie upodobnili!”<sup>10</sup>

### [Pokuta]

Rzecz Adam do Ewy: „W jaki sposób chcesz pokutować? Przez ile dni zdołasz wytrwać w trudzie? Może rozpocznesz, a nie będziesz umiała pokutować, i Bóg nie wysłucha? I nie zdołamy utrzymać tego, cośmy dostali na początku”.

5. Ewa rzecze: „Wyznacz mi, ile dni będę mogła pokutować – może te dni są zbyt długie – abym zniosła tę pokutę za ciebie”.

6. Adam odparł: „Nie zdołasz wytrwać tyle dni co ja. Ale uczyni, co ci powiem, a wytrwasz w pouczeniu”. Adam rzekł: „Ja będę (pokutował) przez czterdzieści dni, sześć dni dłużej od ciebie<sup>11</sup>, gdyż ty zostałeś stworzona szóstego dnia<sup>12</sup>, na zakończenie Jego dzieł. Teraz więc wstań, idź nad rzekę Tygrys, weź kamień i połóż go pod swoje stopy i wejdź po szyję do wody w ubraniu. Niech nie wyjdzie z ust twoich nawet słowo błagania Boga! Jesteśmy bowiem niegodni, a usta nasze są nieczyste i skażone z powodu przestępstw, jakich dopuściliśmy się w Raju, gdyśmy zjedli (owoc) z drzewa. Pozostań tam milcząc w wodzie, aż dopełnisz pokuty przez trzydzieści cztery dni. Ja zaś będę w rzece Jordan<sup>13</sup> aż się dowiemy, że oto Bóg nas wysłuchał i aż udzieli nam naszego pokarmu”<sup>14</sup>.

7. Poszła tedy Ewa nad Tygrys i uczyniła tak, jak Adam ją pouczył. Adam zaś udał się nad Jordan. Włosy jego głowy były rozpuszczone<sup>15</sup>.

8. Prosił on w słowach: „Mówię do was, wody Jordanu, zlitujcie się nade mną! Zgromadźcie wszelkie stworzenia, które się w was poruszają. Niech mnie otoczą i niech ze mną płaczą, nie nad sobą, lecz nade mną! Im bowiem Bóg nie odmówił pokarmu, zgotowanego im przez Boga od początku. Mnie natomiast odmówiono mojego pokarmu i życia!”<sup>16</sup>

Gdy Adam to powiedział, wszystkie stworzenia, które były w Jordanie, zgromadziły się przy nim i otoczyły go jakby wałem<sup>17</sup>. A wody Jordanu zatrzymały się w tej chwili i przerwały swój bieg. Adam wołał do Boga i ułożył sześćset modlitw<sup>18</sup>, aby błagać Boga przez wszystkie dni.

<sup>9</sup> Por. Ps 78, 25: „Człowiek spożywał chleb mocarzy” (*panis angelorum*).

<sup>10</sup> Inaczej łac.; GenR 20, 9; PRE 19; por. r. 18.

<sup>11</sup> Wg łac. 36 i 40 dni.

<sup>12</sup> Jub 3, 4-6; w przekładzie gruzińskim: „piątego dnia”.

<sup>13</sup> PRE 20: „górną Gichon”; por. Rdz 2, 13n; Malan 1, 9n. 32.

<sup>14</sup> Inaczej łac.; kodeks gr. Vat 1182, 13v: „καὶ δώσει ἡμῖν τροφήν”.

<sup>15</sup> Łac. opuszcza to zdanie; Vat 1182 czyta: „καὶ ἡ θρίξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἡπλοῦτου τῷ εὐχομένῳ ἐν τῷ ὕδατι”; podobnie St.-słow. 36.

<sup>16</sup> Inaczej łac.; Vat 1183 pomija to zdanie.

<sup>17</sup> Brak w łac.; por. Wj 14, 22. 29.

<sup>18</sup> Stone (CSCO 430, 3) błędnie „6.000”. Brak paralel w pokrewnych utworach.

**[Kuszenie Ewy]**

9. Gdy już minęło osiemnaście dni ich płaczu, Szatan<sup>19</sup> przybrał postać cheruba o wspaniałym wyglądzie<sup>20</sup> i udał się nad rzekę Tygrys, aby uwieść Ewę. Łzy spływały po jej szacie na ziemię. Szatan rzekł do Ewy: „Wyjdź z wody i odpocznij, gdyż Bóg przyjął waszą pokutę: twoją i Adama, twego męża. Ponieważ szukaliście Boga, Bóg wysłał mnie, bym cię stąd zabrał i udzielił wam pokarmu, dla którego podjęliście pokutę. Otóż byłem u Adama, a on wysłał mnie do ciebie, mówiąc: Idź, synu, zabierz mą żonę! Chodź zatem, pójdźmy do Adama, a ja zaprowadzę was na miejsce, gdzie jest wasz pokarm”.

10. Gdy Ewa wyszła z wody, jej ciało było jak zwiędła trawa. Ciało jej zmieniło się od wody, ale jej chwalebna postać pozostała błyszcząca<sup>21</sup>. Po wyjściu z wody upadła i pozostała na ziemi w wielkiej udręce przez dwa dni. Nie mogła bowiem zupełnie ruszyć się z miejsca. Potem wstała, a Szatan zabrał ją tam, gdzie był Adam. Skoro Adam ujrzał Szatana i Ewę idącą za nim, zapłakał głośno i zawołał wielkim głosem do Ewy: „Gdzie jest mój nakaz pokuty, jaki ci dałem? Jak mogłaś dać się zwieść i pójść za tym, przez którego zostaliśmy pozbawieni naszego mieszkania?”

11. Usłyszawszy to Ewa poznała, że Szatan ją zwiódł. Upadła przed Adamem. Odtąd udręka Adama wzrosła dwukrotnie, gdy widział on cierpienia swej żony, która została pokonana i upadła jak martwa. Rozgniewał się i głośno się skarżąc zawołał do Szatana: „Czemu wszcząłeś tak straszną walkę z nami? Cóż myśmy ci zawinili, żeś nas pozbawił naszego miejsca? Czyż ujęliśmy ci chwały? Czy wygналиśmy cię z twojej własności, że walczysz z nami niesłusznie?”

**[Spowiedź Szatana]**

12. Szatan także zapłakał głośno i rzekł do Adama: „Cała moja zuchwałość i ból przysły z waszego powodu. Przez was bowiem musiałem opuścić moje mieszkanie. Przez was zostałem odrzucony od tronu cherubów<sup>22</sup>, które rozciągając skrzydła użyczały mi cienia. Przez was moje stopy zdeptały ziemię”<sup>23</sup>. W odpowiedzi Adam rzecze do niego: „Jakie były nasze winy wobec ciebie, żeś nam to wszystko uczynił?”

13. Szatan odparł: „Ty sam nie jesteś mi nic winien, ale to z twego powodu straciłem swą pozycję w dniu twego stworzenia. Ja bowiem tego samego dnia musiałem odejść. Gdy Bóg tchnął w ciebie swego ducha, otrzymałeś podobieństwo Jego obrazu<sup>24</sup>. Następnie przyszedł Michał i kazał ci klęknąć przed Bogiem. Bóg rzekł do Michała: Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mego obrazu!

<sup>19</sup> Por. A. Tronina, *Tajemnica Złego. Szatan według apokryficznej „Pokuty Adama”*, RT 44 (1997) 89-101.

<sup>20</sup> Tekst łac.: *angelus*; por. Ez 28, 14; 2Kor 11, 14.

<sup>21</sup> Por. GenR 12, 6; PesR 118r; zob. Ginzberg, V 112; EwBart 4.

<sup>22</sup> Łac.: spośród aniołów.

<sup>23</sup> Upadek Szatana, por. Iz 14, 12-15; por. Ginzberg V 84-86; *Grota Skarbów* 4.

<sup>24</sup> Por. Rdz 1, 26n; 2, 7.

14. Wtedy Michał wezwał wszystkich aniołów, a Bóg rzekł do nich: Chodźcie, pokłońcie się bogu<sup>25</sup>, którego stworzyłem! Michał pokłonił się jako pierwszy. Wezwał mnie i rzekł: Ty także pokłoń się Adamowi. Odparłem: Idź precz, Michale! Nie będę kłaniał się temu, który stał się później ode mnie, gdyż ja byłem wcześniej!<sup>26</sup> Dlaczego miałbym się kłaniać jemu?

15. Także inni aniołowie, którzy byli ze mną, posłyszeli to. Moje słowa spodobały się im i nie złożyli ci, Adamie, pokłonu<sup>27</sup>.

16. Wówczas Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z naszego mieszkania i stracić na ziemię mnie i moich aniołów, zgodnych ze mną. A ty pozostałeś wtedy w Raju. Gdy poznałem, że to z twego powodu musiałem opuścić mieszkanie światła, ogarnął mnie ból i katusze. Zastawiłem sidła na ciebie, by cię pozbawić twego szczęścia, jak i ja zostałem go pozbawiony z twego powodu!<sup>28</sup>

17. Gdy Adam to usłyszał, rzekł do Pana: „Panie, w Twoich rękach jest moja dusza<sup>29</sup>. Oddał ode mnie tego wroga, który chce mnie oszukać. Ja bowiem szukam Twego światła<sup>30</sup>, które utraciłem”. Wtedy Szatan odstąpił od niego.

### [Ewa na Zachodzie]

Adam pozostał nadal w wodach pokuty<sup>31</sup>, a Ewa leżała na ziemi jak martwa przez trzy dni. A po trzech dniach<sup>32</sup> podniosła się z ziemi i rzekła do Adama:

18. „Ty nie ponosisz winy za pierwszy grzech, ani za ten drugi. Tylko mnie Szatan pokonał według słowa Bożego i twego”<sup>33</sup>. Ponownie rzekła Ewa do Adama: „Oto ja pójdę na Zachód<sup>34</sup> i pozostanę tam, a pokarmem moim (będzie) trawa aż do śmierci, gdyż po tym wszystkim niegodna jestem pokarmu życia”. Ewa udała się na Zachód z płaczem i bólem. Potem zbudowała sobie szałas na Zachodzie. A była już posunięta w ciąży; nosiła bowiem w łonie Kaina Bezbożnego.

19. Gdy nadszedł dla niej czas rodzenia, zaczęła wołać głosem wielkim: „Gdzie jest Adam, aby mógł ujrzeć moje bóle? Któż bowiem zdoła opowiedzieć Adamowi moje udreki? Czyż jest wiatr pod niebem, aby udał się powiedzieć Adamowi: Przyjdź na pomoc Ewie! Zaklinam was, wszystkie ciała świecące: gdy zajdziecie na Wschód, powiedzcie memu panu Adamowi o moich bólach!”<sup>35</sup>

<sup>25</sup> Łac. „adorate imaginem Dei”. O konflikcie Sammaela z Michałem por. PRE 27.

<sup>26</sup> Dosł. „ja jestem początkiem”; por. J 8, 25.

<sup>27</sup> W łac. aluzja do Iz 14, 14, por. A. Tronina, *Angelologia staroarmeńskiej „Pokuty Adama”*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księga Jubileuszowa Ks. Prof. L. Stachowiaka*, Łódź 1996, 229-239.

<sup>28</sup> Por. 47(39); *Śmierć Adama* 5.

<sup>29</sup> Por. Ps 31, 6; Łk 23, 46.

<sup>30</sup> Łac. „Twej chwały”.

<sup>31</sup> Łac. opuszcza resztę rozdziału.

<sup>32</sup> Por. ParalipJer 9, 7-26; WniebIzGr; Test Abr A 20.

<sup>33</sup> Boży nakaz dotyczący drzewa i Adamowe wezwanie do pokuty.

<sup>34</sup> Por. rozdz. 1; przekład gruziński ma „Wschód”.

<sup>35</sup> Por. Rdz 3, 16; *Śmierć Adama* 5.

20. Wtedy Adam w rzece Jordan usłyszał krzyk Ewy i jej płacz. Skoro wysłuchał Bóg głosu pokutującego Adama, nauczył go siał i żąć, a także tego wszystkiego, co ma się stać z nim i z jego zasiewem<sup>36</sup>. Adam usłyszał zatem błagalny krzyk Ewy na Zachodzie. Rzekł Adam do siebie<sup>37</sup>: „To głos i płacz mego ciała! Wstanę i pójdę do niej, aby zobaczyć, czemu ona płacze. Może znowu ta Bestia<sup>38</sup> walczy z nią?” Adam wstał i poszedł za wołaniem Ewy. Gdy Ewa go ujrzała, rzekła do Adama: „Czy usłyszałeś głos mego wołania? Czy powiedziały ci to wiatry, którym mówiłam o tobie? Czy oznajmiły ci ciała niebieskie, które każdego dnia obiegają kraje Wschodu? Czy powiedziały ci ptaki niebieskie, czy zwierzęta ziemskie, które zaklinałam i wysyłałam do ciebie z wieścią?<sup>39</sup> Teraz więc błagaj twego Stwórcę, by mnie uwolnił od tych cierpień!”

Adam zapłakał i prosił Boga za nią. A oto zstąpili z nieba dwaj Aniołowie i dwie Moce<sup>40</sup>. Podeszli do Ewy i stanęli przed nią.

21. Moce rzekły jej: „Ewo, błogosławiona jesteś dzięki Adamowi, wybrańcowi Bożemu<sup>41</sup>, gdyż jego modlitwy są potężne i przez niego pomoc od Boga dotarła do ciebie. Bez niego nie zdołała byś przeżyć tego porodu!”

Anioł<sup>42</sup> rzekł Ewie: „Przygotuj się, a ja będę dla ciebie położnym”. Gdy zaś porodziła dziecko, barwa jego ciała podobna była do barwy gwiazd<sup>43</sup>. W chwili, gdy dziecko upadło na ręce położnego, podskoczyło i zaczęło rączkami wyrywać trawę z ziemi wokół szalasu swej matki; a miejsce to stało się jałowe.

Anioł rzekł do niego: „Bóg jest tak dobry, że nie da ci wpaść w moje ręce. Ty bowiem jesteś Kain Bezbożny, który stanie się Niszczycielem dobra i [...] zwierzęcej i cudzołóstwa, goryczy a nie słodczy”<sup>44</sup>. A potem Anioł rzekł do Adama: „Zostań przy Ewie, aby spełniła mój nakaz”.

### [Ewa na Wschodzie. Abel i Set]

22(1)<sup>45</sup> Wówczas Adam wziął Ewę z dzieckiem i zabrał ich do krainy Wschodu<sup>46</sup>. Był tam z nią, aż upłynęło osiemnaście lat i dwa miesiące<sup>47</sup>. A ona

<sup>36</sup> Rozwinięcie tematu pokarmu i pokuty, por. łac. 22; gr. 29. O „prometejskich” tradycjach dotyczących Adama zob. Ginzberg V 105n; GenR 24, 7; *Śmierć Adama* 3; inaczej Jub 3, 35; po pokucie Adam otrzymuje objawienie przyszłości: TestAdam; *Grota Skarbów* 7.

<sup>37</sup> Dosł. „w sercu”.

<sup>38</sup> Szatan, por. rozdz. 37(10) - 39(12); łac. *serpens*.

<sup>39</sup> Tego szczegółu brak w modlitwie rozdz. 19; por. LAB 40, 3 i wyżej rozdz. 8.

<sup>40</sup> Łac.: 12 aniołów i dwie Moce (*virtutes*).

<sup>41</sup> Łac. opuszcza ten tytuł.

<sup>42</sup> Łac. „Michał”.

<sup>43</sup> Łac. „lucidus”; może aluzja do nazwy Kaina w rkp gr. διαφώτος, „przeźroczysty”.

<sup>44</sup> Wraca temat pokarmu; podobnie w przekładzie gruzińskim.

<sup>45</sup> Tutaj zaczyna się tekst grecki.

<sup>46</sup> Por. Rdz 3, 24; GenR 21, 9.

<sup>47</sup> Podobnie tekst gr.; w słowiańskim „18 lat”; w gruzińskim „8 lat i 2 miesiące”.

poczęła i porodziła syna Aphatha<sup>48</sup>, którego położny nazwał imieniem Abel; mieszkali oni razem.

**22(2)** Ewa rzekła do Adama: „Panie mój, Adamie! Gdy spałam, ujrzałam w widzeniu nocnym, jak krew mojego syna Abła płynie w usta mego syna Kaina, jego brata; pije on bez litości krew jego! Abel prosił go, aby zostawił trochę, lecz on nie zostawił (nic) i nie słuchał go. Wypił jego krew do końca!”<sup>49</sup>

Adam rzekł do Ewy: „Na pewno Kain zabije Abła. Chodź, rozdzielmy ich. Przygotujmy im osobne miejsca<sup>50</sup> i zostawmy ich tam. Nie dajmy Złemu miejsca wśród nas”<sup>51</sup>. I uczynili zgodnie z tym postanowieniem. Adam rzekł do nich: „Synowie moi, niech każdy z was uda się na własne miejsce!” Wstali więc i odeszli zgodnie z nakazem.

**[23](3)** Po tych wydarzeniach<sup>52</sup> Bóg rzekł do archanioła Michała: „Idź, powiedz Adamowi: Nie rozpowiadaj znanej ci tajemnicy Kaina. Jest on bowiem synem gniewu i zabije swego brata Abła. Nie trap się jednak z tego powodu. Zamiast tamtego dam ci Seta, podobnego memu pierwszemu obrazowi<sup>53</sup>. On dzięki Mnie zachowa wszystkie wspomnienia<sup>54</sup>, a nie tylko to, co ty mu powiesz”. Bóg powiedział to Aniołowi, a ten poszedł i oznajmił Adamowi. Adam zaś zachował to dla siebie<sup>55</sup>. On i Ewa pozostali strapieni.

**24(4)** Potem Ewa poczęła i porodziła Seta. Adam rzekł do Ewy gdy rozmawiali ze sobą: „Oto urodził się nam syn w miejsce Abła, którego zabił nam Kain”<sup>56</sup>.

**24(5)** A potem miał on trzydziestu synów i tyleż córek<sup>57</sup>. A liczba ich rosła<sup>58</sup>.

### [Spowiedź Adama]

**30(5)** Adam żył na ziemi dziewięćset trzydzieści lat<sup>59</sup>. Potem zachorował śmiertelnie<sup>60</sup> i zawołał głośno: „Niech wszyscy moi synowie przyjdą i zgromadzą się przy mnie, abym ich ujrzał zanim umrę!” Wszyscy jego synowie

<sup>48</sup> Wg innych rkp *Zaphath* lub *Zaphathor*. Może to być zniekształcenie gr. przydomka Kaina: (ὁ)δύσφορος. Wersja gruzińska dodaje: „którego Moc Boża nazwała”.

<sup>49</sup> Tekst łac. jest krótszy; natomiast grecki i gruziński dodają: „i nie została w jego wnętrzu, lecz wypłynęła ustami”.

<sup>50</sup> Łac. pomija dalszy tekst aż do końca rozdziału 23(3).

<sup>51</sup> Gr. „Wrogowi”. Słowa Adama zgadzają się częściowo z tekstem gr., a częściowo z łac.; rozdzielenie Kaina i Abła, por. Rdz 4, 2.

<sup>52</sup> Albo: „słowach”.

<sup>53</sup> Czyli Adamowi, por. Rdz 5, 3. Tekst gr. opuszcza to zdanie.

<sup>54</sup> Set objawi wszystkie „wspomnienia”, otrzymane nie od Adama, lecz bezpośrednio od Boga. Set często w źródłach bizantyjskich i gnostyckich jest przedstawiany jako objawiciel; por. dalej 36(9) i [44](30).

<sup>55</sup> Dosł. „w sercu”.

<sup>56</sup> Por. Rdz 4, 24; Jub 4, 7.

<sup>57</sup> Por. Rdz 5, 4. *Księga Adama*: „30 synów”.

<sup>58</sup> Por. tekst łac. Stone (CSCO 430, 8) tłumaczy: „and they grew up”. Gr. ApMaryi dodaje tu sekcję 25-29, zapewne wtórną (Denis 6, n. 19).

<sup>59</sup> Por. Rdz 5, 5; Jub 4, 29; Józef Ant 1, 69 itd.

<sup>60</sup> Niektóre rkp opuszczają tę frazę, por. *Grota Skarbów* 9.

zgromadzili się przy nim ze wszystkich części świata. Gdy już wszyscy byli na miejscu, weszła Ewa<sup>61</sup> i modliła się do Pana Boga.

**31(6)** Rzekł do Adama jego syn Set: „Ojcze mój, czy pamiętasz owoc rajski, który spożyłeś<sup>62</sup> i zachorowałeś z tęsknoty? Jeśli tak, to powiedz mi, a ja pójdę przed Raj, posypię głowę prochem<sup>63</sup> i będę płakał. A może Bóg udzieli mi tego owocu, abym go przyniósł tobie i oddalił twój ból”<sup>64</sup>.

Rzecz mu Adam: „Niestety, mój synu! Moja choroba i ból wiedzie ku śmierci”. Odpowie Set: „Przez kogo przyszedł na ciebie ten ból?”

**32(7)** Adam odparł: „Gdy Bóg nas stworzył, mnie i matkę twoją<sup>65</sup>, dał nam przykazanie, abyśmy nie jedli z tego drzewa<sup>66</sup>. Szatan zwiódł nas w godzinie, gdy aniołowie strzegący drzewa udali się na służbę Bożą<sup>67</sup>. Wtedy to Szatan dał Ewie skosztować tego owocu. Ewa dała go spożyć mnie, który o niczym nie wiedziałem<sup>68</sup>.

**32** Albowiem, synu mój Secie, Bóg podzielił Raj pomiędzy mnie a twoją matkę Ewę, abyśmy go strzegli<sup>69</sup>. Mnie powierzył część wschodnią i północną, a twej matce – zachodnią i południową<sup>70</sup>.

**33** Mieliśmy dwunastu<sup>71</sup> aniołów, którzy krążyli wokół wraz z nami, aby strzec Raju aż do świtu<sup>72</sup>.

**33(7)** Każdego ranka jednak odchodzili oni na służbę Bożą. Otóż w tej właśnie porze, gdy odeszli oni do nieba, Szatan zwiódł twoją matkę i dał jej skosztować owocu. Szatan wiedział, że nie było przy niej ani mnie<sup>73</sup> ani aniołów<sup>74</sup>, i właśnie wtedy dał jej skosztować. Następnie ona dała także i mnie.

**34(8)** Poznałem więc, gdy spożyłem już owoc, że Bóg rozgniewał się na nas<sup>75</sup>. Bóg powiedział: „Ponieważ przekroczyliście moje przykazanie<sup>76</sup>, sprowadzę siedemdziesiąt nieszczęść na wasze ciała, ból oczu i dzwonienie w uszach<sup>77</sup> i wszelkie inne. Będą one przypomniane<sup>78</sup> wśród bolesnych uderzeń, jakie są zachowane pod strażą, aby Bóg mógł je zesłać w czasach ostatecznych”.

<sup>61</sup> Lekcja „Ewa” może tu być wynikiem dittografii.

<sup>62</sup> Por. Rdz 2, 16; 3, 2.

<sup>63</sup> Gr. „nawozem”.

<sup>64</sup> Łac. pomija tę frazę.

<sup>65</sup> Gr. dodaje: „przez którą umieram”. W tym rozdziale tekst arm. odbiega od innych wersji.

<sup>66</sup> Por. Rdz 2, 17; 3, 3. 11.

<sup>67</sup> Por. TestAbr B 4; ApPauli 8.

<sup>68</sup> Por. Rdz 3, 1-6.

<sup>69</sup> Por. Rdz 2, 15; PRE 12.

<sup>70</sup> Rkp A przedstawia „północną” i „południową”; zob. tekst łac. i EwBart. 4, 5.

<sup>71</sup> Łac. „dwóch”.

<sup>72</sup> Dosł. „do czasu światła”.

<sup>73</sup> Por. GenR 19, 2; ARN A 1.

<sup>74</sup> Por. *Stworzenie Adama* 44.

<sup>75</sup> Por. Rdz 3, 7. 10.

<sup>76</sup> Por. Rdz 3, 17.

<sup>77</sup> Taką lekcję trudnego tekstu arm. proponuje Stone, por. CSCO 430, 9.

<sup>78</sup> Zdanie to nie ma odpowiednika w łac. i gr.



**[Set i Ewa w drodze do Raju]**

**35(9)** Gdy Adam powiedział to swemu synowi Setowi, zawołał głośno: „Cóż mam zrobić? Jestem w wielkiej udręce i cierpieniu!” Ewa z płaczem mówiła: „Adamie, panie mój! Daj mi część twego bólu, abym go mogła wziąć na siebie. Ja bowiem spowodowałam te bóle, które spadły na ciebie!”<sup>79</sup>

**36(9)** Rzecz jej Adam: „Udaj się ze swym<sup>80</sup> synem Setem w kierunku Raju. Posypcie głowy popiołem i płaczcie wobec Boga. Może zmiłuje się Bóg nade mną i pośle swego anioła do Raju<sup>81</sup>, aby ten udał się na miejsce, gdzie rośnie drzewo oliwne płynące oliwą<sup>82</sup>, i udzieli mi jej nieco. Wtedy przyniesiesz mi, a ja namaszcze swe kości i będę uwolniony od bólu. I pouczę cię o tej drodze, której doświadczyliśmy niegdyś”<sup>83</sup>.

**37(10)** Następnie Set z Ewą udali się w kierunku Raju. W drodze Ewa ujrzała, jak Bestia<sup>84</sup> napadła jej syna, Seta, i ukąsiła go. Ewa z płaczem powiedziała: „Oby już nadszedł dzień Sądu i wszystkie grzechy zostały na mnie pomśczone! Niech mówią: Nasza matka nie usłuchała przykazania Pana Boga!” Ewa zgromiła Bestię mówiąc: „Czyż nie boisz się Bestio obrazu Bożego? Jakże śmiesz walczyć z obrazem Boga? Jak mogłaś rozewrzeć paszczę, obnażyć<sup>85</sup> kły i najeżyć sierść? Czyż nie pamiętasz okazanego wcześniej nieposłuszeństwa, że się ośmielasz otwierać paszczę przeciw Bożemu obrazowi?!”

**38(11)** Wtedy Bestia odparła głośno<sup>86</sup>, mówiąc do Ewy: „Zaprawdę, nasze zuchwalstwo ma w tobie przyczynę, bo przykład wyszedł od ciebie! Jakże śmiałaś otworzyć usta, aby spożyć owoc, którego Bóg ci zakazał spożywać! Wówczas zmieniła się całkowicie nasza natura<sup>87</sup>. Odtąd jesteś niezdolna oprzeć się temu, co ja mówię do ciebie. Teraz ja zacznę napominać ciebie!”

**39(12)** Na to Set zawołał do Bestii: „Zamknij paszczę, Szatanie<sup>88</sup>, idź precz od obrazu Bożego!<sup>89</sup> Będzie on rozmawiał z Tym, którego Bóg przyśle, aby cię zgromił!”<sup>90</sup>.

[Szatan] odparł Setowi: „Oto oddalam się od ciebie, obrazie Boży!” I Bestia uciekła od niego.

<sup>79</sup> Por. Rdz 3, 17-19.

<sup>80</sup> Łac. „moim”, gr. „naszym”.

<sup>81</sup> Łac. *ad arborem misericordiae*.

<sup>82</sup> Łac. *oleum vitae*, zob. 41(13). Por. 2Hen 8, 5; 22, 8-19; 4Ezd 2, 12.

<sup>83</sup> Ostatnie zdanie skażone; łac. je opuszcza.

<sup>84</sup> Łac. *serpens bestia*.

<sup>85</sup> Dosł. „okazać moc”.

<sup>86</sup> Łac. dodaje: *voce humana*.

<sup>87</sup> Łac. opuszcza to zdanie, które w gr. brzmi nieco inaczej, por. Sanh 38b.

<sup>88</sup> *Satanas* brak w łac., ale por. 37(10).

<sup>89</sup> Por. Rdz 5, 1-3.

<sup>90</sup> Tekst skażony; Stone (CSCO 430, 10) proponuje czytać: „The day will come on which...”, por. Rdz 3, 15.

**40(13)** Set z Ewą udali się w pobliże Raju. Płakali głośno i prosili Boga, aby im posłał na pomoc anioła<sup>91</sup>. Bóg zesłał im anioła Michała, który jest opiekunem dusz<sup>92</sup>. Ten zwrócił się do niego w te słowa:

**41(13)** „Secie, mężu Boży!<sup>93</sup> Na próżno prosisz o oliwę płynącą z drzewa – oliwę radości<sup>94</sup> – dla namaszczenia twego ojca Adama!

**42(13)** Teraz nie może to nastąpić<sup>95</sup>. Ale kiedyś, gdy lata ostatecznie się wypełnią, przyjdzie Umiłowany, Chrystus, aby wskrzesić ciało Adama. Z powodu swych grzechów przyjdzie On<sup>96</sup> nad Jordan i zostanie w nim ochrzczony. A gdy wyjdzie z wody, przybędzie Michał i namaści nowego Adama oliwą radości. Potem to samo stanie się ze wszystkim co żyje<sup>97</sup> na ziemi; zmartwychwstanie ono, stając się godnym wejścia do Raju. Namaszcze je tą oliwą.

**43(13)** Teraz udaj się do twego ojca Adama, bo jego czas dopełni się za trzy dni<sup>98</sup>. I będziesz oglądał<sup>99</sup> liczne znaki na niebie i na ziemi i na wszystkich ciałach niebieskich”.

**43(14)** Gdy anioł to powiedział<sup>100</sup>, zniknął za drzewem rajskim.

**[44](14)** Wtedy Set i Ewa wrócili do szałas, gdzie leżał chory Adam. Adam przypomniał o przestępstwie spożycia (owocu) z drzewa i rzekł do Ewy: „O, cóżeś uczyniła<sup>101</sup>, jakież cierpienie sprowadziłaś na nas i na nasze potomstwo! Teraz więc wyznaj naszym dzieciom, skąd się wziął grzech. Ja bowiem osłabłem i ustały me siły. Gdy pomrzemy, cierpienia mogą przyjść na ziemię. Wówczas wszystkie pokolenia<sup>102</sup> pochodzące od nas będą cierpiały i przeklinały nas, mówiąc: Ojciec nasz i matka sprowadzili na nas te nieszczęścia!”<sup>103</sup>.

### [Spowiedź Ewy]

**[44](15)** Wówczas Ewa powiedziała z płaczem: „Zbliźcie się do mnie, a ja wam opowiem, w jaki sposób<sup>104</sup> dokonał się nasz grzech! Wtedy, gdy wasz ojciec strzegł powierzonego mu przez Boga<sup>105</sup> obszaru, ja również strzegłam mojego obszaru od strony południowej i zachodniej. Szatan<sup>106</sup> udał się na

<sup>91</sup> Gr. dodaje: „i dał im olej zmiłowania”.

<sup>92</sup> Łac EwNikod A 3(19): „nad ciałem człowieka”.

<sup>93</sup> Łac. rozdz. 41-42 zaczerpnięte są z EwNikod.

<sup>94</sup> EwNikod opuszcza tę wstawkę.

<sup>95</sup> Gr.: γενήσεται σοι.

<sup>96</sup> Chrystus, nowy Adam.

<sup>97</sup> Stone (CSCO 430, 11): „to all the wild beasts”; por. 4Ezd 6, 47.

<sup>98</sup> Łac. „sześć dni”. Symbolika trzech dni: ParalipJer 9, 13; Test Abr A 20 itd.

<sup>99</sup> Gr. dodaje: τὴν ἄνοδον αὐτῆς φοβεράν.

<sup>100</sup> Brak w gr.

<sup>101</sup> Tekst gr. krótszy, pomija myśl o grzechu dziedzicznym.

<sup>102</sup> Albo: „ludy” (arm. zwrot *azg azgk*’ jest odpowiednikiem biblijnego *dor dorim/dorot*).

<sup>103</sup> Por. 2Hen 30, 17n; *Śmierć Adama* 11-12.

<sup>104</sup> Por. 36(9); tekst armeński jest krótszy niż grecki; łac. urywa się do [44](30).

<sup>105</sup> Zamiast „Bóg”, tekst gr. czyta „diabeł”, por. *Antiquitates* I 4.

<sup>106</sup> Rdz 2, 15; por. wyżej rozdz. 32 i EwBart 4, 5.

obszar waszego ojca, gdzie były dzikie zwierzęta<sup>107</sup>. Wezwał węża, mówiąc mu: Zbliź się do mnie! Bóg rozdzielił bowiem zwierzęta, dając je nam. Samce oddał waszemu ojcu, a samice oddał mnie. Żywiliśmy je zgodnie z tym, co każdemu z nas przypadło<sup>108</sup>.

[44](16) Szatan rzekł do węża: Zbliź się do mnie, a ja ci oznajmię coś korzystnego dla ciebie! Wąż zbliżył się ku niemu, a Szatan mu rzekł: Słyszałem, że jesteś sprytniejszy niż wszystkie zwierzęta<sup>109</sup> i przybyłem by cię zobaczyć. Przekonałem się, że nie ma wśród zwierząt żadnego, które dorównywałoby ci inteligencją. Potrafisz nawet żywność rozdawać tak, jak Adam rozdaje ją wszystkim zwierzętom!<sup>110</sup>

A gdy zwierzęta odeszły, aby pokłonić się Adamowi, Szatan poszedł z nimi i rzekł do węża: Czemu kłaniasz się Adamowi każdego poranka? Przecież zaczęliście istnieć przed nim. Czemu więc, będąc starszym, kłaniasz się młodszemu? To raczej młodszy winien kłaniać się starszemu!<sup>111</sup> Czemu więc kłaniasz się Adamowi i pozwalasz mu się karmić, zamiast sam karmić się rajskim owocem? Chodź do mnie i słuchaj, co ci powiem: wypędźmy Adama z Raju!<sup>112</sup> Wtedy będziemy mogli wejść ponownie do Raju!<sup>113</sup>

Wąż zapytał: W jaki sposób? Jak zdołamy wypędzić go z Raju?<sup>114</sup> Szatan rzekł do węża: Ty będziesz, dzięki twej postaci, narzędziem<sup>115</sup> dla mnie, a ja będę przemawiał twoimi ustami. W ten sposób będziemy sobie wzajemnie pomagać!<sup>116</sup>

[44](17) Wówczas obydwaj przyszli do mnie i zaczęli krążyć wokół ogrodu rajskiego. Gdy aniołowie odchodzili na służbę Pańską, wówczas i Szatan przybrał postać anioła i zaczął wielbić Boga anielską modlitwą. Ja uklękałam przy ogrodzeniu i słuchałam jego modłów. Spojrzawszy, ujrzałam w nim podobieństwo do anioła. Lecz gdy ponownie spojrzałam, już go nie ujrzałam. Wówczas odszedł on wezwać węża słowami: Przyjdź do mnie, abym mógł wstąpić w ciebie i przemawiać twymi ustami tyle, ile będę musiał powiedzieć! W tej chwili wąż stał się narzędziem dla niego. Zbliżył się ponownie do ogrodu rajskiego i zawołał: O, niewiasto, która jesteś ślepa w tym Raju rozkoszy! Zbliź się do mnie, a ja ci coś oznajmię!

Gdy podeszłam do niego, rzekł mi: Czy ty jesteś Ewa? Odparłam: Tak, jestem! A on rzecze ponownie: Co tu robisz? Odrzekłam mu: Bóg nakazał

<sup>107</sup> Gr.: τὰ ἀρσενικὰ θηρία; por. *Grota Skarbów* 6.

<sup>108</sup> Gr.: καὶ ἕκαστος ἡμῶν τὰ ἑαυτοῦ ἐτήρει.

<sup>109</sup> Por. Rdz 3, 1; *Grota Skarbów* 6; GenR 19; PRE 13.

<sup>110</sup> Tekst gr. wydaje się tu skrócony.

<sup>111</sup> Por. rozdz. 14.

<sup>112</sup> Por. rozdz. 12-16.

<sup>113</sup> Gr. opuszcza to zdanie.

<sup>114</sup> Gr. dodaje: φοβοῦμαι μήποτε ὀργισθῇ μοι Κύριος.

<sup>115</sup> Dosł. „lira”; podobnie w następnym rozdziale.

<sup>116</sup> Gr.: „tak uda się nam go zwieść”; por. PRE 13 i rozdz. [44](17).

nam strzec<sup>117</sup> Raju. Szatan odparł mi przez usta węża: To dobre zajęcie! Ale czy możecie jeść z drzew, które są w samym środku Raju? Odrzekłam: Tak, jemy ze wszystkich, z wyjątkiem tego jednego drzewa, które jest w samym środku Raju. Albowiem Bóg nam zakazał: Nie jedzcie z niego, bo jeśli zjecie, na pewno pomrzecie!<sup>118</sup>

[44](18) Wówczas wąż odparł: Na życie Pana! Bardzo zależy mi na was, bo jesteście jak zwierzęta<sup>119</sup>, ograniczeni przez Boga<sup>120</sup>. Nie chcę jednak, abyście trwali w niewiedzy. Chodź, jedz z tego drzewa, a zobaczysz, jaką osiągniesz chwałę!

Rzekłam: Boję się umrzeć, według Bożej przestrogi! Wąż, wraz z szatanem, odparł mi: Na życie Pana, nie umrzesz! Lecz gdy spożyjesz, otworzą ci się oczy i będziesz jak Bóg znała<sup>121</sup> dobro i zło! Bóg wie jednak, że staniecie się jak On, dlatego zwodzi was mówiąc: Nie jedzcie z niego!<sup>122</sup> I rzekł: Popatrz na to drzewo i zobacz, jaki blask jest wokół drzewa! Gdy spojrzałam na drzewo, ujrzałam wokół niego wielki blask. Rzekłam mu: To drzewo jest piękne i podoba mi się<sup>123</sup>. Nie mogę jednak pójść i zerwać owocu: boję się! Podejdź sam, jeśli się nie boisz, i przynieś mi owoc, abym zjadła! Tak się okaże, czy twoje słowa są prawdziwe, czy nie!<sup>124</sup> Wówczas wąż przywołał mnie do siebie i rzekł: Chodź, otwórz mi bramę, a ja wejde i dam ci owoc!

[44](19) Gdy wszedł<sup>125</sup>, przebył kawałek drogi w Raju i zatrzymał się. Rzekłam: Czemu się zatrzymałeś? Odparł mi: Gdy dam ci zjeść, a twe oczy się otworzą i staniesz się jak Bóg, może wtedy zechcesz oszukać Adama i nie dasz mu jeść owocu, a on będzie wobec ciebie jak zwierzę?<sup>126</sup> Jeśli więc chcesz, przysięgnij mi wiernie, że dasz i jemu zjeść. Nie oszukasz swego męża Adama!

Rzekłam do niego: Nie znam żadnej przysięgi, którą mogłabym ci złożyć. Ale powiem ci, jak umiem. Na rośliny Raju, na Cheruby i Serafy i [na] Ojca, który zasiada w niebiosach i zstępuje do Raju: gdy już skosztuję i poznam wszystko<sup>127</sup>, nie zatrzymam tego, lecz przekażę memu mężowi Adamowi, aby i on skosztował!

Zwiąawszy mnie przysięgą, [Szatan] zaprowadził mnie do drzewa i wspiał się na nie. Wsączył podstęp w jego owoc<sup>128</sup>, to jest pragnienie grzechów,

<sup>117</sup> Por. Rdz 2, 15. Gr. dodaje: „i jeść”.

<sup>118</sup> Por. Rdz 2, 17; 3, 1-3; Jub 3, 18.

<sup>119</sup> Por. Ps 49, 20; 4Ezd 7, 65-66; PRE 19.

<sup>120</sup> Gr. pomija tę frazę.

<sup>121</sup> Gr.: „będziecie znali”.

<sup>122</sup> Por. Rdz 2, 17; 3, 4-5; Jub 3, 19.

<sup>123</sup> Por. Rdz 2, 9; 3, 6; Jub 3, 20.

<sup>124</sup> Tekst gr. krótszy; por. ARN A 1; PRE 13.

<sup>125</sup> Szatan (Sammael) nie może sam wejść do Raju: *Stworzenie Adama* 44; ARN A (Apendyks B).

<sup>126</sup> Gr. opuszcza to zdanie.

<sup>127</sup> Gr. opuszcza tę frazę.

<sup>128</sup> Por. *Aboda Zara* 22b.

nierządu, cudzołóstwa, chciwości. Zniżył<sup>129</sup> gałęzie drzewa ku ziemi. Wtedy wzięłam nieco owocu i zjadłam<sup>130</sup>.

[44](20) W tej samej chwili poznałam swymi oczyma, że jestem obnażona z chwały<sup>131</sup>, jaką byłam okryta. Wtedy zaczęłam płakać i rzekłam: Cóż mi uczynił? Ale nie byłam już zahartowana w walce, jaką wszczął przeciwko mnie Nieprzyjaciół. Poznałam więc, że chce mnie on sprowadzić w otchłań Piekła!<sup>132</sup>

Gdy Szatan to uczynił, zszedł z drzewa i ukrył się<sup>133</sup> w Raju. Szukałam w mojej części Raju liści z drzew, by okryć moją nagość, ale nie znalazłam na żadnym z drzew. Też bowiem chwili wszystkie drzewa Raju straciły liście, z wyjątkiem drzewa figowego. Wzięłam (więc jego liście) i okryłam swą nagość<sup>134</sup>. Stałam<sup>135</sup> pod drzewem, z którego (owocu) zjadłam. Synu mój Secie, byłam przerażona z powodu złożenia przysięgi, że dam spożyć również memu mężowi Adamowi.

[44](21) Zawołałam głośno do Adama: Chodź do mnie, a ja ci wskaż drogę!<sup>136</sup> Gdy Adam przyszedł do mnie w swej wielkiej chwale, dałam mu spożyć owoc. I uczyniłam go podobnym do siebie!<sup>137</sup> Potem on także poszedł i zerwał liście figowe, aby okryć swoją nagość<sup>138</sup>.

[44](22) Następnie usłyszeliśmy głos anioła Gabriela<sup>139</sup>. Grał on na trąbie i napominał wszystkich aniołów, mówiąc im: To mówi Pan. Przyjdźcie do Mnie, bo chcę zstąpić z wami do Raju, abyście usłyszeli wyrok, jaki wydam na Adama!

Słyszając głos trąby anielskiej poznaliśmy, że Bóg zamierza zstąpić, aby nas osądzić<sup>140</sup>. Zasiadł na rydwanie z cherubów, a wielbili Go aniołowie. Pełni bojaźni ukryliśmy się<sup>141</sup>. Gdy Bóg zstąpił do Raju, zakwitły wszystkie rajske rośliny. A On zasiadł na swym tronie przy drzewie życia.

[44](23) Bóg wezwał Adama mówiąc: Adamie, gdzie jesteś?<sup>142</sup> Myślisz, że się zdołasz ukryć i mówisz sobie: On mnie nie dostrzeże! Czyż może budowla ukryć się przed swoim Budowniczym, że ty się skryłeś za drzewem oliwnym?<sup>143</sup> Adam odrzekł: Nie, Panie! Nie dlatego się ukryłem, iżbym uważał, że

<sup>129</sup> Gr. czyta: „zniżyłam”, ale por. GenR 19, 3; ARN A 1.

<sup>130</sup> Por. Rdz 3, 6; Jub 3, 20.

<sup>131</sup> Gr.: τῆς δικαιοσύνης. Adam i Ewa przyodziani chwałą, por. A. Kowalski, *Adam i Ewa jako dzieci w egzegezie syryjskiej*, RTK 30 (1983) z. 1, 117-122.

<sup>132</sup> Tekst gr. odmienny.

<sup>133</sup> Gr.: „stał się niewidzialny” (ἄφαντος ἐγένετο).

<sup>134</sup> Por. Rdz 3, 7; Jub 3, 21; *Antiquitates* I 44.

<sup>135</sup> Gr. ἐστίν zamiast ἔσταν. Drzewo figowe: GenR 15, 7; *Grota Skarbów* 6.

<sup>136</sup> Albo: „naukę”, jak w rozdz. 36(9); gr.: μέγα μυστήριον.

<sup>137</sup> Tekst gr. jest tu dłuższy.

<sup>138</sup> Por. Rdz 3, 7; Jub 3, 22; Ant. I, 44; PRE 13. Tekst gr. odmienny.

<sup>139</sup> Gr. Michała archanioła.

<sup>140</sup> Por. 1Tes 4, 16; PRE 14.

<sup>141</sup> Por. Rdz 3, 8; Ant. I, 45.

<sup>142</sup> Por. Rdz 3, 9; Ant. I, 44-49.

<sup>143</sup> Gr. pomija to zdanie.

mnie nie znajdziesz. Ale przeląknęłam się, bo jestem nagi i wstydzę się!<sup>144</sup> Bóg rzekł do niego: Kto ci powiedział, że jesteś nagi? Czy nie przekroczyłeś mego przykazania, które kazałam ci zachować?<sup>145</sup>

Wtedy Adam wspomniął na słowo, które Bóg wyrzekł do niego, aby je wypełnił i zachował<sup>146</sup>. Adam rzekł: Niewiasta, którą [mi] dałeś, zwiodła mnie i zjadłam!<sup>147</sup> Zwracając się do mnie, (Bóg) rzekł: Dlaczego to uczyniłaś? Wspomniłam na słowa węża i rzekłam: Wąż mnie zwiodł!<sup>148</sup>

[44](24) Wtedy Bóg rzekł do Adama: Ponieważ posłuchałeś głosu swej żony i przekroczyłeś moje przykazanie, bądź przeklęty na tej ziemi! Będziesz na niej cierpieć, a ona nie wynagrodzi ci twego wysiłku<sup>149</sup>; ciernie i osty będzie ci ona rodziła!<sup>150</sup> W pocie czoła będziesz jadł swój chleb<sup>151</sup> i nie będziesz miał wytchnienia. Będziesz cierpieć głód i nie<sup>152</sup> zaspokoisz go. Będziesz udreńczony goryczą, choć miałeś spożywać słodyczne<sup>153</sup>. Będziesz nękany upałem i dreńczony zimnem. Będziesz ubożał zamiast stać się wielkim. Będziesz coraz słabszy zamiast być silniejszym. Zwierzęta, nad którymi panowałeś, zwrócą się przeciwko tobie, ponieważ przekroczyłeś moje przykazanie, a nie zachowałeś [go].

[44](25) Bóg zwrócił się do mnie, mówiąc: Ponieważ posłuchałaś węża i przekroczyłaś moje przykazanie, będziesz cierpieć bóle i męki. Będziesz rodziła wiele dzieci, a w czasie rodzenia twoje życie będzie ustawać. W wielkich mękach i bólach będziesz sobie obiecywała: jeśli przetrwam te męki, już nigdy nie zbliżę się do męża<sup>154</sup>. A gdy miną twoje męki, zaraz wrócisz do ziemi. I własne usta cię potępiają, gdyż przyrzekałaś sobie w wielkim bólu: nigdy nie wrócę do ziemi – a potem wracałaś do tego samego. W bólu będziesz rodziła dzieci i z obrzydzeniem będziesz wracała do męża, a on będzie panował nad tobą!<sup>155</sup>

[44](26) Gdy Pan powiedział mi to wszystko, zwrócił się z wielkim gniewem do węża: Ponieważ to uczyniłeś i stałeś się narzędziem<sup>156</sup>, aby zwieść tych, co byli słabi duchem<sup>157</sup>, bądź przeklęty bardziej niż wszystkie zwierzęta!<sup>158</sup> Będziesz pozbawiony wszelkiego pokarmu, który dotąd spożywałeś. Proch będzie twoim pokarmem, a ty będziesz pełzał na piersi i brzuchu! Będziesz po-

<sup>144</sup> Por. Rdz 3, 10.

<sup>145</sup> Por. Rdz 3, 11.

<sup>146</sup> Por. Rdz 2, 16. Gr. odnosi te słowa do Ewy.

<sup>147</sup> Por. Rdz 3, 12.

<sup>148</sup> Por. Rdz 3, 13.

<sup>149</sup> Por. Rdz 3, 17.

<sup>150</sup> Por. Rdz 3, 18.

<sup>151</sup> Por. Rdz 3, 19; Jub 3, 25.

<sup>152</sup> Popr. wg tekstu gr.; w arm. brak przeczenia.

<sup>153</sup> Tekst gr. jest krótszy.

<sup>154</sup> W gr. odpowiednikiem jest „grzech ciała”; por. Rdz 3, 16c.

<sup>155</sup> Por. Rdz 3, 16. Tekst gr. nieco odmienny.

<sup>156</sup> Dosł. „lira”.

<sup>157</sup> Dosł. imiesłów „słabego serca”.

<sup>158</sup> Por. Rdz 3, 14.



zbawiony nóg i rąk, a uszy two będą głuche<sup>159</sup>. Podobieństwo krzyża sprowadzi mego Syna na ziemię z powodu tego, którego zwiodłeś. Bądź kalekim i pokręconym z powodu złości twego serca. Wprowadziłem nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a potomstwo Adama. Będiesz leżał w oczekiwaniu na jego piętę, a on będzie czekał na twą głowę<sup>160</sup>, aż nadejdzie dzień twego potępienia!

[44](27) Gdy Bóg to powiedział, nakazał aniołom wypędzić nas z raju. Adam prosił aniołów: Pozwólcie mi unżyć się, abym mógł w ten sposób przebłagać Boga za moje winy! Może przyjmie On moją pokutę i nie wypędzi (mnie) z Raju. Aniołowie pozwolili mu na to przed wygnaniem [go] z Raju. Adam rzekł: Zmiłuj się nade mną Panie Boże, bo zgrzeszyłem przeciwko Tobie!<sup>161</sup> Wtedy Bóg rzekł [do aniołów]: Nie pozwólcie mu zostać, lecz wygnajcie [go] z Raju! Czyż grzechy mogą się stać moimi? Czyż na darmo wydałem wyrok? Aniołowie oddali pokłon Bogu, mówiąc: Sprawiedliwy jesteś, Panie, i sądy Twoje są słuszne!<sup>162</sup>

[44](28) Adam ponownie przemówił do Boga: Panie mój, błagam Cię, pozwól mi spożyć [owoc] z drzewa życia, zanim będę musiał opuścić Raj! Bóg odrzekł Adamowi: Nie możesz go otrzymać za życia, gdyż nakazałem Serafom strzec go swą bronią przed tobą<sup>163</sup>, abyś nie spożył z niego i nie stał się nieśmiertelnym, mówiąc: Oto nie umrę! Tak okazałbyś się chęłpliwy z tego powodu<sup>164</sup> i zwycięski w walce, jaką Nieprzyjaciół wszczął przeciwko tobie. Gdy jednak opuścisz Raj, strzeż się oszczerstwa, nierządu, cudzołóstwa, wróżbiarstwa, pogoni za pieniądzem, chciwości i wszelkiego grzechu. Wtedy powstaniesz ze śmierci w przyszłym zmartwychwstaniu<sup>165</sup>. Wówczas udzieli ci [owocu] z drzewa życia i będziesz nieśmiertelny na wieki<sup>166</sup>.

[44](29) Po tych słowach Bóg kazał nas wygnać z raju. Adam ponownie zaczął błagać wobec aniołów<sup>167</sup>; aniołowie zaś rzekli mu: Co chcesz, abyśmy dla ciebie uczynili? Adam rzekł im w odpowiedzi: Proszę was, abym stał się tak mały, iżbym mógł zabrać ze sobą pachnące kadzidła rajske. Wówczas, gdy stąd odejdę, będę składał Bogu ofiary kadzielne i dary, a może Bóg zechce nas wysłuchać<sup>168</sup>. Aniołowie pozwolili mu na to, a on wziął ze sobą pachnące kadzidła, irysy i balsam<sup>169</sup>. Zabraliśmy je i odeszliśmy z Raju do tej krainy.

<sup>159</sup> Tekst gr. krótszy; por. *Antiquitates* I 50nn; ApokAbr 23; TgJer. Do Rdz 3, 14; GenR 19, 1; 20, 5; PRE 13n; *Grota Skarbów* 7 itd.

<sup>160</sup> Por. Rdz 3, 24 i 4, 7. Tekst gr. opuszcza tę frazę.

<sup>161</sup> Por. Ps 51, 3. 6; zob. wyż. rozdz. 4. 18. 21.

<sup>162</sup> Por. Ap 19, 2.

<sup>163</sup> Por. Rdz 3, 24. Tekst gr. trzyma się ściśle opowiadania biblijnego.

<sup>164</sup> Tekst gr. opuszcza tę frazę.

<sup>165</sup> Por. Rdz 42, 13; GenR 20, 10; Ber 5a.

<sup>166</sup> Por. Rdz 3, 22.

<sup>167</sup> Por. wyż. [44](27).

<sup>168</sup> Gr. dodaje jedno zdanie.

<sup>169</sup> Nieznane słowa armeńskie tłumaczę wg propozycji N. Boghariana (*Grand Catalogue of*

[44](30) Oto, Synu mój Secie<sup>170</sup>, ukazałam ci, w jaki sposób dopuściliśmy się grzechu. Ty jednak staraj się czynić dobro. Nie lekceważ<sup>171</sup> Bożego przykazania i nie odrzucaj Jego łaski! Oto ukażę ci wszelki rodzaj odpłaty, zarówno dobrej jak i złej”.

### [Śmierć Adama]

45(31) Ewa opowiedziała to wszystko w czasie, gdy Adam był chory, a oni stali wokół niego. Został mu bowiem tylko jeden dzień życia, a dusza już opuszczała ciało Adama. I znowu rzekła Ewa do Adama: „Dlaczego ty umierasz, a ja zostaję przy życiu? Powiedz mi, co mogę uczynić dla ciebie? Jak długo mam pozostać na ziemi po twojej śmierci?”

Adam jej odparł: „Nie zajmuj się rzeczami ziemskimi. Zważ, iż oboje mamy umrzeć jako para. Oni pochowają cię tam, gdzie ja będę [złożony]. Ale gdy umrę, nie próbujcie zabrać mnie stamtąd, dopóki Bóg<sup>172</sup> wam nie powie o mnie. Bóg nie zapomni mnie bowiem, lecz odszuka naczynie, które uczynił dla siebie<sup>173</sup>. Teraz wstań i módl się do Boga, zanim oddam w Jego ręce duszę, którą mi dał. Nie wiem bowiem, w jaki sposób ostaniemy się<sup>174</sup> wobec Ojca wszystkich, i czy będzie On dla nas surowy czy łaskawy”.

46(32) Ewa wstała i modliła się do Boga w słowach: „Zgrzeszyłam przeciwko wybranym Twym aniołom! Zgrzeszyłam przeciwko cherubom<sup>175</sup>, zgrzeszyłam przeciwko serafom! Zgrzeszyłam wobec Ciebie, Panie! Proszę więc [was] wszystkich, których stworzył Bóg w niebie i na ziemi, wstawiajcie się za mną u Ojca w niebie!<sup>176</sup> Gdy Ewa modliła się na kolanach, oto archanioł Michał<sup>177</sup> przyszedł do niej, stanął nad nią i rzekł: „Podnieś się Ewo od twej pokuty! Oto dusza twego męża Adama opuściła ciało!”

47(38) Ewa<sup>178</sup> powstała, a wszyscy aniołowie otoczyli ją, każdy według swej rangi<sup>179</sup>. Niektórzy z nich trzymali w rękach kadzielnice, inni trzymali trąby, a inni nieśli błogosławieństwa<sup>180</sup>. A oto Pan Zastępów na rydwanie z cherubów<sup>181</sup>

*St. James Manuscripts*, Jerusalem 1969); por. Pnp 4, 13-14; gr. dodaje: καὶ λοιπὰ σπέρματα εἰς διαθοφὴν αὐτοῦ; por. Jub 3, 27.

<sup>170</sup> Gr.: τέκνιά μου; zob. [23](3); 36(9).

<sup>171</sup> Gr. pomija to i następne zdanie.

<sup>172</sup> Gr.: ἄγγελος Κυρίου.

<sup>173</sup> Por. GenR 20, 8.

<sup>174</sup> Tekst niejasny; gr.: ἀπαντήσωμεν.

<sup>175</sup> W gr. modlitwa jest dłuższa.

<sup>176</sup> Ostatniego zdania brak w gr.

<sup>177</sup> Gr. opuszcza imię i czyta: „anioł ludzkości”.

<sup>178</sup> Tekst gr. dłuższy, zawiera zmieszane dwie tradycje, gdyż nie rozróżnia między duszą a ciałem Adama.

<sup>179</sup> Wg tekstu gr. aniołowie stoją przed Bogiem; por. 1Kor 15, 23.

<sup>180</sup> Gr. opuszcza to zdanie; por. Ap 8, 3. 6 i in.

<sup>181</sup> Por. Ps 18, 10 („lećąc cwałował na cherubie, a skrzydła wiatru Go niosły”); PRE 4.

prowadzonym przez cztery wiatry. Cheruby służyły tym wiatrom, a aniołowie kroczyli przed nimi.

Bóg zstąpił na ziemię w miejscu, gdzie leżało ciało Adama. Wszyscy aniołowie śpiewali przed Nim swe hymny. Bóg przybył do Raju, a wszystkie rośliny skłoniły się. A wszyscy ludzie, którzy byli przy Adamie, posnęli. Tylko Set Cnotliwy czuwał, zgodnie z przestrogą Boga.

[47](39) Bóg zbliżył się do ciała Adama, które leżało martwe. Bóg<sup>182</sup> w wielkim bólu przemówił łagodnie: „Adamie, czemuś to uczynił? Gdybyś zachował moje przykazanie, wówczas nie cieszyliby się nad tobą ci, którzy cię ściągnęli w to miejsce. Ale Ja zamienię ich radość w smutek, i Ja zamienię twój smutek w radość<sup>183</sup>. Uczynię cię początkiem radości i posadzę cię na tronie tego, który cię zwiódł, a jego wygnam na miejsce ciemności i śmierci”<sup>184</sup>.

48(40) Następnie Bóg rzekł do Michała: „Idź do Raju trzeciego Nieba<sup>185</sup> i przynieś mi trzy lniane szaty!” Gdy ten je przyniósł, Bóg rzekł do Michała, do Owela<sup>186</sup> i do Gabriela: „Weźcie te lniane szaty i okryjcie ciało Adama. Przynieście też pachnącego olejku”. Oni przynieśli i rozlali go wokół niego, i owinęli go w te szaty. A gdy skończyli wszystko, Bóg nakazał im przynieść ciało Abla. Oni przynieśli jeszcze (inne) szaty i owinęli go. Pozostawał bowiem (bez pogrzebu) od dnia, gdy Kain Bezbożny<sup>187</sup> zabił go i chciał go ukryć, lecz mu się to nie udało. Gdy bowiem ciało jego [Abla] było już w prochu, odezwał się głos z nieba<sup>188</sup> mówiąc: „Nie wolno go kryć w ziemi, zanim nie powróci do ziemi pierwsze stworzenie, które z niej zostało wzięte!”

Złożony został zatem w tej samej grocie<sup>189</sup>, w której spoczywał aż do śmierci Adama. Teraz przynieśli go i postąpili z nim tak, jak z jego ojcem Adamem. Gdy już obydwaj byli ubrani, Bóg nakazał zabrać ich do krainy rajskiej i złożyć na miejscu, z którego niegdyś wziął proch dla stworzenia Adama. Bóg nakazał pochować ich na tym samym miejscu i przynieść pachnących kadzideł dla spalenia w ogniu<sup>190</sup>. Nakazał też na proch rozlać olejek i rozsypać wonności<sup>191</sup>.

<sup>182</sup> Gr.: ó Σήθ.

<sup>183</sup> Por. Ps 30, 12.

<sup>184</sup> Por. Iz 14, 13; Jr 31, 13 i in. Tekst gr. jest dłuższy.

<sup>185</sup> Por. 2Kor 12, 2.

<sup>186</sup> Inne warianty tego imienia: Owiel, Jowel (por. Jael w ApokAbr). Tekst gr. czyta: „Michał, Gabriel, Uriel i Rafał”.

<sup>187</sup> Gr. dodaje: ó ἀδελφὸς αὐτοῦ.

<sup>188</sup> Por. Mt 3, 17 i in. (*bat qol*).

<sup>189</sup> Dosł. „skale”, jak w gr.

<sup>190</sup> Arm. *hurik* może być skrótem od *hur arki*, „spalić w ogniu”; N. Bogharian proponuje lekcję: *hirik* („irys”).

<sup>191</sup> Por. *Grota Skarbów* 9.

Potem wzięli oni obydwie ciała i złożyli je na miejscu, które On dla nich wyznaczył<sup>192</sup>. Następnie zakopali<sup>193</sup> i postawili nad nimi pomnik.

[48](41) Bóg przemówił do ciała Adama poprzez proch: „Adamie, Adamie!” Ciało Adama odrzekło do prochu: „Odpowiedz – oto [jestem], Panie!” Pan rzekł do niego: „Oto, jak ci zapowiedziałem, Adamie, jesteś prochem i wrócisz do prochu<sup>194</sup>, ale Ja cię wskreszę<sup>195</sup> w zmartwychwstaniu, które ci obiecałem!”

48(42) Powiedziawszy to, wziął Bóg potrójną pieczęć<sup>196</sup> i opieczętował grób Adama ze słowami: „Niech nikt ich nie dotyka w tych dniach, aż ciała ich<sup>197</sup> ponownie powstaną!” Potem Pan wstąpił do nieba, a z Nim aniołowie, serafy z wozem ognistym, każde na swoje miejsce.

### [Śmierć Ewy]

49(42) Nadszedł czas śmierci Ewy. Zaczęła ona płakać i próbowała dowiedzieć się o nieznanym jej miejscu pochowania Adama. Wówczas bowiem, gdy Bóg przybył po śmierci Adama, wszystkie rośliny rajske pokłoniły się, a wszystko, co było na ziemi, posnęło w duchu świętym<sup>198</sup> aż ubrano Adama. I nikt na ziemi nie wiedział [o tym], z wyjątkiem Seta.

Ewa zaczęła więc wołać, prosząc Boga, aby zabrano ją na miejsce, gdzie był pochowany Adam. Na koniec swej modlitwy rzekła: „Boże mój, Boże cudów, nie oddzielaj mnie od miejsca [pochówku] Adama, lecz rozkaż pochować mnie w jego grobie. Jak w Raju byliśmy razem, nie oddzieleni od siebie, tak niech będzie i po śmierci. Pozwól, abym została pochowana w tym samym miejscu, gdzie złożono Adama!”<sup>199</sup>. Gdy to wyrzekła, jej dusza została zabrana.

51(43) Archanioł Michał przybył pouczyć Seta, jak ma ją ubrać. A [potem] trzech aniołowie przybyli, zabrali ciało Ewy i złożyli je tam, gdzie były już ciała Adama i Abła. Wreszcie Michał rzekł do Seta: „Tak będą ubierać każdą istotę ludzką po śmierci, aż do ostatniego dnia, na zmartwychwstanie”. Gdy anioł to powiedział do Seta, odszedł do nieba, wielbiąc Ojca i Syna i Ducha Świętego teraz i na wieki.

z języka armeńskiego przełożył,  
wstępem i komentarzem opatrzył  
ks. Antoni Tronina, KUL

<sup>192</sup> O pogrzebie Adama por. Ginzberg, *Legends* V 125n; Jub 4, 29; 2Hen 36.

<sup>193</sup> Arm. *f'ochecin*, „zamienili”, poprawiamy na: *f'orecin*.

<sup>194</sup> Por. Rdz 3, 19.

<sup>195</sup> Formuła liturgiczna; tekst gr. dodaje: *μετὰ παντὸς ἀνθρώπου τοῦ ἐκ σπέρματός σου*; por. GenR 20, 8.

<sup>196</sup> Por. Szab 55a.

<sup>197</sup> Gr.: ἡ πλεῖστα αὐτοῦ.

<sup>198</sup> Albo: „od tchnienia (Jego) świętości”, por. A. Tronina, „*Duch święty*” w *przedchrześcijańskiej literaturze judaistycznej*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak – R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, 49-58.

<sup>199</sup> Por. *Śmierć Adama* 78.

**Ks. Mariusz SZRAM, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, ss. 770.**

Święty Hieronim napisał o Orygenesie, że wszystkimi swymi pismami przewyższył wielu, a sam siebie przewyższył w komentarzu do Pieśni nad pieśniami. Coś podobnego mogę powiedzieć o Mariuszu Szramie i o jego książce *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*. Jest to praca o bardzo wysokiej dojrzałości naukowej, wnikliwa i mądra. Temat rozprawy jest trudny i wielokrotnie studiowany, ks. M. Szram jednak udowodnił, że trzeba go było podnieść, gdyż obciążony został tyloma uprzedzeniami i sloganowymi sądami umieszczanymi w podręcznikach, że jego percepcja ogólna była niedokładna, by nie rzec błędna w wielu szczegółach. Lektura książki nie jest łatwa. Pomocą w czytaniu, a raczej w zapamiętaniu najważniejszych ustaleń, do jakich doszedł Autor, są tablice na końcu każdego rozdziału. Można w nich zobaczyć w przejrzysty sposób bardzo użyteczne podobieństwa i różnice między ujęciami poszczególnych analizowanych pisarzy.

W trakcie bardzo interesującej lektury wynotowałem sobie kilka uwag wartych zasygnalizowania, bardziej pokazujących dalsze możliwości interpretacyjne, niż będących krytyką. Zaraz na początku podam, że trochę mnie zdziwiło zaliczanie Tertuliana do tradycji „azjatyckiej”. Prawda, że jego poglądy przystają w bardzo wielu punktach do filozofii i teologii Ojców azjatyckich, on sam jednak azjatą nie był. Osobiście wolałbym mówić o tradycji afrykańskiej, w wielu punktach zbieżnych z tradycją azjatycką. Odnosiłoby się to jednakowo do pary Tertulian/Ireneusz, jak Cyprian/Firmilian, a kto wie, czy nie i Augustyn/Teodor z Mopsuestii.

Omawiając zagadnienie powrotu do życia w literaturze apokryficznej zwraca M. Szram uwagę (s. 77-78) na powieść powstałą w I wieku po Chr. w środowisku Żydów aleksandryjskich pt. *Józef i Asenet* (por. *Josephus et Aseneth*, ed. M. Philonenko: *Joseph et Asénath*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Leiden 1968, tłum. A. Suski: *Józef i Asenet*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 14-26). Tekst ten zasługuje – moim zdaniem – na bardzo uważną analizę z punktu widzenia patrologii. Takiej analizy, o ile mi wiadomo, nikt do tej pory nie przeprowadził. Wspomniana powieść jest rozumiana jako alegoria czasów eschatologicznych. M. Szram zwraca uwagę na znaczenie anielskiej zapowiedzi zaślubin Józefa i Asenet (21, 1-6). Zauważyłem kiedyś, korzystając z tłumaczenia pani A. Świderkówny (*Bogowie zeszli z Olimpu*, Warszawa 1999, 284), że zapowiedź ta jest uderzająco podobna do Łukasowego opisu Zwiastowania (Łk 1, 26-35), co mogłoby świadczyć o aleksandryjskim pochodzeniu Łukasza.

W krótkim opisie występuje bardzo wiele dokładnie tych samych pojęć. Nadmienię, że nie jest to widoczne w tłumaczeniu całości tej powieści, gdyż tłumacz tego wyraźnie nie zauważył, po grecku jednak jest ewidentne.

W relacji na temat gnozy Autor pisze (s. 140), że Adam stworzony przez Demiurga nie miał w sobie życia i dopiero dobry Bóg dał mu *pneumę*. Ściśle mówiąc, Demiurg dał człowiekowi życie, tyle że życie psychiczne: *psyche*, nie *pneumę*. A swoją drogą, ciekawe: wygląda na to, że gnostycy zaproponowali swoją koncepcję „ciała duchowego” jakby zdając sobie sprawę z nieprzystawalności filozoficznego dualizmu do objawionej rzeczywistości zmartwychwstania. I choć ich pomysły jawią się nam jako „nie-z-tej-ziemi”, może jest tak z powodu stosowanego przez nich języka mitycznego, a nie dlatego, by ich poszukiwania były niesłuszne.

Im dalej w książkę czytelnik się zagłębia, tym więcej znajduje Orygenes – i słusznie. Wokół jego teorii narosło bowiem wiele nieporozumień. Bardzo mi się podoba, jak Autor demaskuje błędy w jego interpretacjach (np. w okolicach s. 555). Wielu tym błędom Orygenes sam sobie jest winien, gdyż namnożył tyle hipotez, że trudno się w tym zorientować. Aleksandryczyk często też sobie przeczy. Uważam, że to, co napisał Autor o Orygenesie, zwłaszcza poczynając od VI rozdziału, jest najlepszym obecnie tekstem na temat jego filozofii/teologii zmartwychwstania i zmartwychwstałego ciała, lepszym od magistralnych dotąd opracowań G. Dorivala czy H. Crouzela. Oni byli pionierami nowoczesnego myślenia o Orygenesie, Mariusz Szram poszedł dalej od nich. Znacznie konsekwentniej wyciągnął wnioski z Orygenesowych rozważań o *eidosie* (s. 18nn), o panowaniu Chrystusa nad własnym ciałem przed i po zmartwychwstaniu (s. 91nn), o panowaniu aniołów nad swoim ciałem (s. 594nn), czy o różnicy między powietrzem a eterem (s. 600nn).

Metodologicznym majstersztykiem jest też w tej książce *Zakończenie – bilans podobieństw i różnic* (s. 635-651). Autor zbiera tu systematycznie wnioski z poszczególnych rozdziałów i dodaje krótką syntezę tej eschatologii, jaka utworzyła się w sprzeczności wobec poglądów Orygenes (s. 648nn). Kolejna historia nieporozumień... Gdyby sławny Wydział Teologii KUL, na którym Autor książki kieruje Katedrą Teologii i Literatury Patrystycznej, chciał być jeszcze bardziej sławny, to raczej nie wymyślił lepszego na to sposobu, niż sfinansowanie angielskiego wydania omawianej książki.

Henryk Pietras SJ – Kraków, WSFP „Ignatianum”

**Ks. Mariusz SZRAM, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, ss. 770.**

Obszerna monografia ks. Mariusza Szrama prezentuje koncepcje ciała zmartwychwstałego pięciu pisarzy wczesnochrześcijańskich: Pseudo-Justyna, Atenagorasa, Ireneusza, Tertuliana i Orygenes. Przedmiotem swego studium czyni Autor zagadnienie statusu i cech ciała zmartwychwstałego oraz jego relacji



do ciała ziemskiego. Publikacja jest pionierskim opracowaniem tego tematu na gruncie polskim. Autor prezentuje własne przemyślenia i własną interpretację tekstów źródłowych. Wykazuje się doskonałą orientacją w dotychczasowym stanie badań w literaturze światowej i wielokrotnie odwołuje się do nich. Jako główny cel badawczy stawia sobie przedstawienie nauki wczesnochrześcijańskich pisarzy o ciele jako materialnym podmiocie procesu zmartwychwstania, rozpatrywanym od strony antropologicznej i teologicznej.

Omówienie doktryny rezurekcyjnej wymienionych wyżej pisarzy wczesnochrześcijańskich poprzedza ks. M. Szram w rozdziale pierwszym prezentacją rozwoju nauki o zmartwychwstaniu ciał w literaturze biblijnej, apokaliptycznej i wczesnopatrystycznej, z uwzględnieniem wpływów w zakresie antropologii ze strony ważniejszych kierunków filozofii starożytnej. Ma to na celu ukazanie korzeni myśli omawianych pięciu pisarzy starochrześcijańskich i stanowi samo w sobie cenne opracowanie genezy nauki chrześcijańskiej o ciele zmartwychwstałym. Nie mniej ważny jest także drugi rozdział, w którym przedstawiony został kontekst doktrynalno-historyczny omawianej epoki. W jego zakres wchodzi poglądy podważające możliwość zmartwychwstania ciał, zwłaszcza przez gnostyków i marcjonitów, a także wpływ millenaryzmu na całą wczesnochrześcijańską doktrynę rezurekcyjną.

Aby dać możliwie pełny obraz myśli patrystycznej przełomu II i III wieku ks. M. Szram zestawił pisarzy, którzy reprezentują dwie główne tradycje: azjatycką i aleksandryjską. Autor w poszczególnych rozdziałach stara się pokazać podobieństwa i różnice zachodzące między poszczególnymi teologami, a zarazem między obiema tradycjami. W tym celu dokonał usystematyzowania tematyki eschatologicznej, analizując wyodrębnione stosownie do przyjętego podziału poglądy wspomnianych wyżej pięciu pisarzy starochrześcijańskich. Swoją analizę ks. M. Szram zaczyna od przedstawienia podstawowej terminologii patrystycznej, dotyczącej ciała zmartwychwstałego w omawianym okresie. Zauważa, że Pseudo-Justyn, Ireneusz i Tertulian używają najczęściej formuły *resurrectio carnis* na równi z formułą *resurrectio mortuorum*. Analogicznie Atenagoras posługuje się terminem ἀνάστασις, który występuje także u Orygenesesa. W tym kontekście Autor ustala sposób posługiwania się przez omawianych pisarzy rzeczownikami σάρξ i σῶμα na oznaczenie ciała. Dokonawszy analizy filologicznej, przechodzi do określenia modelu antropologicznego, reprezentowanego przez analizowanych w książce autorów. Zauważa, że ich przynależność do określonej tradycji – azjatyckiej lub aleksandryjskiej – warunkuje ów model. Tradycję azjatycką cechuje swoisty „korporalizm”, a tradycję aleksandryjską – „spirytualizm”. Przynależność do tradycji rzutowała na rozumienie roli ciała w strukturze człowieka. Ks. M. Szram wykazuje w oparciu o teksty źródłowe, że dla Pseudo-Justyna, Ireneusza i Tertuliana ziemskie ciało człowieka jest stworzone na równi z duszą i także w nim zawarty jest obraz Boga. Pogląd ten wzmacnia przekonanie, że człowiek złożony jest z duszy i ciała, co szczególnie akcentuje Atenagoras, głoszący dychotomiczny podział człowieka. Według Orygenesesa natomiast ciało jest przyporządkowane duszy i dlatego przy zmartwychwstaniu będzie ono podlegało głęboko sięgającej przemianie w stosunku do ciała ziemskiego, przy zachowaniu jednak

własnej tożsamości. Aleksandryczyk jest przekonany, że ciało jako stworzenie Boże nie może przestać istnieć, lecz jedynie zmienić swą jakość. W przeciwieństwie jednak do przedstawicieli tradycji azjatyckiej głosi, że ciało nie jest obrazem Bożym.

Kolejny punkt analizy ks. M. Szrama stanowi argumentacja stosowana przez pisarzy przełomu II i III wieku dla uzasadnienia zmartwychwstania ciała. Punktem wyjścia jest dychotomiczny model antropologii, zgodnie z którym omawiani autorzy byli przekonani, że elementem, który w człowieku fizycznym umiera i domaga się ożywienia, jest ciało człowieka. U Atenagorasa górę w dowodzeniu zmartwychwstania ciała biorą argumenty filozoficzne. U pozostałych – głównie biblijno-teologiczne. Charakterystyczny pogląd prezentują: Pseudo-Justyn, Atenagoras i Tertulian, według których pierwsze stworzenie z niczego było o wiele trudniejsze do zrealizowania niż przywrócenie do życia tego, co już istniało. W sposób syntetyczny argumenty za zmartwychwstaniem ciała zebrał Ireneusz: Bóg skierował wezwanie do życia wiecznego do całego człowieka, a nie tylko do jakiejś jego części; Bóg ma moc zbawienia tego, co z natury jest śmiertelne i zniszczalne; Jezus ukazując się uczniom w ciele potwierdza cielesne zmartwychwstanie. Natomiast Orygenes dopuszczał możliwość porzucenia przez człowieka w śmierci ciała w ziemskiej postaci i przybrania przez ciało zmartwychwstałe nowych cech ontycznych, a wśród nich eteryczności. Próbuje on dokonać połączenia filozoficznego i teologicznego uzasadnienia cielesnego zmartwychwstania.

Istotnym argumentem za zmartwychwstaniem ciała, wyodrębnionym przez Autora monografii z wywodów pisarzy starochrześcijańskich, jest zmartwychwstanie Chrystusa (ss. 365-400). Ireneusz uważa je za najważniejszą przesłankę i gwarancję ludzkiego zmartwychwstania. Także dla Pseudo-Justyna fakt cielesnego zmartwychwstania Chrystusa stanowi ostateczny dowód w obronie możliwości i stosowności powrotu ludzkiego ciała do życia. Argumentacja ta stanowi istotny punkt polemiki antydoketystycznej. Autor zwraca szczególną uwagę na wypowiedzi starochrześcijańskich pisarzy, dotyczące ciała zmartwychwstałego samego Chrystusa. Ze względu na swój antydoketystyczny charakter wszystkie one podkreślają realność ciała Chrystusa na ziemi i po zmartwychwstaniu, gdy ukazywał się uczniom. Z drugiej strony jednak, u Orygenesza pojawia się przekonanie o nowych cechach ciała Jezusa po zmartwychwstaniu, wśród których wybija się zdolność dostosowania swojej postaci do zewnętrznych okoliczności oraz ostatecznie przyjęta eteryczność. Aleksandryczyk widział w tym zapowiedź statusu ciała człowieka po zmartwychwstaniu.

Ważnym zagadnieniem eschatologii patrystycznej, które podejmuje w swej książce ks. M. Szram, jest problem relacji ciała do duszy w okresie przejściowym między śmiercią a zmartwychwstaniem (ss. 401-436). Zarówno omawiani pisarze starochrześcijańscy, jak i późniejsi Ojcowie Kościoła, poświęcali temu zagadnieniu wiele uwagi, czyniąc z niego charakterystyczną i oryginalną cechę swego nauczania. Autor książki zatrzymuje się przede wszystkim nad przekonaniem omawianych pisarzy o możliwości powrotu do życia ciała ludzkiego. Zwraca uwagę, że Orygenes przyjmuje raczej bezpowrotny rozkład ciała i sugeruje, że

ciało zmartwychwstałe będzie nowym ciałem o cechach duchowych. Dokładnie też odnotowuje zawilości w doktrynie Tertuliana o otchłani. Szkoda jednak, że przy tej okazji nie omawia szerzej przyjmowanej przez Kartagińczyka możliwości pośmiertnego oczyszczenia człowieka (właśnie w „stanie przejściowym”) i związanej z nim *prima resurrectio*.

Z kolei Autor przechodzi do omówienia kwestii czasu i sposobu cielesnego zmartwychwstania (ss. 437-466). Stwierdza, że czas zmartwychwstania ciała nie był przedmiotem szczegółowej refleksji wczesnochrześcijańskich pisarzy. Wydaje się jednak, że dominowało przekonanie o bliskiej paruzji, chociaż Orygenes czas trwania „tego pokolenia” rozciągał na cały okres ziemskich dziejów Kościoła. Co się zaś dotyczy sposobu zmartwychwstania, to – zdaniem Autora książki – był on określany głównie terminami „powrót” i „przemiana”. „Powrót” oznaczał połączenie się tych samych części materii, „przemiana” natomiast (u Orygenesesa) uzyskanie ciała ludzkiego, przy zachowaniu wewnętrznej formy (εἶδος).

W ciekawy sposób przedstawia ks. M. Szram problem tożsamości i integralności ciała zmartwychwstałego (ss. 467-561). Nie ogranicza się do wskazania tylko zasadniczych reguł, zgodnie z którymi przedstawiciele tradycji azjatyckiej przyjmowali, że ciało zmartwychwstałe będzie w pełni tożsame z ziemskim, ale także poddaje analizie te wypowiedzi omawianych pisarzy, w których starają się oni wykazać, że wszystkie członki ciała (także narządy rodne) znajdują się w ciele zmartwychwstałym.

W ostatnim X rozdziale zostało przedstawione centralne i docelowe zagadnienie: cechy ciała zmartwychwstałego oraz jego losy w zależności od tego, czy będzie ono należeć do osób zbawionych czy potępionych (ss. 563-633). Autor książki stwierdza najpierw, że dwie podstawowe cechy ciała zmartwychwstałego zaczerpnęli pisarze starochrześcijańscy z tekstów Pawłowych. Są to: nieśmiertelność i niezniszczalność (nieskazitelność). Dla przedstawicieli tradycji azjatyckiej niezniszczalność oznaczała przywrócenie jej ziemskiemu ciału, dla Orygenesesa natomiast była cechą ciała zmartwychwstałego o charakterystyce duchowej. Autor powtarza w tym miejscu opinię sformułowaną w rozdziale poprzedzającym. Dopowiada jednak, że duchowość ciała była przez większość omawianych pisarzy rozumiana przede wszystkim jako podporządkowanie go Duchowi Świętemu. Pewien niedosyt budzi stosunkowo skromne omówienie przez ks. M. Szramę tego wątku pneumatologicznego w nauczaniu Ireneusza. Czytelnik otrzymuje natomiast klarowny pogląd na temat dalszych losów ciała po zmartwychwstaniu. Chociaż prezentowani pisarze niewiele mówili o ciałach grzeszników zasługujących na potępienie, to jednak – jak zauważa Autor – przyjmowali oni, że potępieni będą także mieli ciała nieśmiertelne i niezniszczalne, co tylko utrwali ich wieczne cierpienie. Jedynie Orygenes, zgodnie z teorią apokatastazy, dopuszczał skończoność tych cierpień.

W zakończeniu książki (ss. 635-651) autor dokonuje oceny porównawczej poglądów Pseudo-Justyna, Atenagorasa, Ireneusza, Tertuliana i Orygenesesa. Wydobyte tu zostały zarówno cechy wspólne ich nauczania, jak i różnice, dotyczące szczególnie Orygenesesa. Ks. M. Szram podkreśla, że wszyscy omawiani pisarze musieli

stawić czoło działającym w ich czasach przeciwnikom zmartwychwstania ciała. Pseudo-Justyn, Atenagoras, Ireneusz, Tertulian i Orygenes zostali zaprezentowani przez naszego Autora w tak przekonujący sposób, że można ich uważać za klasyków patrystycznej teologii rezurekcyjnej. Oczywiście nie umniejsza to zasług późniejszych Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna, ale pozwala dostrzec w pełniejszym świetle tych pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy torowali w sposób pionierski szlaki, którymi podążyla późniejsza eschatologia.

Należy zwrócić uwagę na bogatą bibliografię (liczącą 48 stron, obejmującą ok. 850 pozycji), umieszczoną na końcu dzieła (ss. 659-707). Podzielona ona została na źródła (podstawowe i uzupełniające: apokryfy, pisma gnostyczne, literatura starożytna) i opracowania. Dołączony został także indeks: cytatów biblijnych (ss. 709-714), cytatów patrystycznych (ss. 715-736), cytatów z pism apokryficznych (ss. 737-738), cytatów z literatury starożytnej (ss. 741-744). Cennym uzupełnieniem książki ks. M. Szrama są tabele umieszczone na końcu każdego z rozdziałów, z których czytelnik bez trudu może zorientować się, jakie poglądy na wypunktowane w tabeli zagadnienie, miało pięciu omawianych pisarzy. W oparciu o takie zestawienie nie-trudno dostrzec podobieństwa i różnice między nimi.

Recenzowana monografia ks. M. Szrama jest dziełem imponującym zarówno pod względem objętości, jak i treści. Stanowi dogłębne studium z eschatologii patrystycznej przełomu II i III wieku, w którym ukazane zostało w sposób przejrzysty i przekonujący bogactwo myśli chrześcijańskich pisarzy tego okresu. Autor dokonał szczegółowej analizy ich poglądów zarówno w zakresie semantyki podstawowych pojęć, jak i szczegółowych kwestii teologicznych. Dzięki temu można zaliczyć go do czołowych polskich specjalistów z zakresu eschatologii wczesnochrześcijańskiej.

ks. Bogdan Cześn – Poznań, UAM

**METODIO DI OLIMPO, *La risurrezione*. Introduzione e traduzione di Miroslaw Mejzner SAC (parte paleoslava) e M. Benedetta Zorzi OSB (parte greca), Collana di Testi Patristici 216, Città Nuova Editrice, Roma 2010, ss. 296.**

**Miroslaw MEJZNER SAC, *L'eschatologia di Metodio di Olimpo*, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 124, Roma 2011, Institutum Patristicum Augustinianum, ss. 381.**

Ożywiona dyskusja na temat cielesnego zmartwychwstania, przypadająca na przełom II i III wieku, ujawniła dwa główne stanowiska, reprezentowane z jednej strony przez tradycję azjatycką (Ireneusz z Lyonu) i zbieżną z nią w wielu punktach tradycję północnoafrykańską (Tertulian), a z drugiej przez głównego przedstawiciela tradycji aleksandryjskiej – Orygenes. Większość autorów – z Ireneuszem i Tertulianem na czele – reprezentowała myślenie charakterystyczne dla tradycji azjatyckiej, związane z dowartościowaniem roli ciała w człowieku, zakorzenione z jednej strony w całościowej biblijnej wizji człowieka, nazywanego niejednokrotnie

„ciałem”, z drugiej – będące pod wpływem filozofii stoickiej, wiążącej istnienie bytu z jakąś postacią ciała. Skutkowało to podkreślaniem tożsamości substancjalnej ciała zmartwychwstałego z ziemskim. Natomiast Orygenes, przedstawiciel zależnej od platońskiego dualizmu tradycji aleksandryjskiej, starał się umniejszać znaczenie ciała w bycie ludzkim i w ogóle w bytach stworzonych, chociaż uważał jakąś postać ciała za towarzyszącą wszelkiemu stworzeniu. Ograniczał on również tożsamość ciała zmartwychwstałego i ziemskiego do wewnętrznej formy (εἶδος) związanej z materią. Był to – jego zdaniem – istotny, choć trudny do zdefiniowania, element występujący na wszystkich etapach bytowania ciała. Ireneusz i Tertulian polemizowali z antymaterialistycznym, negującym zmartwychwstanie fizycznego ciała gnostycyzmem, a równocześnie byli pod wpływem millenaryzmu, wykorzystującego cielesne zmartwychwstanie dla wzmocnienia przekonania o eschatologicznym tysiącletnim królestwie ziemskim, w którym mieliby panować sprawiedliwi, przywróceniu do ziemskiej postaci. Orygenes był przeciwny próbom materializowania obietnic eschatologicznych, zbliżając się w ten sposób – chcąc nie chcąc – do stanowisk gnostyckich, z którymi skądinąd również polemizował. Jego koncepcja była w pewnym sensie wypadkową dążeń do uniknięcia dwojakiej skrajności: z jednej strony prostej wiary w zmartwychwstanie ciała w pełni tożsamego z ziemskim, z drugiej – przekonania, że ciało nie zmartwychwstanie lub też będzie zupełnie innym ciałem, nie mającym żadnych punktów stykowych z ciałem ziemskim.

Dyskusje na temat ciała zmartwychwstałego w okresie przednicejskim podsumowuje ukończony ok. 311 r., a więc ponad pół wieku po śmierci Orygenes, traktat *Aglaofon, czyli o zmartwychwstaniu* Metodego z Olimpu, autora wciąż jeszcze zbyt mało studiowanego przez współczesnych patrologów. Zawiera on polemikę z orygenesowską koncepcją zmartwychwstałego ciała i wiąże się z pierwszą fazą trwających do VI wieku sporów dotyczących doktryny Aleksandryjczyka. To ważne dzieło nie zachowało się w całości w greckim oryginale. Fragmenty greckiego tekstu znamy jedynie z przekazów Epifaniasza<sup>1</sup> i Focjusza<sup>2</sup>, przetrwał natomiast późniejszy przekład na język starocerkiewnosłowiański<sup>3</sup>. Dopiero w 2010 r., dzięki rzetelnej pracy translatorskiej absolwentów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” w Rzymie – ks. Mirosława Mejznera (starocerkiewnosłowiańska część tekstu)<sup>4</sup> oraz

<sup>1</sup> Por. Epiphanius, *Panarion* 64, ed. K. Holl, GCS 31/2, Leipzig 1922, 421-499.

<sup>2</sup> Por. Photius, *Bibliotheca* 234, 293a, 1 - 301b, 24, ed. R. Henry, t. 5, Paris 1967, 83-107.

<sup>3</sup> Por. *Codex Q. I. 265*, Rosyjska Biblioteka Narodowa, Sankt Petersburg, f. 43a – 168 b, ed. G.N. Bonwetsch (przekład niemiecki), GCS 27, Leipzig 1917, 217-424.

<sup>4</sup> Ks. M. Mejzner zajmował się wcześniej eschatologią *Listu Pseudo-Barnaby*, por. tenże, *La problematica escatologica nell'Epistola di Barnaba*, Roma 2003, Augustinianum. Jest także autorem kilku cennych artykułów w języku polskim, poświęconych nauce o ciele zmartwychwstałym w traktacie *De resurrectione* Metodego z Olimpu, por. tenże, *Ludzkie ciało i nieśmiertelność. Wybrane przykłady z argumentacji Metodego z Olimpu o zmartwychwstaniu („De resurrectione” II, 19-25)*, VoxP 28 (2008) t. 52, 635-646; tenże, *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 25-47.



M. Benedetty Zorzi OSB (grecka część tekstu) – powstał i został opublikowany pierwszy przekład całego traktatu Metodego na język nowożytny, w tym wypadku na język włoski, poprzedzony przez tłumaczy wstępem uwzględniającym najnowszy stan badań (s. 5-55). Zaletą tłumaczenia jest precyzyjne oddanie trudnych pojęć filozoficzno-teologicznych, używanych przez Metodego, a równocześnie jasność i przejrzystość świadcząca o doskonałym zrozumieniu myśli autora dzieła przez tłumaczy. Uzupełnieniem tej edycji źródłowej, bezcennej dla badaczy teologii wczesnochrześcijańskiej, jest wydana rok później monografia ks. M. Mejniera, poświęcona eschatologii Metodego z Olimpu, będąca zmienioną wersją rozprawy doktorskiej pt. 'Ανάστασις τῆς σαρκὸς. *Studio sull'escatologia di Metodio di Olimpo*, napisanej pod kierunkiem wybitnej specjalistki w zakresie eschatologii wczesnochrześcijańskiej, prof. Emmanuelli Prinzivalli, i obronionej w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w 2007 roku. Opracowanie M. Mejniera, oparte na źródle przełożonym przez samego Autora, to nie tylko ukoronowanie jego własnych kilkuletnich dogłębnych badań nad myślą rezurekcyjną Metodego, ale także pozycja wyróżniająca się wśród coraz liczniejszych w ostatnich latach obcojęzycznych opracowań, poświęconych różnym aspektom doktryny biskupa Olimpu<sup>5</sup>. Obie recenzowane publikacje są studiami o niebagatelnym znaczeniu dla poznania eschatologii III i IV wieku, szczególnie koncepcji ciała zmartwychwstałego.

Rozprawa M. Mejniera o eschatologii Metodego bazuje na traktacie *De resurrectione* jako głównym źródle, odwołuje się jednak także do innych jego pism. Autor – dokonując wszechstronnej analizy tekstów: filologicznej, historyczno-literackiej i historyczno-doktrynalnej – pragnie ukazać możliwie jak najszerzej panoramę eschatologii Metodego, skupia się jednak słusznie na centralnym jej temacie, mianowicie na kwestii zmartwychwstania ciała, której został poświęcony trzeci, najważniejszy rozdział rozprawy (s. 235-338). Autor omawia w nim metodiańską argumentację, przemawiającą za godziwością i możliwością zmartwychwstania ciała, zaczerpniętą z obserwacji natury, z Pisma Świętego, z przesłanek filozoficznych i teologicznych. Szczegółowo analizuje egzegezę tekstów biblijnych, cytowanych i interpretowanych przez autora traktatu *De resurrectione* (s. 286-320). Ostatnią część rozdziału (s. 320-335) zajmuje charakterystyka natury i cech zmartwychwstałego ciała, czyli kwestii, których błędne rozumienie, niszczące związek między ciałem obecnym i przyszłym, zarzucał Orygenesowi Biskup Olimpu.

Pierwsze dwa rozdziały stanowią konieczne wprowadzenie filozoficzno-teologiczne oraz charakterystykę innych zagadnień eschatologicznych poruszanych

---

<sup>5</sup> Por. V. Buchheit, *Studien zu Methodius von Olympos*, TU 69, Berlin 1958; J. Montserrat-Torrents, *Estudios sobre Metodio de Olimpo*, Vitoria 1970; A. Vittores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Origenes según el „De resurrectione” de Metodio di Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981; E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985; L.G. Patterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington 1997; K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Tübingen 1999; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.



w różnych pismach Metodego. W rozdziale pierwszym ks. M. Mejzner przedstawia najważniejsze pojęcia i zagadnienia związane z eschatologią, a obecne w myśli metodiańskiej: paruzję, przekształcenie kosmosu, sąd ostateczny, a także tzw. „topografię eschatologiczną”, czyli rozumienie raju, nieba i gehenny. Rozdział drugi to mini-traktat na temat antropologii, umożliwiający zrozumienie doktryny Metodego o ciele zmartwychwstałym. Autor analizuje w nim biblijne i filozoficzne przesłanki, które ukształtowały myśl Biskupa Olimpu w powyższej kwestii. Szczególną uwagę zwraca na jego pojmowanie natury ciała i duszy oraz ich wzajemnej relacji, zwłaszcza w okresie przejściowym między śmiercią i zmartwychwstaniem. W odniesieniu do tej ostatniej kwestii ważne są ustalenia, do których dochodzi M. Mejzner w kwestii odmiennego pojmowania przez Metodego i Orygenesesa terminu o pochodzeniu neoplatońskim: *ὄχημα* – „wehikuł duszy” (s. 223-232).

Autor monografii ukazuje ewolucję myśli eschatologicznej Metodego między odległymi od siebie o ćwierć wieku jego dziełami: *Uczta* i *O zmartwychwstaniu*. W pierwszym, będącym pochwałą dziewictwa, kwestie eschatologiczne stanowiły tylko tło dla głównego tematu doskonałego zjednoczenia z Bogiem. W drugim przeważał cel dogmatyczny, a kwestia zmartwychwstania ciała stała się dominująca nie tylko dla eschatologii, ale dla całej myśli teologicznej biskupa Olimpu.

Jednym z najważniejszych osiągnięć ks. M. Mejznera jest udana próba wydobywania z dialogowej formy traktatu *De resurrectione* tych idei, które jego autor uważał za poglądy Orygenesesa, oraz dokładne ustalenie stanowiska, jakie zajmował Metody wobec koncepcji przypisywanych Aleksandryczykowi. Istotną kwestią poruszaną w traktacie Metodego i – co za tym idzie – również w rozprawie M. Mejznera, jest krytyka Orygenesowego pojęcia *εἰδος σωματικόν* – „nieziemna zasada cielesnej tożsamości”, mającego zapewnić ciągłość między ciałem ziemskim i zmartwychwstałym, rozumianego przez Biskupa Olimpu przede wszystkim jako zewnętrzny wygląd, i naruszającego – jego zdaniem – materialną podstawę substancjalną zmartwychwstałego ciała. W omówieniu tej kwestii (por. s. 25-35) Autor monografii dokonał cennych uściśleń, uzupełniając stanowiska badaczy zawarte w klasycznych artykułach i książkach poświęconych tej tematyce<sup>6</sup>. Przy okazji wykazał się niezbędną przy podejmowaniu powyższych zagadnień orientacją w zawilej doktrynie Orygenesesa.

<sup>6</sup> Por. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53(1972) 679-716; A. Vittores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Orígenes según el „De Resurrectione” de Metodio de Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981; E. Prinzivalli, *Origene e Metodio di Olimpo a confronto su un brano escatologico di Paolo*, ASE 1 (1984) 129-136; C. Riggi, *La forma del corpo risorto secondo Metodio in Epifanio (Haer. 64)*, w: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1985, 75-92; M. Mees, *Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten*, „Augustinianum” 26 (1986) 103-113; G. Dorival, *Origène et la resurrection de la chair*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2-6 September 1985), Innsbruck – Wien 1987, 291-321; J.F. Dechow, *Origen and corporeality: the Case of Methodius’ „On the Resurrection”*, w: *Origeniana Quinta. Papers of the 5<sup>th</sup> International Origen Congress* (Boston College, 14-18 August 1989), Leuven 1992, 509-518.

Ks. M. Mejnzer w swojej systematycznej i oryginalnej monografii zwrócił uwagę na kilka istotnych cech metodiańskiego ujęcia nauki o cielesnym zmartwychwstaniu, sformułowanej w dużym stopniu w polemice ze swoiście przez niego rozumianym stanowiskiem orygeniańskim. W zakresie antropologii Metody krytykował bazujące na platonizmie tezy orygenizmu, traktujące ciało jako drugorzędny względem duszy element bytu ludzkiego i uznające powstanie ciała ludzkiego w ziemskiej postaci za konsekwencję pierwszego upadku bytów rozumnych. Biskup Olimpu podkreślał ścisłą jedność ciała i duszy ludzkiej w akcie stworzenia, co stanowiło kontynuację antropologii wyznawanej przez Ireneusza z Lyonu. Odrzucając przypisaną niesłusznie Orygenesowi, ale prawdopodobnie propagowaną przez nieudolnych kontynuatorów jego myśli, ideę tożsamości jedynie wyglądu (εἶδος, σχῆμα) ciała zmartwychwstałego i ziemskiego, Metody opowiadał się – w duchu tradycji azjatyckiej – za identycznością substancji materialnej (ὁρμή) ciała ziemskiego i zmartwychwstałego oraz przypisywał możliwość takiego zmartwychwstania nieograniczonej wszechmocy Boga. Podobieństwo do aniołów ograniczał do przyjęcia przez zmartwychwstałe ludzkie ciało cechy niezniszczalności oraz oczyszczenia z cielesnych pożądań, zwalczając w ten sposób orygenesowski pogląd o upodobnieniu ciała ludzkiego do anielskiego przez przyjęcie postaci eterycznej. Rola Metodego we wczesnochrześcijańskiej dyskusji nad sposobem zmartwychwstania i postacią ciała zmartwychwstałego polegała – zdaniem M. Mejnzera – nie tylko na obronie prawdy o zmartwychwstaniu, wyrażonej w formule ἀνόστασις σαρκός, przeciw poganom i heretykom, ale także na skorygowaniu niektórych chrześcijańskich rozwiązań zbliżających się niebezpiecznie do heterodoksji.

Rzetelna i dogłębna znajomość pism metodiańskich i zawartej w nich myśli filozoficzno-teologicznej, której świadectwem są analizowane publikacje ks. M. Mejnzera, powinna stać się jak najszybciej udziałem szerokiego kręgu polskich badaczy myśli wczesnochrześcijańskiej. Przyspieszyłaby ten proces z pewnością polska edycja obu prac. Na razie należy cieszyć się, że kolejny polski patrolog zaprezentował się znakomicie na międzynarodowym forum naukowym. Nie jest to zjawisko spotykane często. Mimo że polscy znawcy antyku chrześcijańskiego występują na różnych międzynarodowych sympozjach, mimo że wielu z nich pisało rozprawy doktorskie na Instytucie Patrystycznym w Rzymie, to jednak zbyt mało artykułów ich autorstwa ukazuje się w renomowanych periodykach zachodnich, a monografia ks. M. Mejnzera o eschatologii Metodego jest dopiero drugą (po książce H. Pietrasa, *L'amore in Origene*, Roma 1988) wydaną przez rzymskie „Augustinianum” monografią z zakresu patrologii napisaną przez polskiego autora. Prezentowane książki są więc nie tylko zachętą do dalszych badań nad Metodą i eschatologią późnego okresu patrystycznego (IV-VI w.), ale także bodźcem dla środowiska polskich patrologów do większej aktywności na polu międzynarodowym.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Mirosław MEJZNER SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 124, Roma 2011, Institutum Patristicum „Augustinianum”, ss. 381.

W prestiżowej kolekcji studiów patrystycznych *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* wydawanej przez Institutum Patristicum „Augustinianum” ukazała się w 2011 r. jako 124 jej tom praca doktorska ks. Mirosława Mejznera SAC na temat eschatologii Metodego z Olimpu. Przynajmniej trzy motywy sprawiają, iż praca ta zasługuje na omówienie: po pierwsze, polskie środowisko patrystyczne przyjmuje zapewne z radością i dumą wydanie jej w ważnej rzymskiej serii wydawniczej; po drugie, dlatego, że przedstawia bardzo ważny, lecz rzadko podejmowany temat eschatologii patrystycznej, a po trzecie dlatego, że dotyczy jednego z najczęściej pomijanych w badaniach Ojców Kościoła, a mianowicie Metodego z Olimpu. Połączenie niełatwego tematu eschatologii z Metodą okazało się rzeczywistym wyzwaniem, gdyż trudności było wiele. Podstawowy bowiem traktat na ten temat, czyli *De resurrectione*, nie został jeszcze przetłumaczony na język polski (mamy tylko fragmenty z kodeksu 234 Focjusza w tłumaczeniu O. Jurewicza: Focjusz, *Biblioteka*, III, Warszawa 1994, 178-193), ani na język włoski, w którym praca została napisana. Warto również zaznaczyć, iż to właśnie M. Mejzner pracując nad tą rozprawą, przygotował z Benedettą Zorzi włoskie tłumaczenie i wydanie tego pisma Metodego (*Metodio di Olimpo, La risurrezione*, TP 216, Città Nova Editrice, Roma 2010). Warto oprócz tego pamiętać, że również z pozostałych dzieł Metodego niewiele zostało przetłumaczonych na język polski (tylko *Symposion*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa 1980, 27-108; oraz fragmenty *De libero arbitrio* w przekładzie K. Augustyniak: *Filokalia* XXIV, Warszawa 1979, Pax, a także *De creatis* w przekładzie O. Jurewicza, jw. s. 194-199) i na inne języki nowożytne, zwłaszcza język włoski, co dodatkowo utrudniało analizę jego pism i podnosi jakość prezentowanej pracy. Nie można wreszcie pominąć faktu, iż Autor w pisaniu swojej pracy korzystał nie tylko z wydania krytycznego pism Metodego (G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917), ale także z rękopisu dzieła Metodego *De resurrectione* w języku starosłowiańskim przechowywanego w Bibliotece Narodowej w St. Petersburgu. Wszystkie te elementy ukazują jasno, przed jak trudnym zadaniem stanął Autor podejmując owocnie ciekawy, potrzebny i niełatwy temat, wywiązując się dobrze z tego zadania.

Praca, oprócz wstępu, zakończenia, skrótów i bibliografii składa się z trzech rozdziałów. We wstępie Autor przedstawia uzasadnienie podjęcia takiego właśnie tematu słusznie przekonując, że kontekst historyczny III, to okres, gdy prześladowania Dioklecjana stawiał chrześcijan wobec pytań o sens cierpienia, śmierci i ostateczny los człowieka. W takim właśnie kontekście powstaje Metodiego *De resurrectione*, które wpisuje się w dyskusję filozoficzno-teologiczną epoki. Nawet jeśli do końca nie wiemy, dlaczego tak wiele pism Metodego zniknęło, być może rzeczywście z powodu podejrzeń jego chrystologii o subordynacjonizm bliski późniejszemu arianizmowi, to nie ulega wątpliwości, że był on postacią wybitną w III wieku,

człowiekiem wielkiej kultury, erudycji i ascezy oraz twórczym filozofem i teologiem swojej epoki. Wybór więc jego dzieł jest jak najbardziej uzasadniony. Nawet więcej, na temat twórczości literackiej Metodego mamy tak mało opracowań, że jakiegokolwiek studium na jego temat należy zawsze witać z radością.

Rozdział I poświęcony jest „panoramie eschatologicznej Metodego”, w którym Autor koncentruje się na analizie dzieła *De resurrectione* Metodego, a następnie na przedstawieniu idei eschatologicznych w pozostałych jego pismach, jak: *Adversus Porphyrium*, *De cibis*, *De creatis*, *De lepra*, *De sanguisuga*, *De vita*, *In Job*, *Symposium*. Jego traktat *O zmartwychwstaniu* cieszył się dużą popularnością już w starożytności, gdyż był pierwszą próbą obrony ortodoksnej wiary w zmartwychwstanie wobec innowacyjnych prób interpretacji Orygenesesa. Metody krytykuje zwłaszcza koncepcję εἶδος σωματικόν Orygenesesa. W paragrafie 2 tego rozdziału Autor opisuje „wielkie tematy eschatologiczne”, jak m.in. paruzja Chrystusa, która będzie realizacją zmartwychwstania ciał, konflagrację kosmosu, gdy cała materia zostanie przygotowana do tego, aby uformować nowe ciała i nową ziemię zdolną przyjąć ludzi zmartwychwstałych, dalej temat sądu ostatecznego, w opisie którego Metody broni zarówno sprawiedliwości Bożej, jak też jednocześnie wolności i odpowiedzialności człowieka, a na końcu kwestie związane z millenaryzmem. Natomiast w paragrafie 3 tego samego rozdziału Autor przedstawia „topografię eschatologiczną”, czyli rozumienie przez Metodego raj, tzw. miejsc niebieskich i gehenny. Z analiz porównawczych pomiędzy *De resurrectione* a innymi traktatami wynika jasno, że elementem centralnym w eschatologii Metodego jest zmartwychwstanie ciał, którym Autor zajmie się w dalszej części swojej rozprawy.

Rozdział II poświęcony jest tematyce „fundamentu antropologicznego eschatologii Metodego”. Metody określa człowieka jako „zjednoczenie duszy i ciała w jednej formie piękna” (*De res.* I 34, 3), który stworzony na obraz i podobieństwo Boże zajmuje najwyższe miejsce pośród stworzeń. A ponieważ został ukształtowany bezpośrednio przez Boga, jest również nieśmiertelny, nawet jeśli dramat grzechu naznaczył czasowo śmiercią jego istnienie. Ciekawy jest paragraf 2, w którym znajdziemy opis refleksji „filozoficzno-naukowej o człowieku” Metodego, ze szczegółami na temat natury i fizjologii ciała ludzkiego oraz pochodzenia i natury duszy. Aby odeprzeć ataki ówczesnych racjonalistów, odwołuje się on do argumentów filozoficznych i naukowych, zwłaszcza medycznych swojej epoki. W celu uzasadnienia identyczności fizycznej pomiędzy obecnym ciałem ziemskim człowieka a przyszłym zmartwychwstałym, Metody przekonuje o istnieniu pewnej stałości świata materialnego. Jego wizja człowieka jest ściśle uzależniona od koncepcji wszechświata; jak bowiem kosmos jest złożony z czterech elementów: wody, ognia, powietrza i ziemi, tak samo również ciało jako mikrokosmos jest harmonijną mieszaniną tych czterech elementów dokonaną przez Boga. Ta mieszanina nabywa już od życia embrionalnego własną tożsamość w ten sposób, że elementy konstytutywne każdego ciała są ściśle określone. Podobnie jak ciało, również koncepcja duszy Metodego oparta jest zarówno na ideach

filozoficznych epoki, jak też biblijnym przekazie o powstaniu człowieka. Broniąc nieśmiertelności duszy jako konsekwencji jej stworzenia bezpośrednio przez Boga, odrzuca on jednoznacznie teorię, drogą choćby Orygenesowi, o jej preegzystencji przed ciałem. Metody jednak stara się jednocześnie wykazać cielesność duszy i jej podleganie cierpieniom, zwłaszcza w kontekście eschatologii pośredniej, aby uzasadnić niezmiennność formy ludzkiej, także po śmierci ciała (par. 2). W ostatniej części tego rozdziału Autor prezentuje implikacje antropologiczne w eschatologii, zwłaszcza stan po śmierci człowieka i kwestię zmartwychwstania (par. 3). Metody postrzega śmierć nie jako karę Bożą, ale jako oczyszczenie, a dzięki przyszłemu zmartwychwstaniu zostaje zachowana trwałość i niezmiennność pierwotnego planu Bożego wobec człowieka, czyli jego nieśmiertelność. Tak też rozumie on Rdz 3, 21, gdzie słynne „odzienienie ze skóry” oznacza przywdzianie przez człowieka śmiertelności jako konsekwencji grzechu pierwotnego. Stąd też, nawet jeśli ciało ludzkie doświadcza owej oczyszczającej śmiertelności i rozkładu, to same elementy materialne zostaną mu ponownie przywrócone w tej samej formie wraz z powszechnym zmartwychwstaniem.

W rozdziale III Autor koncentruje się już na jednym temacie eschatologicznym Metodego, a mianowicie na zmartwychwstaniu ciała jako centrum jego eschatologii. Metody broniąc tradycyjnego (czyli azjatyckiego) rozumienia tej prawdy wiary stara się wykazać, że z martwych powstanie to samo ciało zarówno w sensie pewnego substratu materialnego, jak też formy zewnętrznej. Fundamentem wiary chrześcijańskiej w zmartwychwstanie ciała jest dla niego chrystologia, a konkretniej – tajemnica przemienienia Chrystusa, w której objawiona została inna kondycja istnienia ciała ludzkiego, a przede wszystkim Jego zmartwychwstanie jako dowód najwyższej wagi, zapowiedź i wzór przyszłego powszechnego zmartwychwstania (par. 1). Chrystus zmartwychwstały pozwolił się zobaczyć i dotknąć swoim uczniom, aby podkreślić właśnie tożsamość materialności ciała i jego formy. Zmartwychwstanie ciała tak właśnie rozumiane należy, według Metodego, do nauczania apostolskiego i odpowiada pierwotnemu zamysłowi Boga wobec człowieka. Broni on ontologicznej dobroci człowieka, zarówno ciała jak i duszy oraz pierwotnego przeznaczenie go do nieśmiertelności. Śmierć jako skutek grzechu człowieka, która zniszczyła tę pierwotną kondycję ludzką, ma wymiar tylko czasowy, gdyż Bóg poprzez dzieło zbawcze swojego Syna odnawia człowieka na swój obraz i podobieństwo, przenosząc moment ostatecznego udoskonalenia człowieka na zmartwychwstanie. W ten sposób Metody wyprowadza argumentację za zmartwychwstaniem z ontologicznej kondycji człowieka, choć podkreśla jej związek z moralnym poziomem życia ludzkiego. Ponieważ nie tylko dusza, ale również ciało, uczestniczy w wyborach i czynach człowieka, stąd też cały człowiek zostanie poddany sądowi powszechnemu. Metody broni dalej zdolności ciała ludzkiego do poddania się prawu Bożemu i do życia wiecznego. Odwołuje się do licznych przykładów z natury, życia codziennego i historii zbawienia, aby wykazać niezniszczalność ciała i racjonalność wiary w zmartwychwstanie (par. 2). Chcąc przedstawić możliwość fizycznego zmartwychwstania ciała opiera się na filozofii Empedoklesa o stałości czterech elementów



materii (ziemi, wody, powietrza, ognia), a następnie przy pomocy wiedzy medycznej Galena określa elementy konstytutywne ciała ludzkiego. Na takim fundamencie filozoficzno-naukowym epoki ponowne złączenie się poszczególnych elementów ciała ludzkiego jest nie tylko możliwe, ale również racjonalne. Procesy bowiem dekompozycji i rekompozycji, dokonujące się ciągle w samej naturze i w działaniu człowieka, dowodzą, iż jest to możliwe również w przypadku ciała ludzkiego po śmierci. Ostatecznym jednak dowodem za zmartwychwstaniem jest dla Metodego wszechmoc Boga, który może dokonać wszystkiego, co chce (par. 3). Co więcej, zapowiedział On to już w Starym Testamencie (Am 9, 11a; Pwt 32, 39b; Kpł 23, 39-43; Dn 12, 2; Jr 18, 3-6; księga Jonasza; Ez 37, 1-14) a także potwierdził w nauczaniu samego Chrystusa, przekazanym w Ewangeliach (Mt 8, 12; 10, 28; 12, 40; 22, 10; 25, 1-13; J 5, 25-29) i w wyjaśnieniach apostołów (Rz 8, 11; 14, 9; 1Kor 6; 1Kor 15; 2Kor 4-5; Flp 3, 21; Kol 1, 18; 1Tes 4, 15-17; Ap 20, 13). Metody podkreśla z naciskiem, że ciało zmartwychwstałe będzie niezniszczalne, nieśmiertelne i chwalebne, ale pozostanie zawsze ciałem materialnym. Spirytualizacja ciała nie będzie polegała na utracie materialności, ale na utracie impulsów i potrzeb zmysłowych. Odrzuca on więc wszelkie idee platonizujące o ciele zmartwychwstałym, całkowicie duchowym i niematerialnym, zwłaszcza koncepcję εἶδος σωματικόν Orygenesesa, gdyż nie zachowuje ona zasady identyczności pomiędzy ciałem ziemskim i zmartwychwstałym, ani pod względem materii ani formy (par. 4 i 5). W ten sposób Metody wpisuje się w dyskusję z wielkim Orygenesem postulując tak jak on, konieczność oparcia się w wyjaśnianiu prawd wiary chrześcijańskiej zarówno na Objawieniu, jak też na refleksji rozumowej. Widać wyraźnie, że obydwaj zgadzają się co do wiary, zasad egzegezy biblijnej i konieczności używania rozumu w rozumieniu prawd wiary, ale różnią się założeniami filozoficznymi w odniesieniu do materii i ciała ludzkiego. Dla Metodego materialność ciała składa się ze wspomnianych czterech elementów, które po rozpadnięciu się w momencie śmierci powrócą w tej samej materialności i formie w zmartwychwstaniu. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że broniąc identycznej tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego Metody nie jest w stanie wyjaśnić w pełni nowości tego ostatniego. Jeśli bowiem pewien substrat materialny i forma ciała zmartwychwstałego będą identyczne z ciałem przed śmiercią, to na czym będzie polegała nowość zmartwychwstania. Szkoda, że Ksiądz Mejzner nie podjął tego wątku w swoich analizach, ograniczając się tylko do prezentacji poglądów Metodego.

Po tej syntetycznej prezentacji pracy, czas teraz na pewne uwagi krytyczne, które przedstawię w kilku punktach: **1.** Od strony formalnej można by pytać, czy sam tytuł pracy nie powinien być inny: skoro bowiem centrum eschatologii Metodego stanowi zmartwychwstanie ciał, i tej kwestii Autor poświęca większą część swojej pracy, traktując bardzo pobieżnie inne elementy jego eschatologii w rozdziale I, to nie wiem, czy nie lepszym rozwiązaniem byłby tytuł „Zmartwychwstanie ciał według Metodego z Olimpu”. **2.** Jeśli chodzi o strukturę pracy, to niewątpliwie bardzo cenny jest rozdział II o antropologii Metodego, jako podstawie do właściwego rozumienia jego eschatologii. Nikogo nie trzeba przekonywać o konieczności łączenia ze sobą



antropologii i eschatologii patrystycznej, i wypada tylko się cieszyć, iż w ostatnio powstających pracach antropologia stanowi rzeczywisty fundament do dalszych analiz historycznych i teologicznych. Poszczególne paragrafy tego rozdziału również nie budzą większych zastrzeżeń, a niektóre wręcz intrygują, jak np. próba naukowego opisu ciała ludzkiego przez Metodęgo, oczywiście na poziomie ówczesnej nauki („fizjologia ciała”), a także elementy tzw. eschatologii pośredniej. Podobnie wartościowy od strony formalnej jest także rozdział III na temat zmartwychwstania ciał, z właściwie podzielonymi paragrafami. Mam natomiast wątpliwości, co do sensowności rozdziału I w takiej formie, w jakiej został on przedstawiony. Autor rozpoczyna prezentację panoramy eschatologicznej Metodęgo od jego *De resurrectione*, a następnie przechodzi do pozostałych dzieł. Ma to jakieś swoje uzasadnienie w tym, że traktat *O zmartwychwstaniu* jest najważniejszym pismem Metodęgo na ten temat, ale jednocześnie powstał najpóźniej. Chyba lepiej byłoby przeprowadzić analizę jego dzieł według chronologicznego kryterium ich powstawania, co dałoby możliwość porównania oraz lepszego ukazania ewolucji i dojrzewania poglądów Metodęgo w tym względzie. Autor i tak zmuszony był to uczynić, ale *in regressu*, np. w rozdz. II sam pisał o „ewolucji myśli” Metodęgo. 3. Dalej, można się pytać, jaki jest sens przedstawienia w rozdz. I elementów eschatologii takich jak „paruzja Chrystusa”, „transformacja wszechświata”, „sądu” czy „millenaryzmu” albo topografii eschatologicznej: „raj”, „miejsca niebieskie” czy „gehenna”, skoro potem Autor do nich w ogóle nie wraca, koncentrując się tylko na jednym z elementów eschatologii Metodęgo: zmartwychwstaniu ciał. Nie usprawiedliwia tego fakt, że jest to element centralny nauki Metodęgo, bo wtedy, jak wspominałem wcześniej, inny powinien być temat pracy, właśnie o zmartwychwstaniu ciał, a nie całej eschatologii. Rozumiem założenie Autora, aby najpierw przedstawić całą panoramę eschatologii Metodęgo, a potem skoncentrować się tylko na dokładnej analizie centralnego jej elementu, jakim jest zmartwychwstanie ciał, ale uczucie niedosytu pozostaje. 4. Brakuje mi również w rozprawie szerszych odniesień do autorów wcześniejszych, aby na tle ich nauki ukazać ewentualne zapożyczenia i nowość nauki Metodęgo na temat zmartwychwstania ciał, np. takich jak Atenagoras z Aten, który przecież poświęcił cały traktat zmartwychwstaniu. 5. Mam wątpliwości, czy w opisie cielesności i cierpiętności duszy istnieje jakiś związek między autorami chrześcijańskimi z Azji Mniejszej a Tertulianem. Na s. 190 Autor napisał: „L’idea dell’anima corporea, avanzata da Aristotele e propagata dagli stoici, è stata condivisa da molti padri della tradizione asiatica” – dotąd zgadzamy się, ale w przypisie 247 na tej samej stronie czytamy „Cfr. per esempio Tertullianus, *De anima* V 2. Nel *De res. XVII* egli lega esplicitamente la corporeità dell’anima alla sua passibilità”. 6. Bardzo często Autor używa niezręcznego określenia „il dogma della risurrezione” (np. s. 129, 167, 215, 217, 225, 257, 335, 341). W III wieku nie było jeszcze ogłoszonego dogmatu o zmartwychwstaniu ciał, ale była to ważna prawda wiary chrześcijańskiej zawarta w *Credo*. Lepiej byłoby pisać właśnie o prawdzie wiary.

Oprócz tych drobnych niedociągnięć praca Księdza Mejniera poszerza znacząco naszą wiedzę na temat eschatologii Metodęgo, a zwłaszcza rozumienia przez niego zmartwychwstania ciał, centralnego przecież elementu wiary

chrześcijańskiej. Wypada tylko liczyć na to, iż Autor, najlepszy teraz znawca pism Metodogo w Polsce i nie tylko, przygotuje tłumaczenie traktatu *De resurrectione* i innych jego dzieł na język polski.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock, UKSW

**Robert Louis WILKEN, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. XIX + 248.**

Z uznaniem i radością należy przyjąć inicjatywę Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, które w serii „Mysterion” od 2006 r. prezentuje polskiemu czytelnikowi szereg ciekawych publikacji, dotyczących zagadnień duchowości, teologii oraz religijności chrześcijańskiej<sup>1</sup>. Osoby zainteresowane formowaniem i kształtowaniem się chrześcijaństwa, szczególnie w pierwszych wiekach, mają dziś okazję zapoznać się z odkryciami oraz badaniami wybitnych przedstawicieli myśli teologicznej pierwotnego Kościoła.

Wśród poważnych studiów nad tą tematyką ważne miejsce zajmuje tu, wydana właśnie nakładem krakowskiej serii, pięciotomowa pozycja Jaroslava Pelikana z Uniwersytetu w Yale: *The Christian Tradition: a history of the development of doctrine*, 5 vols. (1973-1990), Chicago: University of Chicago Press. Pierwszy tom chronologicznie obejmuje lata 100-600 [Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition 100-600*. W przekładzie polskim jest to cykl: *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, t. 4: *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, t. 5: *Doktryna chrześcijańska a kultura nowożytna (od 1700)*]. Na uwagę zasługuje tu także praca Michaela Fiedrowicza z Wydziału Teologii w Trewirze, którą opublikował w r. 2007: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubenreflexion*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, a cytowane krakowskie środowisko wydawnicze

<sup>1</sup> Wśród najbardziej klasycznych książek traktujących o teologii Kościoła starożytnego należy wymienić: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, oprac. E. Stanula, Warszawa 1988, PAX (z ang. oryginału: *Early Christian Doctrines*, London 1977<sup>5</sup>). To monumentalne dzieło oksfordzkiego wykładowcy pozostaje wciąż niezmiennie podstawowym źródłem do naukowej refleksji zgodnie ze słowami o. E. Stanuli CSsR: „referuje poglądy teologiczne Kościoła pierwszych pięciu wieków” (wstęp polskiego wydania, s. 7), a uwaga, iż: „można zestawiać [tę pozycję – L.L.] z wielkimi i różnorodnymi «historiami dogmatów» typu A. Harnacka czy innych” (s. 7) nie budzi kontrowersji nawet po 24 latach od ukazania się jej na polskim rynku. Ponadto środowisko patrystyczne zgromadzone wokół Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” wydało w r. 1993: *Storia della teologia*, vol. I: *Epoca patristica*, ed. A. di Berardino – B. Studer, Roma 1993 (polski przekład: *Historia Teologii*, I: *Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, Wydawnictwo „M”). Polskie pole badawcze wzbogacił też swą pracą inicjator serii wydawniczych „Źródła Myśli Teologicznej” oraz „Wielcy Ludzie Kościoła” – o. prof. Henryk Pietras SJ rozprawą pt. *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 2007<sup>2</sup>, Wydawnictwo WAM.

zaprezentowało polskie tłumaczenie tego dzieła również w serii «Mysterion»: *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009.

W ten sam nurt pogłębianych badań nad pierwotnym chrześcijaństwem wpisuje się recenzowana rozprawa emerytowanego profesora Uniwersytetu w Virginii – Roberta Luisa Wilkena, *The Spirit of early Christian thought: seeking the Face of God*, New Haven 2003 (polski przekład: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Mysterion, Kraków 2009, Wydawnictwo UJ). Autor we wstępie pisze, iż przedmiotem badań jest: „[...] w mniejszym stopniu przedstawienie, jak różne były tworzone i rozwijane nauki, a bardziej ukazanie narodzin chrześcijańskiej tradycji intelektualnej, sposobu, w jaki chrześcijanie myśleli o tym, w co wierzyli” (s. XIII). Tematyka książki oscyluje wokół zagadnienia relacji między wiarą i rozumem, aspektem zawierzenia i sferą intelektualną; to bowiem stanowiło, zdaniem Wilkena, dylemat i trud dla wczesnochrześcijańskich myślicieli.

Publikacja pod względem struktury składa się z pięciu części, w skład których wchodzi dwanaście rozdziałów, a poprzedzają je: podziękowanie Autora (s. XI) oraz wstęp (ss. XIII-XIX), a po 12-u rozdziałach: epilog (ss. 206-212), skróty stosowane w przypisach i sugerowanej literaturze (s. 213), przypisy (ss. 214-227), zaproponowana literatura przyporządkowana do każdego z rozdziałów (ss. 228-236), indeks osób i ważniejszych terminów pojawiających się na stronach rozprawy (ss. 237-244), a także indeks cytatów biblijnych (ss. 245-248). Każdy rozdział składa się z podrozdziałów, poprzedzonych krótkim wstępem, a także – ujętą w formie sentencji – myślą zaczerpniętą bądź to ze spuścizny Ojców Kościoła (Leon Wielki, s. 1; św. Augustyn, ss. 33, 53, 106, 121; Grzegorz z Nyssy, s. 89; Prudencjusz, s. 138), bądź z Pisma Świętego (ss. 72, 173), bądź też z współczesnych pisarzy (ss. 155, 192) czy tekstu Liturgii św. Jakuba (s. 17).

Pierwsza część monografii amerykańskiego profesora obejmuje rozdziały od pierwszego do trzeciego (1. *Zbudowana na krzyżu Chrystusa*, ss. 1-16; 2. *Wspaniała i bezkrwawa ofiara*, ss. 17-32; 3. *Twarz Boga na teraz*, ss. 33-52). Pod względem treściowym stanowią one jedną całość. Autor zauważa już we wstępie, iż „chrześcijanie od początku byli świadomi swej odmienności” (s. 1) i ową odmiennność starali się przede wszystkim dobrze samemu poznać i zrozumieć, a formą działania była krytyka i wyjaśnianie swej wiary (przykład choćby Orygenesusa i Celsusa, s. 9). Aby to dobrze zilustrować, Wilken odwołuje się do treści najwcześniejszych dzieł pierwotnego chrześcijaństwa i zauważa, iż „pierwsi apologetyci stawali przed zniechęcającym trudnym zadaniem przedstawiania chrześcijaństwa społeczeństwu, które nie wiedziało o tej religii nic” (s. 3). Dlatego też – jak np. u Atenagorasa z Aten – ukazywali możliwość poznania Boga nade wszystko poprzez wnikliwą refleksję nad rzeczywistością, która zawiera w sobie głębsze i niewidzialne treści, a jednocześnie poprzez zaufanie słowom ludzi, którzy akcentują owe nieempiryczne zjawiska.

Ważną myślą było ukazania chrześcijaństwa jako *nowej filozofii*, nowego stylu życia i postępowania, bowiem poznanie Boga musi zgadzać się z tym, jak żyjemy.

Stąd też nieunikniona była dyskusja apologetów ze współczesnymi sobie filozofami (Porfiriusz, Celsus, Alkinoos) oraz myślą starożytnej filozofii (Platon, stoicy). Kiedy filozofowie podkreślali wartość ludzkiego umysłu, który będąc oczyszczonym z wrażeń zmysłowych jest w stanie osiągnąć wiedzę o Bogu (a było to dane tylko nielicznym), to myśliciele wczesnochrześcijańscy, jak np. Orygenes, stwierdzali, że poznanie Boga dokonuje się nie dzięki ludzkim staraniom, zdolnościom, czy praktykom ascetycznym ciała, lub umysłu, lecz bierze swój początek od wydarzenia zstąpienia Boga w ludzkiej postaci (s. 8). Dla myślicieli wczesnego chrześcijaństwa właśnie Wcielenie było swoistym punktem wyjścia, a Chrystus – obrazem, w którym widać oblicze Boga (s. 10). Jezus z Nazaretu ukazuje już prawdziwego Boga wszystkim ludziom. Orygenes dokonuje w tym miejscu także wyjaśnienia, jakie warunki są konieczne, aby móc „zobaczyć Boga” (komentując *passus* z Łk 1, 11). Konieczna jest – zdaniem Aleksandryjczyka – czystość duszy, która spotyka się z Bożą inicjatywą.

Intelektualna refleksja nad poznaniem Boga nie pozostawała na płaszczyźnie zbioru zasad, idei, czy nawet bardzo wyszukanych sformułowań, ale stanowiła fundament życia kultycznego. Wyrosła ona bowiem z historii Izraela, historii Jezusa z Nazaretu, co również potwierdza, że widzenie zwykle nie jest jeszcze całą rzeczywistością, jak podkreślał Orygenes. Ewagriusz z Pontu daje świadectwo, iż istnieje rzeczywiste napięcie pomiędzy życiem duchowym a trudem intelektualnym, stwierdzając: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem” (s. 17). Teologowie starożytni dlatego byli biegli w literaturze i myśli starożytnej, ale zawsze cały ich wysiłek intelektualny wypływał z Pisma Świętego i bogatego życia kultycznego. Klarownym tego przykładem jest – w ocenie Wilkena – Justyn oraz jego opis Eucharystii i chrztu, a także działalność homiletyczna wybitnych chrześcijańskich kaznodziei, którzy nie poprzestawali na tłumaczeniu słowa, ale za ich pomocą zapraszali wspólnotę do wejścia w tajemnicę Chrystusa (s. 29).

To właśnie Pismo Święte było źródłem ich teologicznych koncepcji. Pisma bowiem natchnione stanowiły *novum*, nową jakość. Są one „podstawą i filarem naszej wiary” (Ireneusz), bo mówią o żywej postaci, Jezusie Chrystusie Synu Bożym (Klemens Aleksandryjski, s. 40). Ważnym punktem w historii egzegezy był zapoczątkowany w II wieku rozwój alegorycznej interpretacji Słowa Bożego. Ojcowie Kościoła, jak zauważa Autor omawianej książki, przyjęli za oczywiste, iż słowa Pisma Świętego często posiadają wiele znaczeń i nie można poprzestać na ich dosłownym odczytywaniu (s. 46). W tym miejscu pojawia się uwaga Wilkena, iż szczegółowe omówienie zagadnienia alegorii jest zbyt obszerne, dlatego konkluduje swe rozważania, wymieniając główną jej cechę – Chrystus scalający całe Pismo Święte (za H. de Lubac) jest głównym przedmiotem interpretacji biblijnej (s. 47). Słowo nie było oddzielone w przypadku pierwszych chrześcijańskich myślicieli od życia: jak pisali, tak też nauczali, przez co jednoznacznie wzrastała jedność pomiędzy biskupem i wiernymi, a myśl teologiczna była bliska uczestnikom Liturgii. Grzegorz Wielki podsumował to słowami: „Poczynisz postępy

w rozumieniu Biblii tylko w takim stopniu, w jakim sam siebie zmienisz poprzez kontakt z Pismem Świętym” (s. 52).

Druga część książki, dotycząca nauczania podstawowych prawd wiary (Trójca Święta, dzieło Chrystusa, antropologia i kosmologia), obejmuje kolejne trzy rozdziały: czwarty (*Szukajcie zawsze Jego oblicza*, ss. 53-71), piąty (*Nie moja wola, lecz Twoja*, ss. 72-88) i szósty (*Koniec dany na początku*, ss. 89-105). Wychodząc z treści odnalezionego w 1941 r. pisma *Dialogus cum Heraclide* (znanego obecnie pod nazwą *Dialogi z Heraklidesem*<sup>2</sup>), które przedstawia publiczną dysputę Orygenes z Heraklidesem (ok. 245 roku), Wilken wskazuje na poważną debatę III wieku: dotyczyła ona relacji pomiędzy Ojcem a Synem. Był to dylemat chrześcijańskich nauczycieli, którzy starali się zrozumieć to, o czym czytali w Piśmie Świętym i wypowiadali w modlitwach. „Nie mogło być wiary bez myślenia o tym, w co się wierzy” (s. 54).

Autor porusza kolejny problem myśli ponicejskiej, a mianowicie temat Trójcy Świętej w kontekście Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Odwołując się do postaci Hilarego z Poitiers († 367) i jego dzieła *De Trinitate* wskazuje, iż w IV wieku wzrasta zainteresowanie wśród zachodnich myślicieli naturą Boga, który „jest” i jest „zawsze przed naszym myśleniem”. Ponownie – odnotowując ów związek między sferą intelektu a wiary – biskup Poitiers stwierdza: ażeby poznać Boga, należy mieć wiarę i pobożność. To jest dopiero właściwa postawa, aby „pojąć Boga”. Szczególną uwagę Hilary poświęca zagadnieniu piękna (za Atenagorasem), porządkowi stworzenia, ekonomii zbawienia, czy wreszcie Zmartwychwstaniu (które spowodowało zmianę spojrzenia na Chrystusa przez żydowskich uczniów, będących przecież pierwszymi chrześcijanami, s. 59). Hilary bogato czerpie przy tym z tekstów biblijnych, pochodzących przede wszystkim z Ewangelii, kładąc nacisk na tytuły chrystologiczne (Mądrość, Słowo, Syn Boży). Poznanie Boga jest tożsame z poznaniem Ducha Świętego. Jak zauważa Wilken, wśród starożytnych myślicieli nieobce były jednakże głosy, że Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli Wielki, czy inni „wprowadzają obcego Boga [Ducha Świętego], o którym nie ma mowy w Piśmie Świętym” (s. 67). Istotnym problemem była dotycząca Go terminologia: „wylany”, „dany”, „trwać w”. Augustyn dość praktycznie odniósł ją do cech Ducha Świętego (s. 68), który jest dla niego „darem Boga, który jest miłością”.

Wiek IV obfitował w liczne debaty teologiczne, z których największa dotyczyła chrystologii i miała na celu dać odpowiedź, czy Chrystus jest Bogiem, czy też może wyjątkowym człowiekiem. Wilken, cytując E. Gibbona, nazywa tę polemikę „zaciekłym sporem o dyftong”, wskazując na kluczowe terminy: ὁμοούσιος oraz ὁμοιούσιος. Następnie w dyskusję wkrada się temat woli Chrystusa, gdzie zagrożenie stanowiły twierdzenia wysuwane przez doketów i ebionitów. W obszar dysputy dotyczącej agonii Chrystusa (Łk 22, 39-46), wkracza Maksym Wyznawca, którego wkład Wilken ocenia w ten oto sposób: „Zdaniem Maksyma, słowa Jezusa nie wyrażają ani oporu, ani strachu, lecz «absolutną zgodę i przyzwolenie»” (s. 83).

<sup>2</sup> Tytuł podaję za recenzowaną książką Wilkena, natomiast w tłumaczeniu polskim występuje inny: Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. i wstęp A. Zajkowski, STV 5 (1967) z. 2, 129-180.



Spór wywołało następnie określanie Maryi mianem Θεοτόκος. Reakcją było zwołanie soboru w 431 r. do Efezu, ale „zwycięstwo [biskupa Aleksandrii Cyryla – L.L.] nie przyniosło spokoju, lecz jeszcze większą niezgodę” (s. 75). Później był Chalcedon, który zdaniem emerytowanego profesora Uniwersytetu w Virginii, na zawsze wpisze się do historii jako „sobór podziałów i schizm” (s. 75). Debaty na nim nie były jednak pozbawione głównych postaci, które wiodły prym w refleksji teologicznej. Autor zatem skupia nieco więcej uwagi na osobie Atanazego, wielkiego obrońcy boskości Syna i wspomnianego wyżej Cyryla, „jednego z najpłodniejszych komentatorów Pisma Świętego”, który „spozstrzegł, że Chrystusa wyróżniało to, czego dokonał człowiek..., który przyszedł z nieba”, nowy Adam, „który wskazał ludzkości drogę nieprzebytą wcześniej przez nikogo” (s. 79).

Wskazując zaś na najbardziej reprezentatywne postacie wczesnochrześcijańskich teologów, które fascynowały się opisem stworzenia świata i człowieka, Wilken z atencją przedstawia koncepcję Bazylego Wielkiego zawartą w *Hexaemeronie*. Do niego później nawiązywał Ambroży i Augustyn oraz brat Bazylego – Grzegorz z Nyssy. Ojciec wschodniego monastycyzmu miał jedno pragnienie – poprzez homilie o stworzeniu chciał przeprowadzić słuchaczy „od stworzenia tego, co widzialne, od piękna tego świata, do poznania Stwórcy tych wszystkich rzeczy” (Grzegorz z Nyssy, *Apologetyczne wyjaśnienie Hexaemeronu*). Z tego powodu nie znajdziemy u Bazylego zawiłych sformułowań i poglądów filozoficznych czy zagadnień kosmologicznych. Bazyli podkreśla jedynie, iż za stworzeniem świata stoi inteligentna przyczyna, która kieruje się miłością i mądrością: jest to dzieło całej Trójcy Świętej. Grzegorz – jego brat – napisał *Apologię Hexaemeronu*, która swoiście dopełniła dzieło Bazylego stawiając sobie inny cel: głębszą refleksję nad filozoficznymi trudnościami biblijnej opowieści. W dalszej perspektywie powstaje rozprawa *O stworzeniu człowieka*, która jest pierwszym systematycznym przedstawieniem pełnej nauki o człowieku (s. 96). Człowiek, zdaniem biskupa Nyssy, był brakującym ogniwem stworzenia, który czynił świat niekompletnym. Innym tematem poruszonym w cytowanym dziele Grzegorza, co zauważa Wilken, jest ludzka wolność i słabość przejawiająca się w grzechu, który nigdy „nie wykorzystania z człowieka obrazu” (s. 101).

Trzecią część omawianej publikacji stanowią kolejne dwa rozdziały: siódmy (*Sensowność wiary*, ss. 106-120) i ósmy (*Szczęśliwy lud, którego Bogiem jest Pan*, ss. 121-137), poświęcone osobom wierzącym – najpierw w aspekcie indywidualnym (rozdział VII), a następnie – w aspekcie wspólnoty Kościoła (rozdział VIII). Hasłem inicjującym teologiczny wywód jest powtarzana jak refren fraza Autora książki, iż „myślenie było elementem wiary” (s. 107), choć to „wiera stała się bramą prowadzącą ku poznaniu Boga” (s. 108). W okresie manichejskim pojawia się u Augustyna twierdzenie, że sam rozum, intelekt wystarcza do poznania Boga, bez odwoływania się do tradycji i autorytetów. Zniechęcony manichejskim „milczeniem wobec trudnych pytań” opuszcza on sektę Faustusa. Jednak czas owych wątpliwości owocuje napisaniem rozprawy *De utilitate credendi* (w omawianej książce na s. 109 tytuł ten został podany w błędnym brzmieniu: *De utylitate Credendi*). Augustyn uważa w niej



za najważniejszy fakt Objawienia, manifestacji Boga w osobie Jezusa Chrystusa (wiedza historyczna), co otwiera perspektywę dla poznania Boga. My zaś, głosi Kartagińczyk, poznajemy przeszłe wydarzenia dzięki świadkom, ufając ich słowom, a wiara jest wartością składową wiedzy historycznej. Zaraz też definiuje, czym jest „autorytet” oraz „naśladownictwo w wierze”, aby podkreślić prawdę, iż dla chrześcijan ważniejszą wartością jest przekaz Świętych Ksiąg, a nie wiedza historyczna. Wiara jest zatem – dowodzi Augustyn – wyjątkowym sposobem poznania Boga. Człowiek ze swej strony otwiera się na Boga, gdy żyje miłością (s. 119).

Augustyn, pod wpływem ataku na Rzym, pisze swój traktat *O Państwie Bożym*, w którym prezentuje poglądy chrześcijan na temat Kościoła i społeczeństwa. Choć biskup Hippony nie odwołuje się „zbyt często” (s. 123) do *Państwa* Platona – stwierdza Wilken – *Państwo Boże* jest w pewien sposób chrześcijańską odpowiedzią na filozoficzne ujęcie Greka. Według Augustyna, państwo Boże charakteryzuje się tym, że czci prawdziwego Boga. Jest nim Kościół, bo „gdzie jest Kościół, tam jest «ukochane państwo Boga»” (s. 124). Elementami konstytutywnymi tej eklezjalnej wspólnoty są między innymi: dążenie do pokoju, sprawiedliwość, porządek społeczny, powszechny udział w dobru, nadzieja na spełnianie owych pragnień we wspólnocie z Bogiem. Państwo Boże jest jednakże wspólnotą pielgrzymującą, stąd też człowiek i obywatel osiągnie ostateczny cel jedynie w Bogu. „On będzie kresem wszystkich pragnień naszych” (*Państwo Boże* 22, 30).

Rozdział dziewiąty (*Chrystusowe czyny sławne*, ss. 138-154) oraz dziesiąty (*Przemiana przedmiotów w inne*, ss. 155-172) komponują się w jedną zamkniętą całość, która wyjaśnienia i broni prawd wiary za pomocą słowa (literatury) i sztuki plastycznej (s. 138). Amerykański badacz stwierdza, iż chrześcijaństwo pragnęło dzielić się swą wiarą z innymi nie tylko poprzez słowną polemikę czy dyskurs filozoficzny, ale również poprzez sztukę, architekturę, prawo, politykę, pisma historyczne, czy wreszcie – poezję. W świetle tego kluczowego stwierdzenia chrześcijaństwo staje się ważnym twórcą kultury, własnej i jednocześnie specyficznej. Interesujące *exemplum* może stanowić, zdaniem Wilkena, postać chrześcijańskiego poety Prudencjusza († ok. 413). Ten rzymski poeta, tworząc poezję na chwałę Boga (s. 139), nawiązywał do starej biblijnej tradycji i najwcześniejszych utworów chrześcijańskich. Wzorował się przy tym na wypracowanych przez kulturę klasyczną i chrześcijańską kanonach tworzenia poezji, m.in. na biskupie mediolańskim św. Ambrożym († ok. 397), „pierwszym chrześcijańskim poetą, który odniósł sukces” (s. 142). Ten świetnie wykształcony w klasycznej liryce biskup, pod wpływem trudnych wydarzeń w historii Kościoła mediolańskiego tworzył liczne hymny, wykonywane antyfonalnie, które dzięki prostocie tekstowej można było łatwo zapamiętać. Autor, wprowadzając do swej narracji te dwie wspomniane postacie, dochodzi do wniosku, że zarówno Prudencjusz, jak i Ambroży poprzez poezję osiągalni ten sam efekt, co wcześniej myśliciele chrześcijańscy przez swą teologiczną argumentację: „że w człowieku o imieniu Jezus z Nazaretu ludzie «zobaczyli żywego Boga»” (s. 145). Wydaje się jednak, iż pewnym brakiem – choć Autor podkreśla, iż wiele aspektów wczesnochrześcijańskiej teologii zostaje jedynie zasygnalizowanych – jest

pominięcie przy omawianiu powyższego tematu postaci biskupa Noli – Paulina (ok. 353-431). Jest on wszakże uważany za wybitnego twórcę chrześcijańskiej poezji na Zachodzie, a jego *carmina* stanowią bogate źródło teologii. Wystarczy w tym miejscu zacytować choćby krótki ich fragment, który w pełni ukazuje jego duchowość: „At nobis ars una fides, et musica Christus” (*Carmina* XX 32).

Inną formą przekazu wiary była sztuka plastyczna, która dzięki Wcieleniu Jezusa, Syna Bożego, zbliża człowieka do swego Stwórcy. Cyryl Aleksandryjski stwierdzał, że poznanie duchowe rozpoczyna się zawsze od przedmiotów dostrzegalnych wzrokiem i namacalnych, dlatego historia biblijna może być przedstawiana na obrazach (s. 157). Najstarszymi przykładami sztuki chrześcijańskiej były malowidła z katakumb oraz przedstawiane na nich przedmioty związane z życiem codziennym (misy, lampy itd). Również najstarsze kościoły ozdabiano wówczas obrazami i mozaikami, choć trudności pojawiają się u początku VIII wieku, kiedy to „cześć oddawana ikonom stała się coraz żarliwsza”, a wierni mogli mieć problem ze zrozumieniem różnicy pomiędzy obrazem (jako przedmiotem z drewna, farby) a przedstawioną osobą Jezusa, Maryi czy aniołów. W ten sposób ikonokłasci, powołując się na słowa Wj 20, 4-5, rozpoczynają atak przeciw kultowi ikon. Zdecydowanym obrońcą ikon okazał się wówczas Jan Damasceński, który nie tylko zasłynął jako wybitny przedstawiciel bizantyjskiej hymnografii, lecz także jako biegły w teologicznym dyskursie polemista z ikonoklastami. Obraz, ikona, umożliwia, jego zdaniem, człowiekowi wejście w bliiski związek z Bogiem, który stał się człowiekiem.

Ostatnią część omawianej monografii Roberta Wilkena tworzą rozdział jedenasty (*Podobieństwo do Boga*, ss. 173-191) i dwunasty (*Poznać mądrość zmysłów*, ss. 192-205). Profesor amerykańskiego uniwersytetu rozpoczyna swe rozważania od sugestii, iż „bez przykładów do naśladowania, nie ma ludzkiego życia, cywilizacji, sztuki czy kultury, cnót i świętości” (s. 183). To przykład literatury greckiej (Plutarch) spowodował, że również w chrześcijaństwie pojawia się praktyka spisywania żywotów sławnych postaci (dotyczy to zarówno opisów postaci występujących w Piśmie Świętym, jak i w apokryficznych relacjach o apostołach czy w cudach męczenników); dzięki temu możemy dziś poznać historię męczeństwa Cypriana czy heroiczną historię życia Antoniego. Literatura chrześcijańska stawiała sobie za cel „kształtowanie charakteru”, jak uważał Palladiusz. Dopiero następnym etapem tego może być dążenie do dobra i doskonalenie duszy (Klemens Aleksandryjski): „Chrześcijańscy myśliciele, wykształceni w dziedzinie antycznej filozofii moralności, zauważyli, że według Jezusa szczęście było celem życia ludzkiego, co było zaskakująco zgodne z nauką Biblii i mądrością Greków i Rzymian” (s. 180). Dlatego ważne było upodabnianie się do Boga, co rozumiano różnie: dla Klemensa „naśladowanie Boga” (por. *Pedagog* I 1, 4; I 2, 1), dla współczesnych mu – ćwiczenie się w cnotach, dla Grzegorza z Nyssy – dążenie do pokory.

Wilken przypomina, że już w myśli antycznej obecne były cztery cnoty główne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo), które również dla myślicieli wczesnochrześcijańskich stanowiły bazę „do prezentowania indywidualnych wzorów życia moralnego” (s. 184). Korzystano w pierwszym rzędzie nie tylko z ksiąg

natchnionych, ale i z klasyków, jak np. z Cyserona, Platona czy Arystotelesa, choć pewien wykład na temat cnót dał także inni, jak Klemens (por. m.in. *Kobierce* VI 11, 95), Ambroży (*O obowiązkach*), Tertulian (*O cierpliwości*), Cyprian i Augustyn. Ostatni z nich w sposób najbardziej pełny potraktował ten temat, stwierdzając, że owe cztery kardynalne cnoty są fundamentem życia moralnego, a na płaszczyźnie wiary punktem wyjścia jest miłość do Boga, pochodząca od Ducha Świętego. Stąd też Augustyn łatwo utożsamiał cnoty z formami miłości (s. 190), za co Tomasz z Akwinu „delikatnie zbeształ św. Augustyna” (s. 191).

R.L. Wilken prezentuje w tym kontekście stanowisko pięciu teologów wczesnochrześcijańskich: Ewagriusza z Pontu, Laktancjusza, Grzegorza z Nyssy, Augustyna oraz Maksyma Wyznawcy, charakteryzując zwięźle ich koncepcje. Laktancjusz na przykład, w opozycji do stoickich haseł głosił, że nie należy pozbawiać się sfery uczuciowej, bo jest ona dana człowiekowi przez Boga w określonym celu: jej odpowiednie użycie przyczyni się do postępu w cnocie. Augustyn zaś stwierdza, iż błędem jest nazywanie współczucia słabością, jak czynili to stoicy.

W końcowej części prezentowanej monografii (*Epilog*, ss. 206-212) R.L. Wilken podsumowuje swe rozważania zaznaczając, że myśl wczesnochrześcijańska mogła dostarczyć solidnych podstaw dla wiary i jej rozwoju, bo jej twórcami byli wyszkoleni retorzy, znakomici styliści, czerpiący najlepsze wzorce z wcześniejszej bogatej tradycji – literackiej, kulturowej i filozoficznej. „Biblia stworzyła dla nich nowe środowisko, wyposażyła ich w świeże i uniwersalne słownictwo, którym mogli opisać to, w co wierzą” (s. 211). Wszelki bowiem dyskurs teologiczny wypływał i był zakorzeniony w Piśmie Świętym.

Prezentowaną publikację amerykańskiego wykładowcy historii chrześcijaństwa z Virginii należy uznać za niezwykle cenną. Imponuje bowiem wielką obfitością cytowanych źródeł (liczne cytaty greckie i łacińskie), reprezentatywnych tak dla chrześcijaństwa (wschodniego i zachodniego), jak i kultury grecko-rzymskiej (m.in. Wergiliusz, Cyseron, Galen, Platon, Celsus). Wilken wykorzystał też w monografii bogatą literaturę przedmiotu, o czym świadczy długa lista bibliograficzna (ss. 228-236). Niewątpliwym jej walorem jest również sugerowana literatura przyporządkowana do każdego z omawianych rozdziałów. Sądy swe podpira Wilken zawsze trafnymi i właściwie dobranymi *passusami* z literatury wczesno- i okołochrześcijańskiej, co rodzi odczucie, jakby sami owi autorzy ustosunkowywali się do podjętych kwestii. Atutem monografii jest też, w mojej ocenie, częste odnoszenie się do fundamentalnego założenia, jakim było poszukiwanie równowagi między rozumem a wiarą, co stało się później charakterystyczną cechą teologii chrześcijańskiej. Uwidoczniał się w niej także dydaktyczny talent Wilkena, bo książka jest napisana językiem precyzyjnym, a równocześnie przystępnym, nie przeładowanym terminologią specjalistyczną. Stąd też może być ona wartościową lekturą dla osób nie zajmujących się profesjonalnie badaniem początków religii chrześcijańskiej. Autor błyskotliwie przeplata naukowy dyskurs licznymi dygresjami, które czynią narrację jeszcze bardziej czytelną, a nade wszystko wskazują na silny związek teologii spekulatywnej z życiem codziennym.

Na koniec pozwolę sobie na kilka krytycznych uwag, odnoszących się głównie do strony edytorskiej recenzowanej książki w jej polskim wydaniu. Podstawowym utrudnieniem może być w niej umiejscowienie przypisów: nie pod tekstem ciągłym, lecz dopiero po epilogu, co nie jest zbyt wygodne dla czytelnika, chcącego poznać autora i źródło cytowanego stwierdzenia. W przywoływanych oryginalnych tekstach patrystycznych opuszczono niekiedy nazwę wydania źródłowego (nierzadko bez daty lub miejsca wydania – np. *St. Justin Martyr*, s. 230; *Irenaeus of Lyon*, s. 231; *Cyril of Alexandria*, s. 233; *Clement of Alexandria*, s. 235). Zdarzają się miejsca, w których dopiero polski redaktor uzupełnił zapis bibliograficzny poprzez dodanie polskiego tłumaczenia, ale jest w tym czasem niekonsekwentny (por. *Orygenes*, przyp. 1 na s. 230 i 3 na s. 214); ponadto forma zapisu bibliograficznego w wielu miejscach różni się (por. przyp. 16/s. 214 i 7/215; 13/214 i 25/215). Liczne są też uchybienia z zapisie bibliograficznym (por. przyp. 30/s. 222; 21/223; 1,2,10/219). Niewłaściwe wydaje się również opuszczanie w przypisach danych autora, a podawanie samego tytułu dzieła (por. przyp. 1,4,13,17/s. 214; 2,4,8,12,13/215;) – choć zdarzają się wyjątki (dla przykładu 3/214). Znajdujemy też w tekście dane autora bez wskazania dzieła (por. 5/217). Bywa także stosowany podwójny zapis: raz – *Klemens z Aleksandrii*, a innym razem: *Klemens* (por. 19/225 a 8/216). Pojawia się sporo literówek (m.in. s. 13 – jest „wzok” zamiast „wzrok”; s. 47 – „biblijengo” zamiast „biblijnego”; s. 102 – „Didym” zamiast „Dydym” i inne). Błędy pojawiają się także w oryginalnych tytułach (przyp. 9/s. 221 – jest „Retzuctationes” zamiast „Retractationes”; s. 109 – jest „De utylitate Credendi” zamiast „De utilitate credendi”; przyp. 33-34/s. 225 – jest „De morikus ecclesiae” zamiast „De moribus ecclesiae”). Dość egzotycznie brzmią również w przekładzie niektóre polskie neologizmy, jak np. (s. 60): „znali na pamięć słowa SZEMY” (chodzi o modlitwę *Szema Israel*; w polskiej transkrypcji, w związku z hebrajską wokalizacją, występuje też wersja: *Szma*).

Zaznaczenie powyższych usterek i pomyłek, pochodzących od polskiego wydawcy, a nie Autora książki, w żaden sposób nie podważa merytorycznej wartości rozprawy *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej*. Sądzę, iż powinna się ona znaleźć na biurku każdego, kto pragnie poznać swą wiarę i przeprowadzić nad nią intelektualną refleksję. Ojcowie Kościoła wciąż pozostają przecież dla współczesnych chrześcijan niewyczerpanym źródłem inspiracji, a przede wszystkim wzorem umiłowania Pisma Świętego.

ks. Lesław Bogdan Łesyk – Lublin

**Ks. Grzegorz Mariusz BARAN, *Motyw synostwa Bożego w „In Johannis Evangelium tractatus” oraz „In Johannis Epistolam ad Parthos tractatus”, Tarnów 2010, Biblos, ss. 262.***

Idea dziecięctwa lub synostwa Bożego znana była w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej, choć różnorodnie pojmowana i interpretowana. Już w starożytnym Egipcie od IV dynastii (ok. 2579-2466) faraonów nazywano synami bogów

(Re, Horsa, Ozyrysa, Thota, Ptaha, Heliosa lub Amuna), a po śmierci zaliczano do ich grona; podobnie było w Mezopotamii, gdzie w tym czasie władców (np. w Ur) wywodzono od bogów, a po śmierci ich ubóstwiano. Później ze zjawiskiem tym spotykamy się w Grecji, gdzie Zeus nosił tytuł *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν* (*Iliada* I 544; *Odyseja* I 28; XX 201) i mówiono o boskim pochodzeniu herosów zarówno w mitologii (np. Dionizos – syn Zeusa, podobnie Herakles i Asklepios, Achilles – syn bogini Tetydy, Eneasza – syn Wenery), jak i w literaturze i historii, gdzie wybitnym postaciom, jak Pitagorasowi, Platonowi, Arystotelesowi czy Apoloniuszowi z Tiany, oraz niektórym władcom (np. Aleksander Wielki – syn Amona, Cezar – *Divus Julius* – syn Wenery, Oktawian August – *divi filius* lub *divus Augustus* – syn Apollina i Wenery) przypisywano boskie pochodzenie (źródła i literaturę na ten temat zob. C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 19-31; G. Dellling, *Gotteskindschaft*, RACH XI 1160-1161; A.W. Sjöberg, *Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herscher*, *OrientSuec* 21:1972, 87-112). Gdy w czasach rzymskiego hellenizmu stoicy głosili, że wszechświat i wszyscy ludzie pochodzą od boga, także w pismach filozoficznych pojawiają się wyrażenia o synostwie bożym. Spotykamy je m.in. u Epikteta, który wprost pyta, dlaczego w takiej sytuacji ktoś „nie miałby nazywać siebie synem bożym” i nie czuć się bezpiecznym, skoro ojciec Stwórcy nim się opiekuje (*Diatryby* I 9, 1-7), owszem, winien być z tego dumny (I 3, 1-3) i uważać innych za braci, bo pochodzą „z tego samego nasienia i z nieba są rodem” (I 13, 3). Potem wyrażenie *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* w odniesieniu do ludzi spotykamy często w *Sentenciach* neopitagorejczyka Sekstusa (por. *Sententiae* 58, 60, 135, 221, 576b, ed. H. Hadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, ss. 28, 36, 48, 54), a wyrażenie *παῖς Θεοῦ* w gnostycznym *Corpus Hermeticum* (13, 2 i 4; 14, 1, 31-32, tłum. W. Myszor, *SThV* 17:1979, z. 1, s. 249 i 250; zob. G. Dellling, s. 1160-1161).

Potem wyrażenie *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* – *filius Dei*, zarówno do osoby Jezusa Chrystusa (Mt 8, 29; J 3, 34; Łk 3, 22; Łk 8, 28), jak również w odniesieniu do ludzi (Rdz 6, 2; Hi 1, 6; Ps 88, 7; Pwt 14, 1; Iz 30, 1; Ps 81, 6) lub do narodu wybranego (Oz 11, 1; Pwt 4, 22-23; 32, 19; 2Sm 7, 14 itd.) występuje często w Biblii i literaturze żydowskiej (por. G. Dellling, RACH XI 1161-1163; tenże, *Die Bezeichnung „Söhne Gottes” in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. Studies in honour of N.A. Dahl*, Oslo 1977, 18-28; tenże, *Die „Söhne -Kinder Gottes” im NT*, w: *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Stuttgart 1977, 615-631; C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 31-55; B. Tsakonas, *A comparative study of the term „Sohn of God” in St. Paul, the Old Testament, the Hellenistic World and in Philo*, „Theologia” – Ateny 36:1965, 357-372, 628-639; 57:1966, 99-121).

W oparciu o występującą często w Piśmie Świętym, zwłaszcza Nowego Testamentu, ideę dziecięstwa Bożego autorzy wczesnochrześcijańscy wypracowali teologię synostwa Bożego zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i ludzi, jako przybranych zrodzonych z Boga przy chrzcie dzieci Bożych. Wyrażenia „synowie Boży” lub „dzieci Boże” spotykamy już w najstarszej literaturze chrześcijańskiej – w pismach Ojców Apostolskich (np. *Epistula Ps-Barnabae* 4, 9 i 15)



i apologetów chrześcijańskich (np. Justyn, *Dialogus* 123, 9; 124, 1 i 4; Tertulian, *Adversus Praxeum* 13; *De oratione* 2 i 4), u pierwszych teologów, jak u Ireneusza (np. *Adversus haereses* III 6, 1-2; 19, 6; 20, 1; 25, 1; IV 47; V 12, 2), Klemensa Aleksandryjskiego (np. *Protrepticos* 27, 3; *Paedagogus* I 26, 1; 25, 1; *Stromata* II 134, 1; I 173, 6; IV 26, 5; VII 93, 5), Orygenes (In *Joannem* 20, 138 i 146; 20, 287-288 i 340; *De oratione* 22, 1; 15, 4; *De principiis* IV 4, 5) i Cypriana (*De oratione Dominica* 9 i 11; *Epistulae* 58, 6; 72, 1), potem na Wschodzie u Atanazego (*Epistula ad episcopos Aegypti* 1; *Adversus arianos oratio* III 17 i 19 i 25; I 34, 39; *Epistula ad Serapionem* 1, 19 i 25), Cyryla Jerozolimskiego (*Procatechesis* 16; *Catecheses* III 14; XI 9; VII 13 i 14), u Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego (*De Spiritu Sancto* 36 i 35 i 61; In *Ps hom.* 7, 4) i Grzegorza z Nyssy (*Contra Eunomium* III 1, 123; 5, 3; I 115), u Dydyka Aleksandryjskiego (*De Trinitate* II 12; III 42), Jana Chryzostoma (In *Joannem hom.* 11, 1; 14, 2; 80, 2; In *Matthaeum hom.* 19, 4 i 5; In *Romanos hom.* 1, 4; 14, 2; 19, 8), a na Zachodzie – u Hilarego z Poitiers (*De Trinitate* VI 30; VI 23 i 44; III 11; XII 13 i 15), Ambrożego (*De Spiritu Sancto* III 10, 68; II 7, 64; I 6, 80; III 20, 157; In *Lucam* 5, 61; 5, 78; *De fide* I 19, 126), Piotra Chryzologa (*Sermo* 68, 72; 68, 71). Miejsca te badają i analizują nowożytni badacze starając się odtworzyć ewolucję i krystalizowanie się patrystycznej teologii synostwa Bożego (por. E. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964; P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960; L. Janssens, *Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, EphTheoLouv 15:1938, 233-278; G. Delling, ss. 1166-1184: Ojcowie Kościoła); T. Fuhrer – V.H. Drecoll, *Filia – Filius*, w: *Augustinus-Lexikon*, III, Basel – Stuttgart 2004, 11-17).

W ten proces badawczy włącza się również ks. dr Grzegorz Baran (jest także doktorem teologii biblijnej) starając się przybliżyć problem synostwa Bożego w wygłoszonych w latach 413-418, 134. homiliach św. Augustyna biskupa do Ewangelii św. Jana i jego I. Listu do Partów, w odniesieniu do Chrystusa i do ochrzczonych wiernych. Problem zaś pragnie rozwiązać w obszernej rozprawie pt. *Motyw synostwa Bożego w homiliach św. Augustyna do Ewangelii oraz pierwszego Listu Jana Apostoła*, napisanej i obronionej jako doktorska w 2010 r. w Instytucie Filologii Klasycznej KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna, a opublikowanej w tarnowskim wydawnictwie Biblos. Rozprawa zbudowana jest z 4 rozdziałów, poprzedzonych wykazem skrótów i wstępem, a zamkniętych zakończeniem, bibliografią i krótkim angielskim streszczeniem. Te właśnie składniki rozprawy spróbuję ocenić pod względem metodologicznym i merytoryczno-formalnym.

Już w tym miejscu pozwolę sobie spojrzeć na stosunkowo obszerną bibliografię, która zazwyczaj umieszczana jest na początku rozprawy, a Autor wołał ją umieścić na jej końcu (ss. 209-220). Jej podział wydaje mi się być niezbyt spójny i logiczny. Autor dzieli ją na: źródła, przekłady, Magisterium Kościoła, opracowania oraz pomoce leksykalne, podzielone na encyklopedie, leksykony i gramatyki. Najpierw do „źródeł” Autor zalicza na jednym poziomie, bez podzielenia na źródła



pierwszorzędne i drugorzędne: *Biblia Hebraica* (po co?), *Novum Testamentum Graece et Latine, Septuagintę*, analizowane *In Joannis Evangelium tractatus* i *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus*, po raz tylko wspomniane *Quaestionum septendecim in Evangelium Matthaei*, *Sermo* 81 i *Sermo* 229 Guelferbytanus św. Augustyna, oraz *Didache* i *De schismate donatistarum* Optata z Milewy; każda z tych pozycji jest, wydaje mi się, zbyt obszernie i niepotrzebnie opisana bibliograficznie (np. *In Joannis Evangelium tractatus* – 18 linii; *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* – 10 linii; *Quaestionum septendecim* – 15 linii), nawet z nazwiskiem fundatora katedry augustyńskiej w Instytucie Patrystycznym w Rzymie, a bez wymienienia konkretnego autora przedrukowanego tekstu łacińskiego R. Willemsa z CSEL i CCL. Przy analizowanych pismach Augustyna (Autor posługuje się łacińsko-włoskim tekstem z Biblioteca Agostiniana), wystarczyło raz podać ich pełny opis, a potem wskazać tylko ich tom i strony. Podobnie niepotrzebne jest wyszczególnianie używanych przekładów Pisma Świętego i pism św. Augustyna na język polski oraz Magisterium Kościoła, bo pierwsze należało umieścić przy źródłach, gdzie jest wymieniony przekład włoski, a drugie zawierające po jeden raz cytowane fragmenty katechezy o św. Augustynie Benedykta XVI i Listu Apostolskiego „Augustinum Hipponensem” Jana Pawła II wśród opracowań, bo nie są one ścisłym oficjalnym Magisterium Kościoła i nie stanowią przedmiotu analizy. Podobnie przy wymienianiu opracowań: chyba niepotrzebnie podawane jest w nich wydawnictwo, co w polskim zapisie bibliograficznym nie jest wymagane, a Autor powtarza je zawsze, nawet przy kilkakrotnym cytowaniu w przypisach. W publikacjach ściśle naukowych, do jakich należy niewątpliwie rozprawa doktorska, nie wylicza się zazwyczaj podręczników i opracowań popularnych (np. F. Drączkowski, A. Żurek, C. Cremona, W. Dawidowski, A. Kasia), tłumaczy i komentatorów ksiąg biblijnych (ci powinni być wymienieni przy wyliczanych źródłach), czy przedruków tych samych pozycji danego autora, jako oddzielnych publikacji (np. S. Grabowski). Obok wymienionych pozycji brak mi publikacji związanych z samym synostwem bożym w literaturze pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej. Wreszcie „pomoce leksykalne” mające nieostry podział na „Encyklopedie” oraz „Słowniki i leksykony” przedstawiłbym razem pt. „Encyklopedie i słowniki”. Brakuje mi jednak wśród nich typowo patrystycznych, do których winna sięgać ta publikacja: A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, czy G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978<sup>5</sup>.

Kolejną częścią omawianej monografii jest stosunkowo duży wstęp (ss. 13-21). We wstępie rozprawy naukowej, zazwyczaj po wskazaniu na początku aktualności tematu, przedstawia się stan badań (*status quaestionis*) z wymienieniem i krytyczną oceną kilku analogicznych studiów oraz wyraźnym wskazaniem celu, w czym ta nowa praca ma je uzupełnić i co wnieść nowego; charakteryzuje się tu ponadto źródła, na których ma się ona opierać, oraz metodę, którą się będzie posługiwać, a na końcu zapowiada i streszcza rozdziały, które będą rozwijane. Otóż w prezentowanej rozprawie brak jest całkowicie aktualnego stanu badań na temat synostwa Bożego nie tylko w pismach św. Augustyna, ale w ogóle u innych pisarzy wczesnochrześcijańskich;

Autor nie wymienia i nie ocenia żadnego studium na ten temat, tak iż nie wierny, czy ktoś w ogóle na ten temat pisał, a można by było tu wymienić i ocenić przynajmniej krótki artykuł G. Dellinga – *Gotteskindschaft bei Augustinus* (RACH XII 1181-1183). Nie wiemy też, dlaczego Autor zajął się problemem synostwa Bożego tylko w homiliach do Ewangelii i I Listu św. Jana św. Augustyna, a nie w całej jego spuściźnie literackiej, w której ono w różnorodnych kontekstach częste jest wskazywane; nie wskazuje też wyraźnie celu, który chce w rozprawie osiągnąć, oraz metody, którą będzie się posługiwał, chociaż nieco je odsłania dopiero w zakończeniu pisząc: „opierając się na analizie syntaktyczno-semantycznej poszczególnych tekstów Augustynowych homilii oraz interpretacji znaczenia terminów [...] staraliśmy się przedstawić zawartą w *In Joannis Evangelium tractatus* i *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* istotę synostwa Bożego” (s. 203). Nie zaznaczył również otwarcie, że będzie się posługiwał oryginalnym tekstem łacińskim tych homilii, opublikowanym w łacińsko-włoskiej *Biblioteca Agostiniana* oraz ich polskim przekładem o. W. Szoldrskiego i ks. W. Kani, który w kluczowych miejscach będzie poprawiał lub sam tłumaczył. Autor po przedstawieniu aktualności myśli św. Augustyna zapowiada temat rozprawy, krótko charakteryzuje dwa zasadnicze źródła, na których będzie się opierał, i egzegetyczną metodę św. Augustyna, przechodzi zaraz do przybliżenia struktury rozprawy omawiając zawartość poszczególnych rozdziałów, by na końcu powiedzieć kilka zdań o samym komentowanym tekście Biblii.

Autor zaznacza, że toczy się dyskusja, czy Augustyn korzystał przy komentowaniu z greckiego oryginalnego tekstu Biblii, czy tylko z łacińskiego przekładu, bo nie znał języka hebrajskiego (który zresztą nie był mu potrzebny przy komentowaniu Ewangelii i I Listu Jana), „pierwszeństwo dawał tekstowi LXX [...], a różnice pomiędzy tekstem greckim a hebrajskim wyjaśniał bezpośrednim wpływem Bożym na tłumaczy. Na codzień posługiwał się jednak łacińskim przekładem Biblii w tzw. *versio Itala* [...] posiadał dość dobrą znajomość greki, by te teksty komentować z oryginalnego języka greckiego” (s. 20). Niezupełnie można się z tym zgodzić, bo najpierw przy komentowaniu Ewangelii i Listu św. Jana nie była mu potrzebna znajomość języka hebrajskiego; one także nie mogły należeć do greckiej Septuaginty, a Augustyn nie znał na tyle greki, by te teksty komentować z greckiego języka oryginalnego: przy komentowaniu Ewangelii i Listu św. Jana posługiwał się jednym ze znanych mu wówczas miejscowych łacińskich przekładów Biblii, a terminologią grecką posługiwał się tylko sporadycznie. Oczekiwałbym tu obszerniejszej wypowiedzi Autora na temat komentowanego przez Augustyna łacińskiego przekładu Ewangelii i Listu św. Jana, i w ogóle znanego mu łacińskiego tłumaczenia Biblii (por. np. P.M. Bogaert, *La Bible d'Augustin. Etat des questions et application aux sermons*, w: *Saint Augustin predicateur*, Paris 1998, 33-47; A.M. La Bonnardiere, *Biblia Augustiniana. Etudes Augustiniennes*, Paris 1960-1975; tenże, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986; J.J. O'Donnell, *Bible*, w: *Encyclopedia. Saint Augustin*, ed. A.D. Fitzgerald, Paris 2005, 153-159). Nasz Autor jednak pisze: „w niniejszej pracy będziemy odwoływać się także do oryginalnego tekstu zarówno greckiego, jak i hebrajskiego, w celu lepszego zrozumienia Augustynowego wykładu na dany temat.

Odniesienie się do greckich, czy też hebrajskich terminów, pochodzących z Biblii, pomoże również w przeprowadzeniu głębszych analiz filologicznych pojęć, którymi posługiwał się Augustyn” (s. 21).

Sama osnowa omawianej monografii składa się, jak wspomniano wyżej, z 4 rozdziałów. Na ich wstępie Autor stwierdza, że synostwo Boże w Biblii odnoszone jest zarówno do osoby Jezusa Chrystusa, jak i do ludzi, którzy dzięki łasce Bożej mogą osiągnąć status dzieci Bożych. Na tym też stwierdzeniu buduje osnowę całej pracy. W jej rozdziale I. „Idea zrodzenia z Boga” (ss. 23-85) najpierw przybliży zrodzenie z Boga Jezusa Chrystusa, przypominając zarówno Jego zrodzenie przed wiekami z Boga Ojca, jak i ziemskie z niewiasty Maryi, a następnie obszernie zrodzenie z Boga człowieka, mówiąc najpierw o jego naturalnych narodzinach z ziemskich rodziców, a potem o jego powtórnych narodzinach w porządku łaski przy chrzcie podkreślając, że dzieje się to dzięki mocy udzielonej przez Jezusa Chrystusa i pokorze człowieka, oraz że jest dziełem całej Trójcy Świętej. Przeprowadza przy tym staranną analizę filologiczną takich wyrażen, jak: „nasci denuo”, „renasci ex aqua et Spiritu”, „nasci ex visceribus Ecclesiae” oraz fragmentu Janowego zdania z prologu „non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nasci” (J 1, 13). Przy prezentowaniu augustyńskiej nauki o narodzinach Jezusa Chrystusa z Boga Ojca Autor przypomina, że Biskup Hippony polemizował przy tym z jednej strony z arianami, którzy uczyli, że Syn Boży – Słowo został stworzony przez Ojca, nie jest Mu współwieczny ani współistotny, ale był czas, kiedy Go nie było, a z drugiej z sabelianami, którzy kwestionowali osobę Syna Bożego w Trójcy Świętej, uważając Go tylko za jeden z przejawów działalności Ojca. Wydaje mi się, że nasz Autor zbyt pobieżnie przedstawił poglądy arian i sabelian, zwłaszcza ich naukę o narodzeniu Syna Bożego z Ojca, opierając się jedynie na hasła encyklopedycznym z EK, drobnym artykule i podręczniku (s. 24, n. 2). To narodzenie Syna Bożego z Boga Ojca według arian i sabelian należało szerzej przypomnieć, w oparciu o jakąś fachową literaturę lub konkretne wypowiedzi Ariusza (np. „Był czas, kiedy Go nie było”; „Jest stworzeniem” itd.), a wtedy wyraziściej i bardziej zrozumiale wypadłaby także przypominana nauka Augustyna o zrodzeniu Syna Bożego z Boga Ojca, tym bardziej, że jego homilie, jak stwierdza nasz Autor, były wygłaszane przez niego także „w celach apologetycznych, aby wykazać błędy arianizmu i sabelianizmu” (s. 203).

Zainteresowała mnie także w tym rozdziale analiza Augustyna Janowego wyrażenia (1, 13): „neque ex voluntate carnis” (οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός), gdzie przez *caro* (σάρξ) rozumiał kobietę: „Carnem pro femina posuit” (*In Joannis Evangelium tract.* 2, 14, NBA 24/1, 40) – „termin kobieta położył w miejsce [terminu] ciało”, przytaczając na poparcie takiego znaczenia Rdz 2, 15 i Ef 5, 28 (tamże, s. 42-43). Tekst Jana brzmiałby więc w rozumieniu Augustyna następująco: „którzy ani z krwi, ani z woli kobiety, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”. Znając realia starożytności, w której władza *pater familias* była absolutna, czy ktoś pytał o wolę kobiety, czy zechce urodzić dziecko? Jeśli tak, to Augustyn w swej interpretacji byłby bardzo oryginalny, a może nawet jedyny, bo nie spotkałem autora

wczesnochrześcijańskiego, który by tak pojmował i interpretował ten wiersz Jana. W związku z tym można by zapytać, czy ktoś inny z autorów wczesnochrześcijańskich podobnie interpretował ten tekst, a jeśli tak, to kto?

Komentując w tym samym rozdziale zdanie św. Jana: „dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12) nasz Autor przytacza na poparcie swego wykładu enigmatyczny wiersz z Psalmu 81, 6: „Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes” (s. 59), który również objaśnia stwierdzając, że dla autora biblijnego zachodzi tożsamość między synami Najwyższego, czyli Boga a bogami” (s. 74). Szkoda, że nasz Autor nie przytoczył tu objaśnienia tego wiersza z *Enarrationes in Psalmos*, gdzie czytamy: „te słowa odnoszą się, rzecz zrozumiała, do tych, którzy zostali przeznaczeni do życia wiecznego [...]; żeby oddzielić posłusznych i poprawionych powiedział: Ja rzekłem: bogami jesteście i wszyscy synami Najwyższego, to znaczy wam wszystkim przyobiecałem szczęście wieczne” (*Enarrationes in Ps. 81, 6, PSP 40, 49*). Niezręczne też i chyba niezgodne z prawdą jest przy tym zdanie naszego Autora: „*Potestas*, której udziela Chrystus przyjmującym Go i wierzącym w Niego ludziom, określona została przez Augustyna jako *magna benevolentia* oraz *magna misericordia* (s. 61); owszem, władza ta została udzielona jako wyraz *magna benevolentia* i *magna misericordia* Chrystusa, ale nie identyfikuje się z tymi wyrażeniami. W tekście bowiem oryginalnym czytamy: „*Quid eis praestitit? Magna benevolentia! Magna misericordia!*” (*In Joannem tract. 2, 13, NBA 24/1, 36*) – jest to zatem zachwyt okrzyku, a nie tożsamości *potestas* z tymi wyrażeniami.

Nie mniej solidnie opracowane są trzy pozostałe rozdziały. Rozdział II. „Chrzest zrodzeniem chrześcijan z Boga” (ss. 87-133), w którym Autor najpierw przypomina augustyńską naukę o chrzcie, jako momencie powtórnych narodzin chrześcijan, potem zestawia chrzest Jana Chrzciciela z chrztem Chrystusa porównując ich skutki i znaczenia, następnie wymienia owoce chrztu przyjętego we wspólnocie Kościoła, potem omawia augustyńskie metafory powtórnych narodzin podczas chrztu (narodziny z Sary a narodziny z Hagar, narodziny Jakuba a narodziny Ezawa, Jakubowe potomstwo z prawowitych żon i z niewolnic), by na końcu rozdziału dokonać filologiczno-teologicznych analiz 5 określeń chrztu, jako powtórnych narodzin w języku Biskupa Hippony: „*lavacrum regenerationis*”, „*prima resurrectio*”, chrzest jako „*sanare – curare i sanatio*”, chrzest jako „*transitus*”, i chrzest jak „*reficere – innovare – renovare*”. Omawianie wszystkich wyżej wymienionych zagadnień poparte jest obficie cytowanymi wypowiedziami Biskupa Hippony i odpowiednią literaturą, ale i tu można mieć kilka krytycznych uwag i pytań: 1. Podobnie jak w rozdziale I przy omawianiu arianizmu i sabelianizmu Autor ograniczał się tylko do podręczników i haseł encyklopedycznych, tak i tu czyni to samo przy zbyt lakonicznym prezentowaniu donatyzmu (s. 95, n. 53), który powtarzał chrzest udzielany przez katolików; 2. chyba zbyt dużo miejsca Autor poświęca omówieniu chrztu Jana a potem chrztu Chrystusa ukazując ich istotę, znaczenie i owoce, zapominając, że ma mówić o zrodzeniu chrześcijan z Boga, mówiąc zaś o samym chrzcie mógłby przynajmniej wspomnieć,

że Augustyn jest autorem specjalnego traktatu *De baptismo contra donatistas*; 3. niepotrzebnie też chyba tu objaśnia czytelnikom – badaczom antyku chrześcijańskiego, na czym polega egzegeza alegoryczna przytaczając nawet specjalistyczną literaturę (n. 113); 4. jak wreszcie wytłumaczyć deprecjonujące zdanie Augustyna o służącej, którą przeważnie była niewolnica: „Ancilla nihil boni significat” – „Niewolnica nic dobrego nie oznacza” (*In Joannem tract.* 11, 8, NBA 24/1, 264, PSP 15/1, 176), gdy skądinąd wiemy, że zachęcał on do szanowania i sprawiedliwego traktowania niewolników (por. G. Corcoran, *Saint Augustine on slavery*, Roma 1985 [bibliografia]; P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996).

Rozdział III rozprawy: „Skutki narodzenia z Boga” (ss. 135-171) ukazuje owoce zrodzenia z Boga w dwóch wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym. W wymiarze wewnętrznym są nimi: osiągnięcie godności przybranych dzieci Bożych (*fili Dei*), w przeciwieństwie do *fili diaboli*, którymi są ci, którzy odrzucili Chrystusa i naśladują czyny diabła, a każdego, kto przeczy, że Jezus jest Chrystusem, nie miłuje Boga i zrywa z Kościołem, nazywa antychrystem; uzyskanie nowego nadprzyrodzonego życia; uzyskanie dzięki łasce odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia; pozyskanie uczestnictwa w Królestwie Bożym wyrażonego czasownikami: „videre” i „introire”. W wymiarze natomiast zewnętrznym, to zrodzenie z Boga przejawiające się jako niedopuszczanie się grzechów, zwłaszcza przeciw miłości bliźniego (*violatio caritatis*), jako realizacja w życiu doskonałej miłości i jako wiara w Jezusa jako Chrystusa, choć zbyt długie i obszerne wydaje mi się tu ogólne rozwodzenie się Autora nad diabłem, jego pochodzeniem i działaniem (ss. 141-144).

Wreszcie ostatni rozdział IV: „Synostwo Boże w perspektywie eschatologicznej” (ss. 173-202) w oparciu o J 5, 2: „Jesteśmy dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy”, ukazuje dwa wymiary godności synostwa Bożego: doczesny i wieczny. Doczesny, podlegający rozwojowi, obejmuje dwa etapy duchowego rozwoju synostwa Bożego – etap niedojrzałości, określanej przez Augustyna terminami: „infantes”, „parvuli”, „filioli” lub „homines carnales”, oraz etap pełnej dojrzałości, określanej przez niego terminami: „maiores”, „grandes” lub „homines spiritales”. Natomiast wymiar wieczny wyraża już pełnię synostwa Bożego, która, zdaniem Augustyna, osiąga się przez upodobnienie do Jezusa Syna Bożego; przybrani synowie Boży będą z Nim współkrólować i uczestniczyć w wieczności.

Całość rozprawy zamyka obszerne zakończenie (ss. 203-208), podsumowujące jasno, punkt po punkcie, całą pracę i jej wyniki.

Spoglądając całościowo na ocenianą monografię trzeba stwierdzić, że jest ona najpierw poprawnie strukturalnie zbudowana: jej poszczególne części logicznie z siebie wynikają i wzajemnie się uzupełniają. Na początku każdego rozdziału i niektórych podrozdziałów Autor zapowiada problemy, które w nich będą omawiane, na ich zaś końcu dołącza podsumowania osiągniętych wyników, co niewątpliwie ułatwia lekturę rozprawy i śledzenie toku jej myśli. Jest ona następnie, co trzeba mocno podkreślić, bardzo mocno oparta na licznie cytowanych tekstach



źródłowych: jej Autor zna dobrze analizowane dzieła Augustyna, wybiera z nich odpowiednio dobrane teksty, komentuje je i wyciąga należyte wnioski, unikając zbytnej słownej retoryki: każde niemal jej zdanie jej udokumentowane źródłowo.

Jeżeli nawet jej tytuł sugeruje, że jest ona publikacją o charakterze teologicznym, to licznie przeprowadzane analizy filologiczne dowodzą, że ma ona również wymiar wysoce filologiczny. Autor przy analizowaniu ważnych dla niego pojęć i terminów lub wyrażeń, co czyni przeważnie na oryginalnym tekście łacińskim (np. „renasci denuo”, „nasci ex visceribus Ecclesiae”, „lavacrum regenerationis”, „prima resurrectio”, „sanare – curare – sanatio”, „reficere – innovare – renovare”, „transitus”, „praeco”, przyimków: „per”, „in”, „ex” (odwołuje się do słowników i gramatyk naukowych celem ustalenia ich podstawowych znaczeń. Raz po raz posługuje się terminami greckimi, a nierzadko także hebrajskimi w oryginalnym brzmieniu. Szkoda tylko, że przy analizowaniu wyrażenia „filius – filii Dei” Autor ograniczył się tylko wyłącznie do dwóch dzieł Augustyna, a nie odwoływał się, choćby dla porównania, do innych jego pism, gdzie to wyrażenie w różnych okolicznościach występuje wiele razy (por. *Thesaurus Augustinianus*, curante CETEDOC, Turnhout 1989, 269-270), co niewątpliwie poszerzyłoby jego semantyczne znaczenie. Uderza ponadto piękny i poprawny język monografii oraz jej szata graficzna; brak w niej na ogół błędów literowych, choć i tu nie ustrzegł się ich całkowicie.

Omawiana publikacja stanowi bez wątpienia solidną, samodzielną i mocno osadzoną w źródłach pracę naukową. Choć dotyczy ona tylko dwóch dzieł św. Augustyna, to stanowi ważny przyczynek do poznania jego myśli i leksykografii, zauważone zaś w niej drobne braki, błędy i usterki bynajmniej nie pomniejszają jej merytorycznej wartości.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

**Roman MURAWSKI SDB, *Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, Wydawnictwo Salezjańskie, ss. 430.**

To pierwszy w historii polskiej teologii tak obszerny tekst poświęcony historii katechezy<sup>1</sup>, a jednocześnie niezwykle obiecujący, bo oznaczony jako *tom pierwszy*. Możemy zatem spodziewać się kolejnych woluminów, które uzupełnią stan naszej wiedzy na ten temat w wymiarze światowym. Nikt bowiem

---

<sup>1</sup> Książk. Profesor Murawski wydał wcześniej dwie książki poświęcone zagadnieniu katechezy, a mianowicie w Kościele pierwotnym (*Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990; rec. VoxP 10:1990, z. 18, 407-410) oraz w okresie wczesnochrześcijańskim (*Wczesnochrześcijańska katecheza [do Edyktu Mediolańskiego]*, Płock 1999). W prezentowanej publikacji są one w pewnych częściach wykorzystane, o czym informuje już to we *Wstępie* (s. 15, przyp. 23), już to w jej kolejnych partiach (zob. s. 17, przyp. 24, s. 161, przyp. 1) lub też do nich odsyła w celu dokonania szczegółowych studiów (s. 23, przyp. 37).



ze współczesnych<sup>2</sup> nie podjął się do tej pory opracowania tego zagadnienia w zakresie kompletnym oraz kompetentnym, pracując na tekstach i opracowaniach szczegółowych zagadnień, które przedstawił w imponującej *Bibliografii* (s. 407-431), zaznaczając przy tym, że „zamieszczono tylko publikacje cytowane”, a więc te, które przeczytał (s. 407 przyp. 1). Szkoda jednak, że Autor nie cytuje w niej artykułów z 18. tomu „Vox Patrum”, poświęconego prawie w całości katechezie patrystycznej (por. VoxP 10:1990, t. 18, s. 57-222: J. Grzywaczewski – *Katecheza podstawą rozwoju agape według Klemensa Aleksandryjskiego*; N. Widok – *Problem akomodacji w katechezie wczesnochrześcijańskiej (Klemens Aleksandryjski). Przegląd bibliografii*; W. Kania – *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*; T. Kaczmarek – *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego*; P. Libera – *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel anima”*; A. Swoboda – *Katecheza mistagogiczna w „De mysteriis” św. Ambrożego*; B. Degórski – *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*; A. Eckmann – *Osobowość dobrego katechety w ujęciu św. Augustyna*; J. Gliściński – *Komunikacja międzyosobowa w katechezie na podstawie „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*; A. Żurek – *Katecheza Cezarego z Arles*). Nie chodzi więc o czcze i niepotrzebne komplementowanie, ale o zwrócenie uwagi na sukces Autora, który jest jednym z wybitnych znawców przedmiotu, a jednocześnie niebywale skromnym. Ta cecha – jak wiemy – potwierdza znamiona umysłu i nabyte oraz wypracowane kompetencje.

Omawiana praca składa się z czterech rozdziałów<sup>3</sup>, każdy z nich zawiera krótkie streszczenie, w którym Ksiądz Profesor w formie przypomnienia zwraca uwagę na poruszone zagadnienia. Ten sposób zapisu wskazuje Jednocześnie na Autora jako nauczyciela, który nie zamierza utracić kontaktu z czytającym. On sam to potwierdza, gdy pisze, że „książka była pisana z myślą o studentach katechetyki”, a także katechetach, duszpasterzach oraz osobach pragnących „pogłębić swoje wtajemniczenie chrześcijańskie; im też jest ona dedykowana” (s. 15). W istocie ma ona stać się w zamierzeniach Księdza Murawskiego *podręcznikiem*, punktem odniesienia dla ruchów odnowy religijnej, które w swej formacji *deutero-* czy *neokatechumenalnej* zwracają się ku zachowanym

---

<sup>2</sup> Jak wiemy już, wiek XIX jest w piśmiennictwie teologicznym okresem monografii poświęconych wczesnochrześcijańskiej katechezie, które do dziś nie straciły na swej wartości. Warto je w tym miejscu odnotować, m.in.: P. Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendland vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten 1880; J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten nebst einer Erklärung des jetzigen Taufritus aus der alten Katechumenatspraxis*, Kempten 1868; F. Probst, *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau 1886.

<sup>3</sup> Wykaz skrótów (s. 9); Wstęp (s. 11-16); Rozdz. I: *Katecheza czasów apostołskich* (s. 17-108); Rozdz. II: *Kształtowanie się elementów katechumenatu w czasach poapostołskich (II wiek)* (s. 109-160); Rozdz. III: *Katechumenat w epoce przedkonstantyńskiej – do 313 roku* (s. 161-239); Rozdz. IV: *Katechumenat w epoce pokonstantyńskiej – po roku 313. Złoty wiek katechezy* (s. 241-405); *Bibliografia* (s. 407-431).

w tekstach formom starożytnego katechumenatu: „[...] wydaje się, że nie można dzisiaj w sposób sensowny kształtować procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego, zarówno dzieci, młodzieży, jak i dorosłych, bez odniesienia się do doświadczeń duszpasterskich Kościoła pierwszych wieków” (s.12-13)<sup>4</sup>.

Pozostając przy podziale treści anonowanej publikacji, wydaje się, że bez uszczerbku dla jasności wykładu, a z troski o w miarę regularne rozplanowanie każdej z części pracy, można było rozdziały drugi i trzeci złączyć w jeden rozdział, unikając tym samym dysproporcji w odniesieniu do rozdziału pierwszego i ostatniego. Podoba się bardzo prosty, a z tej racji czytelny i klarowny, *wewnętrzny*, podział każdego z rozdziałów, a mianowicie: (a) przedstawienie świadectw/świadczeń, (b) struktura katechumenatu, (c) praktyka. Interesujące jest też, zaskakujące, a przecież, jak się dowiadujemy, uzasadnione wprowadzenie podziału między *schyłkiem katechumenatu* a *złotym wiekiem katechezy* (s. 166-168); jest nim Edykt Mediolański z 313 roku.

Ksiądz Profesor Murawski uważa, że katechumenat, który „powstał na przełomie II i III wieku”, w wieku III „wykazywał niezwykłą dynamikę pastoralną, a pisma pochodzące z tego okresu potwierdzają, że istniały już bardzo dobrze wypracowane [jego] struktury organizacyjne. Wraz z wprowadzeniem ułatwień w dopuszczeniu do przyjęcia chrztu w epoce konstantyńskiej, jakość się obniżyła na korzyść ilości. Wiek IV był raczej «złotym wiekiem katechezy», na co wskazują pochodzące z tego okresu wspaniałe zbiory katechez, a nie »złotym wiekiem katechumenatu«, który stopniowo zaczął zatracać swą pierwotną żywotność i dynamikę pastoralną” (s. 167-168; s. 241)<sup>5</sup>.

Każdy, kto podejmuje się jakiegoś opracowania monograficznego na podstawie tekstów, które powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, decyduje się na mozolny trud tworzenia mozaiki, to znaczy zbierania często drobnych, ale jakże ważnych elementów, by mógł powstać wspaniały obraz, *dzieło mistrza*. W tym stwierdzeniu nie ma przesady, bo Ksiądz Murawski użył we *Wstępie* tego porównania, pisząc o swej roli jako autorze omawianej tu publikacji, a także dlatego, że Ksiądz Profesor był moim *Mistrzem* – nauczycielem akademickim prowadzącym zajęcia z katechetyki na KUL-u, w czasie, gdy studiowałem teologię.

1. Przyjmując, że strukturą katechumenatu, jaką poznajemy z *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego, „mogła istnieć w Rzymie mniej więcej od około 170 roku”.

<sup>4</sup> Autorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* z 1997 r. stwierdzają: „Wzorem każdej katechezy jest katechumenat chrzcielny, który jest specyficzną formacją [...]. Ta formacja katechumenalna powinna inspirować inne formy katechezy w ich celach i dynamice” (art. 59; zob. art. 90).

<sup>5</sup> Por. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, 255: „W porównaniu do źródeł dokumentujących funkcjonowanie procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego w III wieku, dostarczających raczej fragmentarycznych świadectw, IV wiek przynosi nam pełne traktaty. Jest okresem największego rozkwitu literatury katechetycznej i homiletycznej. Nazywa się go *złotym wiekiem katechezy* (nie katechumenatu). Z tego okresu pochodzą wybitne zbiory katechez i homilii autorstwa takich pisarzy – żeby wymienić tylko najważniejszych – jak św. Augustyn i św. Ambroży na Zachodzie, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii na Wschodzie”.

Święty Justyn († 167) nie znał go jeszcze, choć dość szczegółowo opisuje proces wtajemniczenia chrześcijańskiego, jaki istniał w połowie II wieku. Tertulian († ok. 220) jest pierwszym, który w swoich dziełach wyraźnie pisze o *katechumenach* (s. 166). W okresie apostołskim i poapostołskim nauczanie katechetyczne powiązane było z procesem *inicjacji chrześcijańskiej*, a droga prowadząca do przyjęcia chrześcijaństwa, która w formie załączkowej występuje już w I wieku, w czasach poapostołskich krystalizuje się coraz wyraźniej. Zaczynają się wyodrębniać poszczególne elementy, które będą kształtować proces formowania się przyszłych chrześcijan w III wieku w katechumenacie (s. 159).

(a) U początków historii katechezy znajdujemy dwa źródła: *Dzieje Apostolskie* i listy apostołskie. Misję głoszenia słowa apostołowie wiążą z nakazem otrzymanym od Chrystusa (Dz 10, 42; 1 Kor 1, 17; 9, 16), a pisma nowotestamentalne posiadają kilka podstawowych nazw i określeń, które z biegiem czasu „na oznaczenie ściśle określonych form nauczania” przybrały formę *terminów technicznych*. Są to: ewangelizować, głosić/przepowiadać/obwieszczać, nauczać, katechizować, świadczyć<sup>6</sup> (s. 23-25). Posługa nauczania związana jest z udzielaniem chrztu: „Każdy chrzest, o którym opowiadają *Dzieje Apostolskie*, poprzedzała forma nauczania [...]. Sposób postępowania był wszędzie ten sam: najpierw głoszenie słowa Bożego, które miało zapoczątkować i obudzić wiarę, potem chrzest” (s. 28, 32).

Wnikliwa analiza procesu posługi nauczania pozwala na zwrócenie uwagi na związek *nawrócenia* i *wiary*, na formę poręczenia za kandydatów ubiegających się o chrzest, jak tego przykład mamy w wypadku Szawła/Pawła, który „potrzebował poręczenia, że jego nawrócenie jest prawdziwe” czy Korneliusza (s. 36)<sup>7</sup>, „początków sprawowania sakramentu bierzmowania” w następującym po chrzcie i dopełniającym obrzęd rycie włożenia rąk (s. 42), na wyodrębnienie „dwóch różnych form nauczania apostołskiego: przed chrztem i po chrzcie”; niektórzy dopatrują się jeszcze trzeciej formy nauczania, a mianowicie homilii (Jean Daniélou) (s. 45)<sup>8</sup>. Ksiądz Murawski zwraca uwagę na znaczenie *parenezy* chrzcielnej, którą „można traktować jako szczególną formę katechezy lub też jako homilię, zwłaszcza homilię chrzcielną” (s. 56).

(b) W realizacji posługi nauczania Kościoła pierwotnego można dopatrzyć się załączkowych form *struktury* katechezy. Można mówić o pewnych schematach katechetycznego nauczania, zbiorach tekstów biblijnych, formuł wyznania wiary, hymnów

<sup>6</sup> Poza uwagę, że ten termin spotykamy głównie w pismach św. Jana Ewangelisty, Ksiądz Murawski nie poświęca mu uwagi (Murawski, jw., s. 23, 25).

<sup>7</sup> Nasz Autor pisze (jw., s. 37), że „w obu przypadkach występuje podwójne poręczenie: jedno przed katechezą, drugie przed chrztem [...] możemy się tu doszukiwać początków późniejszego postępowania Kościoła na przełomie II i III wieku.

<sup>8</sup> Ksiądz Murawski w związku z tym stwierdza, że „w Kościele czasów apostołskich [można] wyróżnić dwie formy nauczania, związane z dwoma różnymi etapami inicjacji chrześcijańskiej: przepowiadanie o charakterze kerygmatycznym (ewangelizacyjny, mające na celu zapoczątkowanie wiary i przygotowanie do przyjęcia chrztu oraz głoszenie nauki apostołskiej, nazwane *didaché*, skierowane do wspólnoty ludzi już ochrzczonych i powiązane z liturgią, tj. łamaniem chleba i modlitwą” (s. 45).

i tekstów liturgicznych, w których „przenikały i spletały się ze sobą elementy różnych treści: doktrynalne, moralne, liturgiczne, eschatologiczne”, dopiero co formujące się, a charakteryzowała je „z jednej strony elastyczność, a z drugiej – ciągłość i pluralizm form” (s. 58). Kardynał Carlo Maria Martini wskazuje w swych rozważaniach biblijnych na ten temat, że już u początku występuje, zachowana później konsekwentnie w *chrześcijaństwie zachodnim*, czterowymiarowa struktura, wyrażona w formule *Wyznania wiary* (doktryna), *Ojciec nasz* (nauczanie o modlitwie i pełni królestwa), *przykazań* (życie moralne) i *sakramentów* (katecheza o życiu sakramentalnym i o liturgii): „Dostrzeżenie tej struktury jest bardzo ważne, ponieważ stanowi ona coś w rodzaju klucza, według którego można czytać Nowy Testament: w odniesieniu do *Credo*, do przykazań, do *Ojciec nasz* i do sakramentów” (s. 60)<sup>9</sup>. Struktura zaznaczała się także w sposobach i środkach realizacji, to znaczy stopniowego przechodzenia od judeo- do etnochrześcijaństwa (s. 64-67), od synagogi do Kościołów domowych (s. 68-69), od świadectwa apostoła do wspólnot misyjnych, w których, dobór odpowiedzialnych pomocników (mężczyzn i kobiet), stanowił integralną część strategii misji (s. 73-75), a także w charakterystycznych cechach, właściwościach nauczania okresu apostołskiego: *apostolskość/kościelność, tradycję i świadectwo* (s. 76-79).

(c) W Kościele czasów apostołskich mamy do czynienia z niezwykle ważnymi fenomenami, które zostały wprowadzone w jego fundamentalnej strukturze. Każdy z nich, wsparty świadectwem Chrystusa, staje się *podstawową zasadą eklezjalną*, dzięki którym Kościół weryfikuje wobec siebie i świata znamiona Chrystusowe. Tak jest z *posługą charytatywną*, niezwykle brzemiennej w swe skutki wyborem pierwszych diakonów (Dz 6, 1-6). Tak też jest z głębokim przekonaniem pierwszych chrześcijan o obowiązku *posługi głoszenia słowa*, że „Chrystus winien być głoszony wszelkimi sposobami (por. Flp 1, 18)”, a przepowiadanie Ewangelii „uważali za swe pierwszoplanowe zadanie” (s. 79). To właśnie stało się przyczyną tak szybkiego rozwoju wielorakiego znaczenia słów *apostół, apostołat, apostołstwo*, aż po dziś dzień niezwykle żywego i ożywiającego Kościół<sup>10</sup>. W jego wyniku doszło wówczas do funkcjonowania różnorodnych posług, świadczących o bogactwie form życia kościelnego *slug słowa*: apostołowie, prorocy, nauczyciele, ewangelisti, katecheci (s. 79-93). Ksiądz Profesor Murawski wskazuje właśnie na wyróżniające ich cechy, charakterystyczne dla postawy sługi słowa, do których należą: służebność względem głoszonego słowa, poczucie odpowiedzialności i pokora, czyste intencje, prawowierność, stała lektura Pisma Świętego, czujność i apostołska miłość (s. 98-102).

<sup>9</sup> Por. Murawski, jw., s. 60: „Odnosząc swoje refleksje do czterech Ewangelii, które mogą być postrzegane jako cztery podstawowe elementy czy etapy formacji chrześcijańskiej, C. M. Martini przyznaje, że *Ewangelia Marka* jest bliska linii *Credo*, *Ewangelia Mateusza* – bliska linii moralnej nowego człowieka, *Ewangelia Łukasza* – zbliża się do tematu *Ojciec nasz*, a *Ewangelia Jana* – do życia Kościoła i sakramentów”; Autor przywołuje w tym miejscu książkę tego Kardynała: *Lud w drodze. Medytacje*, tłum. S. Obirek, Kraków 1992, 111-112).

<sup>10</sup> Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck – Wien – München 1962.

2. Drugie stulecie chrześcijaństwa to kolejny etap formowania się „elementów katechumenalnych, jakie w formie załączkowej wystąpiły już w I wieku” (s. 109). Wciąż mamy do czynienia z formą *prywatnego* przygotowania do chrztu i nauczaniem posiadającym cechy kerygmatu, stawiającego za cel nawrócenie; pouczenia bowiem o charakterze doktrynalnym i moralnym kierowano do osób już ochrzczonych. Zaczynają się też kształtować sposoby włączania konwertytów we wspólnotę Kościoła (s. 109-110, 162-163).

(a) Świadcami tego okresu są: *Didaché* – pismo wczesnochrześcijańskie, określane mianem podręcznika katechetycznego, liturgicznego i dyscyplinarnego, zajmującego „miejsce pośrednie między Pismami Nowego Testamentu a pismami Ojców Apostolskich (s. 112-113), zwane też „podręcznym *vademecum* wędrownego katechety” (s. 112, 159); *Pasterz* Hermasa, zawierający „dość wyraźną aluzję do drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego, jaka zaczęła wykształcać się w Rzymie w połowie II wieku, to jest około roku 150” (s. 131); *Apologia pierwsza* św. Justyna oraz *Wykład nauki apostołskiej* św. Ireneusza z Lyonu († ok. 202), „pierwszy i najpełniejszy przekaz kościelnej katechezy z II wieku” (s. 152).

(b) Droga prowadząca do przyjęcia chrześcijaństwa przybiera powoli formę konkretną, a mianowicie „zaczynają się wyodrębniać poszczególne jej elementy”, które będą kształtować proces formacji tych, którzy zdecydują się na przyjęcie sakramentu chrztu (s. 159). *Didaché* zawiera naukę o dwóch drogach: życia i śmierci, cnoty i grzechu, która dla wielu autorów „stanowi fragment katechezy chrzcielnej, skierowanej do kandydatów przygotowujących się na przyjęcie chrztu”, którą należałoby traktować jako rodzaj „katechezy przedwstępnej” ze względu na brak „podstawowego zarysu nauki o Jezusie Chrystusie” (s. 115-116)<sup>11</sup>. Opisana w tym dziele bardzo krótko praktyka chrztu, sięga samych początków chrześcijaństwa, przedstawia jednak obrzęd bardziej rozwinięty (s. 125). Jednym z elementów przygotowania jest *post*, który zaleca się nie tylko kandydatowi, ale i sprawującemu tę posługę, a także „innym członkom wspólnoty, jeśli mogą”; ta praktyka wejdzie później na stałe. Udział w Eucharystii wiąże się z udzielonym sakramentem chrztu; mogą w niej uczestniczyć tylko osoby ochrzczone, co później będzie tak mocno podkreślane w praktyce katechumenatu (s. 127-130).

W *Pasterzu* Hermasa kandydaci do chrztu nazwani są *śluchaczami słowa*. Jest to określenie bardzo ogólne, ale potwierdzające, że „w zakres przygotowania do chrztu wchodziło jakieś katechetyczne pouczenie” (s. 134), które odnoszone było nie tylko do osób przysposabiających się do otrzymania tego sakramentu, ale i ludzi już ochrzczonych, realizowane zaś przez *nauczycieli* (s. 136).

Święty Justyn z kolei nauczał chrześcijan, by pogłębiali przyjętą wiarę i uświadamiali jej znaczenie kandydatom do chrztu, by ich należycie przygotować do przyjęcia

<sup>11</sup> Katecheza moralna stanowiła ważny element przygotowania do chrztu. Wyróżnia się w niej dwa typy: wcześniejszy, związany z czasem nawrócenia, oraz późniejszy, związany z okresem ekspansji chrześcijaństwa, skierowany „nie tylko do katechumenów, lecz także do już ochrzczonych, pomagając im odkryć drogę umożliwiającą życie duchem Ewangelii” Jest on charakterystyczny m.in. dla *Pedagoga* Klemensa Aleksandryjskiego (Murawski, jw., s. 116-117).



przyjęcia tego sakramentu realizując zobowiązanie misyjne: „Poznawszy Prawdę, stał się jednocześnie jej żarliwym obrońcą, nauczycielem i głosicielem” (s. 140-141). Drogę wprowadzenia w chrześcijaństwo przedstawił w pierwszej *Apologii* (rozdz. 61 i 65). Na jej podstawie można wyodrębnić następujące elementy wtajemniczenia: *przygotowanie dalsze, przygotowanie bliższe, chrzest, przyjęcie do wspólnoty – udział w Eucharystii* (s. 145-151).

Podobnie *Wykład nauki apostoelskiej* św. Ireneusza z Lyonu jest katechezą – wykładem prawd wiary, a także apologią, to znaczy ich dowodzeniem na podstawie Pisma Świętego (s. 153-154).

(c) Katechetyczna forma przepowiadania słowa Bożego od początku była powiązana z sakramentami inicjacji: *chrztem – bierzmowaniem – Eucharystią*. Zachowały się teksty, które pozwalają na wyraźne określenie ich znaczenia w procesie wtajemniczenia. Można zatem mówić o pewnego rodzaju „przedwstępnej katechezie” (s. 116) – nauce moralnej o dwu drogach zawartej w *Didaché*, o pierwszym traktacie poświęconym pokucie i o przebiegu pokuty, która w *Pasterzu* Hermasa dotyczy całego Kościoła (s. 133), a także o początkach scholaryzacji procesu katechetycznego (św. Justyn i kierowana przez niego szkoła w Rzymie) i o uświadomieniu sobie potrzeby „przypomnienia podstawowych prawd wiary i podania ich uzasadnienia” (s. 153). Dzieło wreszcie św. Ireneusza zawiera w sobie „treść pierwotnej katechezy Kościoła” (s. 160).

3. Na przełomie II i III wieku spotykamy się ze strukturą nauczania poprzedzającego udzielanie sakramentów inicjacji, którą później opatrzone mianem *katechumenatu* (s. 162, 237)<sup>12</sup> ze względu na takie określanie przez pisarzy wczesnochrześcijańskich nazywających jego uczestników *katechoumenoi* (np. Tertulian w *De baptismo* 20)<sup>13</sup>.

Jedną z charakterystycznych cech tego nauczania jest przesunięcie jego części doktrynalnej i moralnej na okres przedchrzcielny (s. 162). Kolejną jego cechą jest stopniowe przechodzenie od *prywatnego* do *urzędowego* przygotowania kandydatów. Przejęcie zaś przez *kler* odpowiedzialności „za proces wchodzenia w chrześcijaństwo oraz nadanie mu określonych form organizacyjnych” (s. 237, 164-165) miało swe uzasadnienie we wzrastającym napływie *aspirantów* w słabej odporności *neofitów* na prześladowania i w werbującej działalności sekt, które powodowały odstępstwa od przyjętej wiary (s. 237, 163-166). Ostatnią jego cechą jest *różnorodność* tradycji inicjacji katechumenalnej: „[...] wyodrębnia się trzy różne, ale komplementarne w stosunku do siebie, tradycje inicjacji chrześcijańskiej: tradycję rzymsko-afrykańską – reprezentowaną przez Tertuliana, Cypriana (Afryka) i Hipolita Rzymskiego; tradycję aleksandryjską (egipską) – udokumentowaną przez dzieła Klemensa

<sup>12</sup> Termin *katechumenat* „pojawił się w XVI-XVII wieku, gdy w klimacie Odrodzenia, zarówno protestanci, jak i katolicy, pragnąc zreformować życie kościelne, zaczęli na nowo odkrywać nauczanie Kościoła pierwszych wieków” (Murawski, jw., s. 162, przyp. 3; por. s. 237, 247).

<sup>13</sup> Stosowano także inne nazwy, jak na przykład u Klemensa Aleksandryjskiego czy św. Cypriana: *audientes, auditores, noviculi, ingressuri baptismum* (Murawski, jw. s. 202).



Aleksandryjskiego i Orygenesesa oraz tradycję wschodnią (syryjską) – opisaną przez apokryficzne pismo *Pseudo-Klementyny*” (s. 168).

(a) Świadcami tego okresu są: Tertulian († 220), który „najobszerniej opisuje proces inicjacji chrześcijańskiej z przełomu II i III wieku” (s. 169), św. Cyprian († 258), św. Hipolit Rzymski († 235) ze swym najstarszym świadectwem liturgii rzymskiej – *Tradycją Apostolską*; w jej części drugiej „szczegółowo opisuje strukturę katechumenatu i liturgię inicjacyjną” (s. 173). Kolejnym świadkiem tego okresu jest Klemens Aleksandryjski († ok. 212), autor *Zachęty do pogan*, *Pedagoga* i *Kobierców*, które można „odczytywać w perspektywie drogi inicjacji chrześcijańskiej, składającej się z trzech etapów, z których każdy reprezentowany jest przez jedno dzieło” (s. 175): *Zachęta do pogan* „w sensie bardzo szerokim stanowi formę *prekatechezy*” (s. 176); *Pedagog*, skierowany do chrześcijan, zawiera sumę niezbędnej wiedzy i wymagań moralnych; *Kobierce* to „luźny zbiór wypowiedzi na różne tematy, stanowiący bezpośredni owoc nauczania Klemensa” (tamże). Ostatni świadek – apokryficzne pismo *Pseudo-Klementyny* dostarcza nam „cennych informacji na temat procesu inicjacji chrześcijańskiej”, panującej na początku III wieku w Syrii (s. 178).

(b) Pierwszym, który wprowadził rozróżnienie pomiędzy *kerygmatem*/ewangelizacją a *katechezą* był Klemens Aleksandryjski (s. 183, 197). Posługę ewangelizowania realizowali wszyscy: „Dostęp do dobrej nowiny o zbawieniu mieli wszyscy i jej przekaz nie był jeszcze okryty tajemnicą. Przekazywana była «z ust do ust»” (s. 185); znaczące świadectwo stanowiło także męczeństwo. Słusznie zauważył Tertulian w swym *Apologetyku* (50, 13), że „nasieniem jest krew chrześcijan” (s. 187). Nawrócenie stanowiło początek drogi do przyjęcia chrztu, a przyjęcie go „poprzedzone było okresem próby, zwanym katechumenatem, w którym istotną rolę odgrywała katecheza” (s. 188). Zachowane świadectwa patrystyczne potwierdzają istnienie wypracowanych już pod koniec II wieku i doskonalących się z czasem zwyczajów, praktyk i obrzędów wstępnych, to znaczy głównie badania racji i motywów nawrócenia, obecności i poręczenia świadków nawrócenia, instytucji rodziców chrzestnych, których rola nie ograniczała się tylko do złożenia gwarancji szczerego nawrócenia katechumena, ale i otoczenia go duchową opieką podczas okresu trwania katechumenatu, badania warunków i sytuacji życiowych, czy uprawianego zawodu (s. 188-194).

Sam proces wtajemniczenia chrześcijańskiego, dokonujący się w ramach katechumenatu, obejmował szereg wewnętrznie ze sobą powiązanych elementów, w których zwraca się uwagę na *przygotowanie dalsze* i *bliższe*. Na podstawie opisu św. Hipolita można wskazać na cztery elementy przygotowania dalszego: katechezę, modlitwę katechumenów, błogosławieństwo kończące nauczanie połączone z gestem nałożenia rąk, oraz rozesłanie (s. 209-212). Przygotowanie zaś bliższe rozpoczynał *obrzęd wybrania*, poprzedzony egzaminem z życia w trzyletnim okresie trwania katechumenatu. Ci, którzy zostali wybrani (*electi*), mogli słuchać Ewangelii i rozpoczynali okres „bezpośredniego, bardzo intensywnego przygotowania do chrztu” (s. 213), na który składało się: słuchanie Ewangelii, codzienne

poddawanie egzorcyzmowi poprzez obrzęd wkładania rąk oraz trzydniowe przygotowanie o charakterze higieniczno-ascetycznym przed udzieleniem samego sakramentu chrztu (s. 214-218) i bierzmowania (s. 229-230) oraz udział w Eucharystii jako docelowym punkcie inicjacji chrześcijańskiej i ostatnim jej etapie (s. 230-234).

(c) Orygenes informuje, że ewangelizowali sami chrześcijanie, „ogarnięci zapalem misyjnym Kościoła” (*Przeciw Celsusowi* III 9), a treść ich katechezy stanowił kerygmat czasów apostoelskich, na wzór św. Pawła (1 Tes 1, 9-10) (s. 186-189). Funkcję ewangelizacyjną pełniły również homilie biskupów, prezbiterów i diakonów oraz świadectwo męczenników. Przyjęcie w szeregi katechumenów otwierało przed nimi trzyletni okres przygotowania, ale dopiero po „okazaniu nawrócenia i przemiany życia” (s. 198). Interesujące, że mimo tak rozciągniętego w czasie przygotowania dalszego, dochodziło niekiedy do nadużyć. Z jednej strony Ojcowie Kościoła przestrzegają przez zbyt pochopnym i łatwym wprowadzaniem kandydatów w poczet katechumenów, z drugiej pojawił się zwyczaj odkładania chrztu, aby móc jak najdłużej prowadzić grzeszne życie i uniknąć pokuty za popełnione grzechy po przyjęciu chrztu: „Niech się nikt nie chełpi, że jest zaliczony do katechumenów i dlatego wolno mu grzeszyć” – pouczał Tertulian w swym traktacie *O pokucie* 6 (s. 194-197). Charakterystyczne dla nauczania katechumenalnego jest również to, że dokonywało się ono w *pośrodku Kościoła*, tak że *cały* Kościół czuł się za nich odpowiedzialny i stawał wobec nich jako *świadek*, bo prócz udziału w celebracji Eucharystii miały także miejsce „pozaeucharystyczne spotkania, w których wspólnie z wiernymi brali też udział katechumeni” (s. 209, 238).

4. *Edykt mediolański* uczynił z chrześcijaństwa nie tylko „religię zgodną z prawnym porządkiem Cesarstwa”, ale wręcz uprzywilejowaną, co skutkowało napływem bardzo wielu kandydatów, no co Kościół nie był przygotowany. To prawda, że funkcjonował katechumenat, który „w wieku IV stał się praktyką w Kościele niemal powszechną”, ale nowe uwarunkowania, które się pojawiły, „wymusiły daleko idące zmiany”, wskutek czego przyjął on „jakościowo nową postać, zmieniła się jego struktura i dyscyplina”. To wszystko sprawiło, że Ksiądz Profesor Murawski refleksję o katechumenacie w epoce pokonstantyńskiej traktuje jako *złoty wiek katechezy*, wskazując na drugą część wieku II i wiek III jako *złoty wiek katechumenatu* (s. 167-168, 241, 255). Proces zaniku katechumenatu, który „rozpoczął się od V i VI wieku, zaczął się od momentu, gdy wśród kandydatów do chrztu zaczęły przeważać dzieci” (s. 403)<sup>14</sup>.

(a) Daleko idące zmiany, które zostały niejako wymuszone troską duszpasterską w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego, sprawiły, że okres pokonstantyński, aż do czasu powolnego zaniku katechumenatu, został nazwany przez Księdza Murawskiego *złotym wiekiem katechezy*: Z tego bowiem okresu pochodzą

<sup>14</sup> Wprawdzie chrzest dzieci jest poświadczany od początku chrześcijaństwa i stale obecny w historii Kościoła i katechezy, co Ksiądz Profesor Murawski skrupulatnie podkreślał w odpowiednich rozdziałach omawianej książki (s. 102-106, 129, 234-236), to jednak od *Edyktu mediolańskiego* „punkt ciężkości zaczął przesuwać się z chrztu dorosłych na chrzest dzieci” (Murawski, jw., s. 245).

wybitne zbiory katechez i homilii katechetycznych takich autorów jak św. Ambroży († 397) i św. Augustyn († 430) na Zachodzie, oraz św. Cyryl Jerozolimski († 386), św. Jan Chryzostom († 407) i Teodor Antiocheńczyk († 428) na Wschodzie: „Wartość ich świadectwa potęguje fakt, że większość z nich była biskupami, odpowiedzialnymi za przygotowanie kandydatów do chrztu i włączenie ich do wspólnoty Kościoła” (s. 255).

Św. Cyryl Jerozolimski jest autorem *Katechez*, które „objaśniają zarówno piękno i skuteczność rytów, jak i pierwotną naukę wiary” (s. 256). Ważne świadectwo tego okresu przedstawia także itinerarium *Pielgrzymka do miejsc świętych* pątniczki Egerii, w którym dokładnie przedstawiła opis drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego, jaką musieli odbyć katechumeni w Jerozolimie 2. poł. IV wieku (s. 260-262). Św. Jan Chryzostom jest „autorem katechetycznych homilii, które wygłaszał w antiocheńskim kościele katedralnym [...] między rokiem 386 [...], a rokiem 398” (s. 263). Na zbiór zaś homilii katechetycznych Teodora Antiocheńczyka składa się cykl katechez dogmatycznych i mistagogicznych. Katechezy pierwsze, zawierające głównie komentarz do *Credo* i *Modlitwy Pańskiej*, „skierowane były do katechumenów, natomiast katechezy mistagogiczne, adresowane do neofitów, wprowadzały w tajemnice sakramentów świętych” (s. 266).

Pisma św. Ambrożego pozwalają na zapoznanie się z formowaniem się drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia w IV wieku na Zachodzie: „pośród jego dzieł jest kilka zawierających katechezy chrzcielne. Należą do nich przede wszystkim: *Wyjaśnienie Symbolu* (*Explanatio Symboli*), *O sakramentach* (*De sacramentis*) i *O tajemnicach* (*De mysteriis*)” (s. 269). W spuściźnie zaś katechetycznej św. Augustyna można wyróżnić teksty „posiadające znamiona katechezy pochrzcielnej, adresowanej do *wiernych*”, to znaczy także do *neofitów*. Są to: *Chrześcijańska walka* (*De agone christiano*), oraz *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli o wierze, nadziei i miłości* (*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*) (s. 277-278). Należy też pamiętać, że jest on autorem pierwszego podręcznika katechetyki *Początkowe nauczanie religii* (*De catechizandis rudibus*) (s. 371-395). Szczególną pozycję wśród pisarzy wczesnego chrześcijaństwa, którzy podejmowali zagadnienia związane z nauczaniem katechetycznym, posiada również św. Grzegorz z Nyssy († 394). Jest on – obok św. Augustyna – autorem *Wielkiej katechezy* (*Oratio catechetica magna*), „jedynego w swoim rodzaju katechetycznego dzieła – podręcznika adresowanego do katechetów, pomyślanego jako pomoc w przygotowaniu katechumenów, pochodzących z różnych środowisk, w którym «wyłożył podstawowe zasady teologiczne [...], jakby ramy, w których odbywa się pedagogiczny wykład wiary»” (s. 279).

(b) Na początku IV wieku struktura katechumenatu i formacja przedchrzcielna były zbliżone do procesu wtajemniczenia, jaki opisał św. Hipolit Rzymski (s. 281-282). Tymczasem, w przekonaniu Księdza Profesora Murawskiego, „proces wtajemniczenia chrześcijańskiego odbywający się w ramach katechumenatu zaczął stopniowo tracić swą wcześniejszą żywotność duszpasterską. Na znaczeniu zaczynało tracić przygotowanie dalsze, co przyczyniło się w pewnej mierze

do osłabienia całej formacji katechumenalnej, a w konsekwencji także do pewnej dewaluacji samego katechumenatu [...]. Właściwa formacja katechumenów została przeniesiona na okres przygotowania bezpośredniego, to jest na Wielki Post. Stąd też (nie bez racji) wielu autorów sprowadza całą formację katechumenalną w IV wieku tylko do tego wielkopostnego przygotowania. I to właśnie ten etap przygotowania jest w materiale źródłowym tego okresu najlepiej opisany i udokumentowany. Jednocześnie pojawiły się nowe elementy, zwłaszcza obrzędy, które go znacznie wzbogaciły i pogłębiły, nie tylko od strony doktrynalnej, ale przede wszystkim od strony liturgicznej i duchowej” (s. 282-283, 270-271).

Licznie zgłaszający się kandydaci, „często nie znający nawet podstaw wiary” lub zdeformowani poprzez niszczyielską działalność różnych sekt, poddawani byli *badaniu intencji* zostania chrześcijaninem i pouczeniu, które można nazwać *wstępną katechezą* o charakterze indywidualnym i ograniczonym do jednego lub kilku spotkań (s. 284-285). Obrzędem wprowadzającym do stanu/grona katechumenów było naznaczenie znakiem krzyża i podanie poświęconej soli; towarzyszyły temu jeszcze inne obrzędy, które posiadały charakter egzorcyzmów (s. 285-286). Brak przygotowania dalszego lub sprowadzenie tego okresu do minimum<sup>15</sup> sprawia, że biskupi ubolewają nad tym, iż do bezpośredniego przygotowania się do chrztu zgłaszają się ludzie nienawróceni, „z duszą pokrytą grzechami i ze złym usposobieniem” (s. 288).

Na czas przygotowania bezpośredniego Kościół wykorzystywał okres Wielkiego Postu. Jak zauważa Ksiądz Profesor ze smutkiem, „był to praktycznie jedyny etap katechumenatu, jaki jeszcze pozostał” (s. 288). Rozpoczął się on obrzędem zgłoszenia i wpisania na listę ubiegających się o chrzest (*nomendatio*). Kandydatom podającym swe imię towarzyszyli świadkowie, czyli rodzice chrzestni<sup>16</sup>. Czas przygotowania był traktowany nie tylko jako okres intensywnej katechizacji, ale też jako „okres walki duchowej”, podczas której znaczącą rolę odgrywały *egzorcyzmy*, *skrutynia* oraz *praktyki pokutne* (s. 300): „Obrzędy egzorcyzmu były powtarzane wielokrotnie. Według niektórych źródeł egzorcyzmowano codziennie” (s. 301). Celem skrutyniów była weryfikacja aktualnego przygotowania katechumena do przyjęcia sakramentu chrztu i postępu na drodze wiary: „Sam termin (*scrutinium*) pojawił się dopiero w IV wieku, ale załączki tej praktyki można już dostrzec w opisie drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia przedstawionej przez Hipolita” (s. 305). Do praktyk pokutnych zaliczano post, jałmużnę, praktykowanie dzieł miłosierdzia, postawę oderwania się od dóbr doczesnych oraz modlitwę (s. 306-309).

Czas przygotowania na przyjęcie sakramentów inicjacji to przede wszystkim słuchanie katechez z charakterystycznymi dla katechetycznego nauczania Ojców

<sup>15</sup> Por. Murawski, jw., s. 287: „Na początku IV wieku stawiano jeszcze katechumenom dość duże wymagania, co potwierdza synod w Elwirze (304 r.), który domagał się przynajmniej dwuletniego przygotowania, ale pod koniec tego wieku nie określano już żadnego minimum pod tym względem”.

<sup>16</sup> Por. J. Białobok. *Instytucja rodziców chrzestnych w ustawodawstwie Kościoła rzymskokatolickiego. Studium historyczno-prawne*, Tarnów 2001 (rec.: VoxP 21:2001, t. 40-41, 551-555).

Kościół trzema konstytutywnymi elementami: wyjaśnienie (*explicatio*), dowodzenie (*demonstratio*) i zachęta (*exhortatio*) oraz uczestnictwo w praktykach je poprzedzających lub wieńczących. Były to: przekazanie (*traditio*) i oddanie (*redditio*) Symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej (s. 313-325), obrzędy przedchrzcielne (obrzęd *otwarcia*, wyrzeczenie się szatana i opowiedzenie za Chrystusem, namaszczenie ciała neofitów olejem, zdjęcie ubrania (s. 332-344). Rozbudowana była także celebrowanie obrzędów dopełniających chrzest (pochrzcielne namaszczenie, umycie nóg ochrzczonego, nałożenie białej szaty, w której neofici chodzili przez następny tydzień na liturgiczne spotkania (s. 350-356). Po przyjęciu sakramentu chrztu następowało udzielenie sakramentu bierzmowania (s. 356-366) i pełny udział w Eucharystii (s. 366-371).

(c) Nowa sytuacja społeczno-polityczna, w jakiej znalazł się Kościół u progu IV wieku, wymusiła postawienie pytania, co znaczy stawać się i być chrześcijaninem, albowiem ze wzrastającą liczbą katechumenów nie szła w parze liczba *prawdziwie* nawróconych, a także wspomniane wcześniej odkładanie chrztu i przesuwanie go na czas bliżej nieokreślony, bo status katechumena pozwalał na korzystanie „z przywilejów i uprawnień przysługujących chrześcijanom”, co stawało się praktyką powszechną, tak że „w wielu miejscach liczba katechumenów zaczęła przewyższać liczbę ochrzczonego”. To z kolei powodowało zajmowanie się tymi, którzy podjęli decyzję przyjęcia sakramentu chrztu, a także zmianę nazwy z *wybranych* na *ubiegających się o chrzest* (*competentes* lub *photizomenoi*). Dość długi okres przygotowania inicjacyjnego, rozłożony na ściśle określone etapy, „przekształca się praktycznie tylko w jeden, wprowadzie bardzo intensywny i bogaty od strony katechetycznej, ascetycznej i liturgicznej, ale zbyt krótki, żeby móc wzbudzić prawdziwe nawrócenie i wzrost duchowy jego uczestników” (s. 246, 281-283)<sup>17</sup>. Ostatecznie działalność duszpasterska koncentruje się na praktyce chrztu dzieci, nie bez wpływu antypelagiańskiego nauczania św. Augustyna, że łaska Boża jest konieczna do zbawienia, a nią właśnie zostajemy obdarowani podczas chrztu (s. 244-245).

5. W V wieku, w wyniku rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa, „do dorosłych, zgłaszających się do katechumenatu, przyłączają się coraz częściej dzieci, których liczba nieustannie wzrasta”, i to one w końcu staną się jedynymi kandydatami do chrztu (s. 396): „Fakt, że chrztu udzielano głównie dzieciom, powoduje, że zanika właściwa katecheza. Zostaje ona zastąpiona obrzędami oraz

<sup>17</sup> Na podstawie zamieszczonych w *Konstytucjach Apostolskich* przepisów dotyczących procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego z końca IV wieku Ksiądz Profesor przedstawił kilka uwag dotyczących „rozwoju dyscypliny katechumenalnej i jej stanu, głównie na Wschodzie”: 1) w dalszym ciągu jest wymagane przygotowanie do przyjęcia sakramentów inicjacji, ale już ograniczone w czasie; 2) zostało ono zredukowane do jednego etapu i nie wspomina się już o weryfikacji życia kandydata przed dopuszczeniem do obrzędów; 3) formacja została zredukowana do nauczania katechetycznego; 4) pomniejszona została rola liturgii w procesie kształcenia; 5) brak wyraźnego związku przygotowania do sakramentu chrztu z okresem Wielkiego Postu i świętem Wielkanocy (Murawski, jw., s. 254-255).



komentarzami do nich” (s. 396, 397), na Zachodzie zaś dokonuje się „stopniowy proces oddzielania sakramentu chrztu od bierzmowania” (s. 396). W ten sposób – z konieczności – dochodzi do rozbicia jedności inicjacyjnego procesu katechetycznego. Zobowiązanie formowania procesu wiary i wzrastania w atmosferze wiary, Kościół złożył w ręce rodziców naturalnych i rodziców chrzestnych.

Jest to niezwykle interesujące i intrygujące zarazem, że po kilkunastu stuleciach, gdy Kościół na nowo staje wobec *pogan*, a także wobec już *ochrzczonych pogan*, kieruje swą uwagę na dyscyplinę katechumenalną, obecną w jego posłudze zbawczej od końca II do połowy V wieku. Także założyciele ruchów *neo-* i *deuterokatechumenalnych*, zachęcani wskazaniem *Obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*<sup>18</sup>, kierują się ku formacji katechumenalnej, jako odpowiadającego współczesnym czasom procesu kształcenia lub powrotu do utraconej czy zapoznanej wiary. Katechumenat bowiem przestał istnieć w Kościele z racji obiektywnych, a nie dlatego, że proces wychowania w wierze nie odpowiadał nowym wyzwaniom duszpasterskim Kościoła. „Ta koncepcja patrystyczna nadal jest źródłem światła dla katechumenatu współczesnego i dla samej katechezy wtajemniczającej”<sup>19</sup>.

Marek Marczewski – Lublin

**Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E., *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, Lublin 2010, Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Wydawnictwo KUL, pp. 474.**

I codici manoscritti della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* stilata da San Girolamo, prima opera monastica latina in assoluto e primo scritto dell'insigne Dottore della Chiesa, conservati nelle biblioteche di Roma, con esclusione di quella Apostolica Vaticana e raccolti in questo volume dal Prof. Dr. Abilitato Padre Bazyli Degórski sono 19. Monaco e Sacerdote dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita e Docente di Patristica, Dogmatica e Spiritualità nelle Università Pontificie „Angelicum” e „Teresianum” dell'Urbe, il Prof. P. Bazyli Degórski è da considerarsi il massimo specialista di paleografia in materia. Già la sua tesi dottorale, consistente di oltre 2000 pagine di studio sulle famiglie dei codici di detta opera geronimiana, lasciava presagire l'auspicato sviluppo di pubblicazioni e ricerche che si propongono con autorità tra gli studi di maggior qualità scientifica e metodologica nella competenza di indagine e di lettura d'un testo dei Padri.

La presente pubblicazione segue già quella, assai consistente, che cataloga e riporta tutti i manoscritti della medesima *Vita Sancti Pauli* conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin 2005). Un terzo volume in preparazione rivolgerà l'attenzione ai codici conservati

<sup>18</sup> Tekst polski: Katowice 1988.

<sup>19</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* 89, Poznań 1998.



fuori Roma. Un'ampia bibliografia di fonti e studi sui manoscritti in esame apre il libro introducendo professionalmente il ricercatore nell'ambito della sua indagine.

La metodologia perseguita dal Prof. P. Bazyli Degórski ha escluso il sistema alfabetico di catalogazione, preferendo il sistema numerico, per il quale i manoscritti sono presentati in base al nome della biblioteca, in ordine questa alfabetico e, quindi, dati come segue: sigla, nome, biblioteca, riferimenti di catalogo, data, fogli. I principi adoperati per l'analisi dei testi poi sono stati i seguenti: nella colonna di sinistra il testo dell'edizione critica della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, in quella, invece, che si trova a destra è il testo del manoscritto preso in esame. Poi, spiega l'Autore, „ogni lezione o variante che differisce nei due testi è stata contraddistinta, in ambo le colonne, dal grassetto. Inoltre, nelle note esplicative abbiamo aggiunto tutte le spiegazioni riguardanti sia le correzioni che le abrasioni, nonché delle altre notizie ritenute importanti” (p. 65) ai fini della ricognizione del documento.

Il primo, per esempio, è il manoscritto „*Angelicus* 234”, di carta, del sec. XV, di dimensioni di 213 per 142 mm e contenente 227 fogli (+ I, II) „con una sola colonna su ciascuno di essi e sulla colonna ci sono 26 righe di testo, e ogni riga conta circa 40 lettere... Il codice è scritto in una umanistica con tantissime abbreviazioni e molte correzioni, ma non presenta alcuna abrazione” (p. 67). Il „*Vallicellianus Tomus II*”, ancora, del sec. XII, di provenienza sconosciuta, ha scrittura regolare, abbreviazioni comuni e nessuna correzione, mentre il „*Vallicellianus Codex C. 74*” ha tantissimi errori, poche correzioni e abrasioni.

Da detti esempi riportati si comprende come, oltre che per gli specialisti in materia, il volume si offre anche come un ottimo strumento per lezioni di metodologia per tutte le discipline in cui sia coinvolta la paleografia. Speranza, infine, viva dell'Autore è lo studio „contribuisca a sempre migliori scelte per stabilire il testo originale della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* di San Girolamo” (p. 461), ma è evidente che contributi altamente qualificati come questo invitano a procedere nel settore biblico, patristico e letterario di vario genere, anche classico, a lavorare in modo simili sui codici per giungere non solo alla fondatezza più scientifica di un testo, ma anche alla sua più corretta ermeneutica oppure, attraverso le varianti dei secoli e delle famiglie dei manoscritti stessi, risalire alla sensibilità con cui esso è stato accostato dalle diverse generazioni di scribi e di lettori.

Nonostante la sua completezza, un tale volume non resta mai un libro compiuto in sé, ma ha valore proprio per il fatto che può costituirsi a sua volta a inizio di altra ricerca, a stimolo di nuove indagini, a modello di ulteriori studi nell'inesauribile campo dello scibile. Gratitudine va dunque al Prof. P. Bazyli Degórski che non solo con competenza, bensì pure con passione non comune continua a farci stupire di quanto sia possibile all'animo umano continuare ad indagare e a scoprire, persino scavando tra tesori del passato spesso umiliati e disattesi nella ricezione di un loro messaggio sempre vivo e destinato anche a noi contemporanei.

**Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.E., *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell’opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011, Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Wydawnictwo KUL, pp. 244.**

San Girolamo scrisse la *Vita* di San Paolo Primo Eremita, anacoreta di Tebe, negli anni 375-377, sull’impulso dato nel mondo latino alla ricerca della spiritualità di grandi asceti dalla *Vita* di Sant’Antonio abate stilata da Sant’Atanasio. Il numero considerevole di codici e di famiglie degli stessi reperito conferma il successo avuto in Occidente anche dall’opera geronimiana. Gli studi paleografici e codicologici del Prof. Dott. Abilitato Padre Bazyli Degórski hanno riproposto scientificamente il valore dello scritto del Dottore dalmata e offerto un nuovo catalogo critico realizzato con meticolosità e metodo pedissequo di confronto e di descrizione di tutto il materiale giunto fino a noi e conservato nelle varie biblioteche di storica data e fama che da secoli custodiscono e tramandano tanta tradizione letteraria antica. Tra di esse è qui inclusa anche la Biblioteca Apostolica Vaticana.

A coronamento dei suoi precedenti volumi che per settori procedono a detta catalogazione, il Prof. Degórski dedica l’ultima fatica in tale ambito a quei manoscritti della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* di San Girolamo che si trovano in biblioteche dell’Urbe e che hanno la caratteristica di essere incompleti riguardo all’opera stessa oppure di ispirarsi alla medesima. L’opera viene edita dal prestigioso Centro delle Ricerche sulle Antichità Cristiane presso l’Università Cattolica Giovanni Paolo II a Lublino, di cui Direttore è il Professor Dottor Abilitato Stanisław Longosz.

I testi reperiti e analizzati sono in tutto 12, suddivisi come segue: 4 conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana nell’Archivio del Capitolo di San Pietro, 5 nella Biblioteca Apostolica Vaticana e 3 nella Biblioteca Vallicelliana a Roma. Con sorpresa, e questo è pure un merito del presente volume, si è scoperto che il codice *Basilicanus* A. 6 (*alias* E) della Biblioteca Apostolica Vaticana nell’Archivio del Capitolo di San Pietro contiene interamente il testo geronimiano e non è un manoscritto incompleto come segnalato da A. Poncelet un secolo fa nelle sue catalogazioni. Inoltre, viene segnalato che il codice manoscritto *Vaticanus Latinus* 8541 della Biblioteca Apostolica Vaticana riporta miniature ispirate alla *Vita* di San Paolo di Tebe dipinte tra i secc. XIV e XV. Nei suoi 105 fogli, tra i diversi santi raffigurati, San Paolo il Primo Eremita compare al foglio 98. La completezza del manoscritto *Basilicanus* A. 6 (*alias* E) ha dunque imposto la scelta che fosse il primo preso in esame nella prima parte del libro. Ad esso fanno seguito i codici che contengono solo parzialmente l’opera di San Girolamo. Nella seconda parte del libro si esaminano quindi testi e immagini che invece soltanto si ispirano al testo del Dalmata.

La metodologia seguita è stata quella di fornire sulla colonna sinistra il testo dell’edizione critica della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, curata già dal Prof. Degórski, e su quella destra il testo del manoscritto in esame, evidenziando in grassetto ogni lezione o variante in entrambe. Alcune note esplicative ritenute

importanti per osservazioni significative su correzioni, abrasioni o altre notizie concernenti il testo sono state generosamente applicate allo studio di ogni manoscritto. Ciascun codice pure è introdotto da una esauriente descrizione di tutte le sue caratteristiche e là dove possibile anche datazione, sua collocazione, suo *Incipit*. Per es., il codice *Vallicellanus Codex C. 13* è detto “scritto elegantemente nel XII secolo” (p. 117). Dopo averne fornito le dimensioni, si informa che “contiene 403 fogli disposti in due colonne” (p. 117). Ciascuna di queste ha 37 righe e ogni riga circa 22 lettere. Esso “è un antifonario e lezionario, con note musicali, per le letture lette durante l’ufficiatura ecclesiastica che comincia con l’Avvento e termina (mutilata) in Sabato Santo” (p. 117). Il manoscritto apparteneva all’Abbazia di Sant’Euticio di Norcia, dove probabilmente venne redatto. Inizia a foglio 191 con parole in rosso e presenta pochissime correzioni (p. 117).

Il volume è corredato di ampia bibliografia e indici e lo si raccomanda non solo ai cultori della vita e della di San Paolo il Primo Eremita o delle opere di San Girolamo, ma anche a docenti e studenti impegnati nell’insegnare o nell’acquisire in materia paleografica una seria e scientifica metodologia di cui i lavori del Prof. Degórski costituiscono un’eccellente esemplarità.

Luciana Maria Mirri – Università di Bologna

**JULIAN OF TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi* – *Foreknowledge of the world to come*, translated and introduced by Tommaso Stancati OP, Foreword by cardinal Antonio Cañizares Llovera, Ancient Christian Writers 63, New York – Mahwah NJ 2010, The Newman Press, s. 608.**

Recenzowana książka jest angielskim przekładem *Prognosticum futuri saeculi* arcybiskupa Juliana z Toledo († 690), poprzedzonym obszernym wstępem i komentarzem tłumacza Tommasa Stancatego OP – profesora zwyczajnego na Pontificia Università San Tommaso d’Aquino (a Roma) oraz w Wyższym Instytucie Nauk Religioznawczych (ISSR) „Mater Ecclesiae” tejże uczelni. Tłumaczenie jest 63. tomem patrystycznej serii wydawniczej „Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation”, kierowanej przez znanych specjalistów patrologii, teologii i filologii klasycznej: Boniface Ramsey (redaktor naczelny) – John Dillon – Jeremy Driscoll – Thomas Macy Finn – Thomas L. Knoebel – Joseph Lienhard – John A. McGuckin.

Książka rozpoczyna się od „Wprowadzenia” kard. Antonia Cañizaresa Llovera, arcybiskupa Toledo i prymasa Hiszpanii (s. IX-X: oryginalny tekst hiszpański, s. VII-VIII: przekład angielski tegoż tekstu) i od „Przedmowy” tłumacza o. prof. Tommasa Stancatego OP. (s. XI-XV).

Potem następuje pierwsza część książki: obszerny „Wstęp”, studium historyczno-kulturowe, napisane oczywiście przez prof. Stancatego (s. 1-362) i podzielone na rozdziały. Pierwszy z nich (s. 3-32) dotyczy kontekstu historycznego, politycznego i religijnego wizygockiej Hiszpanii, w której Julian z Toledo

urodził się i działał. Rozdział przedstawia ponadto początki i rozwój panowania Wizygotów w Hiszpanii (s. 3-5), ich nawrócenie na katolicyzm (s. 5-6), asymilację kultury iberyjsko-rzymskiej (s. 6-7), rozkwit Hiszpanii za Wizygotów (s. 7-10), Kościół katolicki w Hiszpanii jako interlokutor i składnik cesarstwa Wizygotów (s. 11-12), rolę hierarchii katolickiej w rozwoju cesarstwa (s. 12-13), schyłek cesarstwa hiszpańsko-wizygockiego (s. 13-14), antyjudajizm hiszpańsko-wizygocki (s. 14-16), polemikę doktrynalną Juliana dotyczącą judaizmu (s. 17-18), Królestwo Toledo: cesarskie miasto Wizygotów (s. 19-21), społeczeństwo i ekonomię cesarstwa hiszpańsko-wizygockiego w VII wieku (s. 22-24), Kościół hiszpański przed i po inwazji barbarzyńców (s. 24-27), liturgię hiszpańską: hiszpańsko-rzymską i hiszpańsko-wizygocką czyli „mozarabską” (s. 27-32).

Drugi rozdział wstępu (s. 33-164) przedstawia szczegółowo życie (s. 33-109) i dzieła Juliana z Toledo (s. 109-164), biorąc także pod uwagę jego dzieła zaginione (s. 161-164) oraz te, które są jemu niesłusznie przypisywane (s. 164). Trzeci rozdział natomiast zajmuje się wprost *Prognosticum futuri saeculi* (powstałe w latach 687-688), ukazując je jako najstarszy traktat systematyczny eschatologii chrześcijańskiej (s. 165-269). O. prof. Stancati przedstawia tu z bliska bogatą tradycję rękopiśmienną omawianego dzieła (s. 170-171), która świadczy o jego wyjątkowej popularności poprzez liczne wieki. Autor podaje także krótko ostatnie wydania dzieła (s. 171), jego cel i charakter (s. 172-173), wartość dogmatyczną i eschatologiczną (s. 173-178), zastanawia się, czy *Prognosticum* przedstawia rozwój dogmatu (s. 178-182), mówi o wyjątkowo oryginalnym wkładzie *Prognosticum* dla eschatologii chrześcijańskiej (to znaczy: o możliwości oczyszczenia duszy po śmierci [s. 182-186]), zajmuje się genezą dzieła, które powstało jako dialog teologiczny Juliana z biskupem Barcelony Idaliuszem (s. 186-189), wyjaśnia tytuł dzieła (s. 190-193), przedstawia krótko znajomość greki w czasach Juliana (s. 194-196), aby następnie dociekać, czy Biskup Toledo znał ten język (s. 196-199). Dalsza część rozdziału zajmuje się wydaniem i budową *Prognosticum* (s. 199-206), jego źródłami literackimi, biblijnymi i patrystycznymi (s. 206-213), zdolnością mnemotechniczną Juliana (s. 213-215). Przedstawia następnie listy wprowadzające do *Prognosticum* (s. 216-220): listy Idaliusza z Barcelony (s. 216), list Idaliusza do Juliana z Toledo (s. 216-219) i do Suntfreda z Narbony (s. 219-220). Znajdujemy następnie wprowadzający list Juliana do *Prognosticum* (s. 220-221) i wzmiankę dotyczącą drugiej domniemanej dedykacji dzieła Julianowi biskupowi Spassandusowi (s. 221-224) oraz modlitwy *Oratio ad Deum* (s. 224-226) tegoż Juliana, która wprowadza czytelnika w samo dzieło. W dalszej części trzeciego rozdziału o. prof. Stancati omawia metodę teologiczną Biskupa Toledo, wskazując na jej oryginalność (s. 226-228). Analizuje także styl łaciński Autora (s. 228-230) oraz księgozbiór, z którego korzystał (s. 230-233). O. prof. Stancati omawia także kodeksy rękopiśmienne w VII wieku (s. 233-235), łaciński tekst Pisma świętego (s. 235-236), wpływ eschatologii *Prognosticum futuri saeculi* na eschatologię średniowieczną (s. 236-243), przyczyny wielkiego powodzenia dzieła Juliana w średniowieczu (s. 243-247) oraz ukazuje *Prognosticum* jako dzieło eschatologiczne o charakterze anty-apokaliptycznym (s. 247-255) i jako najstarszy

traktat systematyczny eschatologii chrześcijańskiej (s. 255-258). Rozdział III wstępu kończy się prezentacją tradycji rękopiśmiennej (bardzo złożonej) *Prognosticum* i jego szerokiego rozpowszechnienia w średniowiecznej Europie (s. 258-261), *editio princeps incunabulum* oraz historią wydań dzieła (s. 261-263), wśród których na pierwszym miejscu znajduje się wydanie krytyczne J.N. Hillgartha z 1976 r. jako 115 tom CCL (s. 264-266). O. prof. Stancati przedstawia w końcu kryteria, których użył, tłumacząc oryginał łaciński na język angielski (s. 267-269).

Rozdział IV wstępu zawiera komentarz teologiczny o. prof. Stancatego do *Prognosticum* (s. 270-362). Zaczyna się on krótkim przedstawieniem cech teologicznych i antropologicznych eschatologii samego dzieła (s. 270-273). W dalszej części Autor komentuje bardzo dokładnie poszczególne księgi *Prognosticum futuri saeculi*: księga I: tajemnica śmierci (s. 273-296); księga II: losy ludzi po śmierci (s. 296-331); księga III: cielesność człowieka jest przeznaczona do wieczności (s. 331-362). Cała część wstępna kończy się angielskim przekładem dwóch listów Idaliusza biskupa Barcelony: do Juliana z Toledo (s. 363-366) i do Sunterfreda biskupa Narbony (s. 366-367) oraz obszernym działem przypisów do całego wstępu, które uzupełniają i ilustrują to świetne i wysoce studium (s. 465-557).

Druga, zasadnicza część książki zawiera angielski przekład łacińskiego tekstu *Prognosticum futuri saeculi* Juliana z Toledo (s. 369-464). Tłumaczenie to jest o tyle cenne, że opiera się nie na wydaniach łacińskich z XVI wieku, czy też na 96. tomie *Patrologia Latina* J.P. Migne'a, lecz na wyżej wspomnianym wydaniu krytycznym z 1976 r., które opracował J.N. Hillgarth (CCL 115), a które bazuje na najlepszych, starożytnych kodeksach; także tłumaczeniu towarzyszą cenne przypisy (s. 557-567).

W dalszej części książki znajdujemy bogatą bibliografię (s. 568-599, która została podzielona w następujący sposób: „Hiszpania w VII wieku” (s. 568-571), „Kościół w Hiszpanii Wizygotów” (s. 572-574), „Toledo – miasto królewskie i Kościół Prymasa Hiszpanii” (s. 574), „Narodowy synod w Toledo” (s. 574-575), „Judaizm i antyjudajizm w Hiszpanii Wizygotów” (s. 575-576), „Kultura i wykształcenie w Hiszpanii Wizygotów” (s. 576-577), „Biskup Eugeniusz II i Ildefons z Toledo” (s. 577-578), „Biografia historyczna i teologiczna Juliana z Toledo” (s. 578-581), „Słowniki i opracowania” (s. 581-583), „Źródła dotyczące Juliana z Toledo” (s. 583-584), „Łacina i greka w VII wieku” (s. 584-585), „Kult ludowy i liturgiczny Juliana z Toledo” (s. 585), „Pisma Juliana z Toledo” (s. 585-597), „Starożytne i ostatnie dokumenty *Magisterium Ecclesiae* dotyczące eschatologii” (s. 597), „Różne” (s. 598-599). Ostatnią częścią książki są użyteczne skorowidze, dotyczące *Prognosticum*: biblijny (s. 601-603), patrystyczny (s. 604) i autorów wymienianych we wstępie (s. 605-608).

Recenzowana książka o. prof. dr Tommasa Stancatego OP jest najnowszą, najbardziej kompletną i najlepszą pozycją dotyczącą Juliana z Toledo, jaka do tej pory się ukazała, a zawarte w niej tłumaczenie angielskie dzieła Biskupa Toledo jest pierwszym na świecie przekładem angielskim *Prognosticum futuri saeculi* – głównego dzieła Juliana i najstarszego traktatu eschatologii chrześcijańskiej, który powstał na przełomie późnego okresu patrystycznego i wczesnego



średniowiecza. Dzieło o. prof. Stancatiego jest ponadto prawdziwym *vademecum* dotyczącym Biskupa Toledo, gdyż nie jest tylko naukowym przekładem tego łacińskiego dzieła, lecz także bogatą kopalnią wiadomości, które dotyczą samego dzieła, jej autora, czasów, w których dzieło powstało, jego wydań drukiem i opracowań dotyczących różnych wersji i przekazu tekstu. Ponadto, cenny i bogaty wstęp oraz bibliografia sprawiają, iż książka posiada wielką wartość naukową.

Bazyli Degórski, O.S.P.P.E. – Roma, Università San Tomaso

**Brian Patrick MCGUIRE, *Friendship and community. The monastic experience (350-1250)*, Ithaca – London 2010, Cornell University Press, ss. 571.**

Brian Patrick McGuire, profesor Historii Średniowiecza w Instytucie Historii i Teorii Społecznych na Uniwersytecie Roskilde w Dani, jest znanym mediewistą mającym za sobą bogaty dorobek naukowy. Specjalizuje się w historii i kulturze cysterskiej średniowiecza od XI do XV wieku. Pierwsze szlify swej naukowej kariery uzyskał u słynnego profesora z Oksfordu, Richarda Southerna, pod którego kierownictwem w 1971 r. przedstawił nieopublikowaną do dziś dysertację doktorską z teologii św. Anzlema, a dokładniej recepcji jego nauczania o zmartwychwstaniu w XII i XIII wieku. Później rozszerzył swe zainteresowania na obszar cysterskiej teologii monastycznej, szczególnie na ziemiach duńskich, skąd sam pochodził, czemu poświęcił specjalne studium (*The Cistercians in Denmark: attitudes, roles and functions in Danish and Medieval Society*, Cistercian Publications, Kalamazoo – Michigan 1982). Od samego początku jednak fascynował go temat przyjaźni jako najprawdziwszej formy wyrazu człowieka, właściwej każdemu, niezależnie od czasów, wieku i stanu. To sprawiło, że zainteresował się też przyjaźnią w środowisku monastycznym średniowiecza, udowadniając tezę, że mnisi tamtych czasów również wykazywali zainteresowanie tym tematem i często nawzajem zawierali bliskie przyjaźnie, wbrew ogólnej tendencji nieufności do tej formy relacji ze strony instytucji Kościoła.

Szczególnym jednak obiektem zainteresowań McGuire'a, zainspirowanym ruchem gejowskim, jest komponent seksualny przyjaźni, i to zarówno hetero-, jak i homoseksualny. Postanowił go zbadać na bazie wcześniejszych badań zmarłego chicagowskiego badacza J. Boswella (*Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the 14<sup>th</sup> century*, Chicago – London 1980, The University of Chicago Press). To właśnie w oparciu o te badania Autor kontynuował kontrowersyjną tezę o homoseksualności jednego z największych cystersów średniowiecznej Anglii, słynnego opata z Rievaulx – Aelreda, która w niniejszej książce ma również swe odbicie. Kontrowersyjność tej tezy zapoczątkowała 25-letnią jałową dyskusję między badaczami nad tożsamością seksualną Aelreda z Rievaulx, dyskusję, którą opisałem w osobnej książce: *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx* (Kęty 2005, Wydawnictwo Antyk).



Niniejsza pozycja jest wznowionym wydaniem z 1988 r. (Kalamazoo 1988, Cistercian Publications). Autor ustosunkował się w niej do wszystkich uwag, jakie ukazały się po jej pierwszym wydaniu. Dlatego książka, której podtytuł roboczy brzmi: „Z nowym Wstępem”, zawiera właściwie dwa wstępy: ten z pierwszego i ten z drugiego wydania. Poprzedzają je: „Spis treści” oraz „Wprowadzenie”. Właściwy korpus książki (s. 1-427) omawia temat przyjaźni w środowisku monastycznym od IV do XIII wieku. Całą książkę wieńczą przypisy do poszczególnych rozdziałów, wykaz stosowanych skrótów, bibliografia, podzielona na źródła drukowane i dzieła drugorzędne, oraz indeks alfabetyczny. Sam autor obrał tu pięć kryteriów, które wyznaczyły sposób realizacji jego zadania (s. XII-XIV):

- bazuje na opisach przyjaźni dostępnych w takich źródłach pisanych, jak: listy, kroniki, eseje, monastyczne reguły, a nawet poematy;
- wyznacza ich chronologiczny zakres między 350 rokiem, kiedy to jest już widoczny jako taki ruch monastyczny, i 1250 rokiem, kiedy to ustał dominujący wpływ środowiska monastyczno-religijnego na kulturę europejską;
- przedstawia doświadczenie przyjaźni w jej formie historycznej, w zależności od danego środowiska i zaistniałych faktów;
- ukazuje ją w środowisku wspólnoty ludzkiej, która ma znaczny wpływ na kształt i formę przyjaźni; w tutejszym przypadku chodzi o wspólnotę monastyczną średniowiecza;
- próbuje pokazać praktyczną, życiową stronę przyjaźni, wynikającą z jej teoretycznych przesłanek.

Stosownie do obranych kryteriów, temat przyjaźni został opracowany w dziewięciu rozdziałach. Najpierw autor analizuje wiedzę Wschodnich Ojców Kościoła, preferujących generalnie życie odosobnione, aczkolwiek z pewnymi odniesieniami do wspólnoty. Na końcu tych rozważań McGuire przedstawił następujące modele życia monastycznego: życie w samotności z bezpośrednim odniesieniem do Boga (Antoni Pustelnik); indywidualne życie ascetyczne we wspólnocie (Pachomiusz), które prowadzi do życia w harmonii (Bazyli Wielki), w której jednak brakuje jeszcze zaufania do osobistych przyjaźni w ramach klasztoru (życie przyjaźni) i poza nim (życie w braterstwie); w tych ostatnich dwóch przypadkach ma więcej do zaoferowania mądrość zachodnia, którą omawia w następnych rozdziałach.

Mądrość zachodnia dbała przede wszystkim o element wspólnotowy życia monastycznego, dla których cementowania dopuszczała element indywidualnych przyjaźni, choć z różnym efektem. Autor opracował tu poglądy i praktykę przyjaźni u: Amrozego z Mediolanu, Augustyna, Hieronima, Paulina z Noli, Sulpicjusza Sewera, Jana Kasjana, Benedykta z Nursji oraz Grzegorza Wielkiego. Z tych wszystkich najczęściej obiekty z racji dyscyplinarnych wykazywali Jan Kasjan i Benedykt, aczkolwiek jej nie wykluczali. Ogólnym efektem dopuszczania przyjaźni w życie wspólnotowe była integracja mnichów.

Rozdział trzeci omawia dzieje przyjaźni w okresie tzw. wędrówki ludów oraz w epoce frankońskiej Karola Wielkiego i jego syna. Wzorem modelowym jest tu poemat anglosaksoński *Wędrowiec*, którym jest człowiek stale poszukujący bliskiej

przyjaźni w swoim życiu. McGuire pokazuje to na przykładach życia i twórczości Bedy Czcigodnego, irlandzkich zakonników, anglosaskich misjonarzy oraz teologów epoki frankońskiej z Alkuinem i Rabanem Maurem na czele, którzy zawierali również bliskie, duchowe przyjaźnie z ludźmi spoza środowiska monastycznego.

Kolejny rozdział omawia dzieje przyjaźni w ciągu dwóch wieków po okresie karolińskim (X-XI w.), który ze względu na wybrakowane źródła spowodowane brakiem politycznej stabilności Autor nazywa okresem zaciemnienia. Ma on swoje odbicie również w badaniach tematu przyjaźni w środowisku monastycznym, czerpanych głównie ze skąpo zachowanych listów. Autor omawia, jak przedstawiał się on w klasztorze St. Gallen, na przykładzie Rateriusza, biskupa Werony, na dworze Ottona III, na tle pierwszych prób reformatorskich życia monastycznego w kierunku ascetyzmu, oraz w Bawarii.

Tytuł następnego rozdziału: „Reforma i odnowa: Nowy impuls w kierunku przyjaźni w latach 1050-1120”, wskazuje na coraz większą rolę przyjaźni w dziele reformy monastycznej XI wieku. Autor zauważa najpierw, że znacznie wzrosło zainteresowanie koncepcją cycerońską przyjaźni, co doprowadziło do pojawienia się jej nowych duchowych form wyrazu w środowisku monastycznym oraz wśród kleru świeckiego. Na tym tle pokazuje czytelnie samo dzieło reformy gregoriańskiej Kościoła X-XI wieku oraz ruchu pustelniczego, które znalazły swe ujście w monastycznej formie przyjaźni u Anzelma z Bec i Canterbury.

Cały rozdział szósty jest poświęcony przyjaźni XII wieku kultywowanej w nowo-powstałym zakonie cysterskim, pod wpływem impulsu św. Bernarda z Clairvaux. Zainteresowania Autora idą w kierunku uchwycenia jej charakteru homoerotycznego u Anzelma z Bec i jego naśladowców. Ukazuje również formy przyjaźni w klasztorach Troyes, Cluny, Clairvaux i Celle. Na tym tle wyraziściej jawi się dopiero koncepcja przyjaźni u Aelreda z Rievaulx, którą omawia szczegółowo w osobnym rozdziale.

Rozdział ósmy opisuje kontynuację aelrediańskiej koncepcji przyjaźni w środowisku monastycznym, aczkolwiek z mniejszym zainteresowaniem teologicznym. Omawia plagiaty aelrediańskiego traktatu *O przyjaźni duchowej*, listy z ich budującą przyjaźń rolą oraz poematy. Autor ukazuje wreszcie działania instytucji Kościoła, dla których przyjaźń indywidualna stała się wyzwaniem, głównie ze względów seksualnych, tym bardziej, że doszły żeńskie gałęzie zakonne. Wyzwanie to znalazło wyraz we franciszkańskim zdystansowaniu się do przyjaźni i ogólnej nieufności do niej w późniejszych latach.

Ostatni rozdział jest epilogiem, który pokazuje koniec oraz nowy początek dziejów przyjaźni monastycznej po okresie jego dwunastowiecznego rozkwitu. Autor nie omieszkuję zauważyć pesymizmu oraz strachu w temacie indywidualnych przyjaźni we wspólnotach monastycznych w późniejszych wiekach, oraz ich świecki fenomen w epoce modernistycznej.

W podsumowaniu całego dzieła McGuire'a trzeba zauważyć jego ogrom pracy, oparty na rzetelnej i fachowej literaturze źródłowej. Jest to monografia jedyna w swoim rodzaju, która na pewno już się wpisała w historię studiów nad kulturą monastyczną

średniowiecza i szczęśliwi są znawcy języka angielskiego mogący ją nabyć i z niej korzystać. Różni się ona znacząco od dotychczasowych studiów na ten temat, pozostawionych niegdyś przez Adele Fiske (1970) czy Pedro Lain Entralgo (1972). Tego ostatniego McGuire nie wspomina nawet w swojej bibliografii, nie znając zapewne języka hiszpańskiego. Wspomniane pozycje są znacznie starsze, bez wyraźnego ukazania elementu rozwojowego, oraz bardziej psychologizująco-filozofujące.

Autor próbuje pokazać w miarę szeroki wachlarz fenomenu przyjaźni w środowisku monastycznym, chcąc wyjaśnić jej genezę i następujące po sobie związki przyczynowo-skutkowe, dając różne jej formy i przejawy. Podkreśla przy tym pierwszorzędną rolę kultury chrześcijańskiej, aczkolwiek nie umniejsza elementu natury ludzkiej, która ma w swojej strukturze głębokie pragnienie wspólnoty i realizacji w niej poprzez bliskie, indywidualne, a nawet intymne przyjaźnie. Tym należy tłumaczyć poruszanie przez niego sfery emocjonalno-seksualnej przyjaźni, i ukazanie sposobów radzenia sobie z nią w środowisku monastycznym. Był to dotychczas temat tabu bardzo mało zbadany, któremu drogę zaczął dość brutalnie torować zmarły prof. J. Boswell. Być może Autor przesadza w niektórych momentach, próbując niemal wszędzie znaleźć element homoerotyczny w przyjaźniach między mnichami, tak jak uczynił to np. z Anzelmem Bec, Bernardem z Clairvaux czy Aelredem z Rievaulx, ale samo wskazanie problemu jest bardzo pożyteczne i odkrywcze, warte w każdym razie zauważenia. W tej perspektywie sama przyjaźń wygląda bardziej autentycznie, ukazując przestrzenie walki średniowiecznego mnicha ze swoją piękną, ale pękniętą naturą. Z tych również względów pozycji tej nie może zabraknąć w bibliczce każdego mediewisty.

Ks. Ryszard Groń

***The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, ed. by Robert E. Bjork, vol. 1-4, Oxford – New York 2010, Oxford University Press.**

Wydawnictwo Oksfordzkie przygotowało wielkie dzieło poświęcone światu średniowiecznemu, zatytułowane *Oksfordzki Słownik Wieków Średnich*, pod redakcją Roberta E. Bjork. Jest to czterotomowy słownik obejmujący niemal wszystkie aspekty życia średniowiecznej Europy: historię, społeczeństwo, religię i kulturę, biorący pod uwagę okres od ok. 500 do ok. 1500 roku. Ze względu na nieuniknione wpływy, płynące z ościennych kultur Afryki, Bizancjum i Azji, rozpatruje on również najważniejsze aspekty dynastii islamskich, kultury awarskiej i mongolskiej.

Jak zauważa redaktor, *Słownik* ten jest przeznaczony dla specjalistów średniowiecza, ale nie tylko. Również nie-specjaliści z dziedziny mediewistyki mogą znaleźć tu wiele potrzebnego materiału, który spotyka się jedynie w specjalistycznych zbiorach bibliotek świata. Jest to więc dla nich materiał trudno dostępny; dlatego sam *Słownik* może okazać się jedynym źródłem wiedzy o życiu codziennym, archeologii, medycynie, sztuce, muzyce, pozycji dziecka i kobiety w Europie Środkowej, Wschodniej i Zachodniej.

Autorami haseł *Słownika* jest 840 naukowców z różnych części świata. Ich imiona i nazwiska figurują na wstępie 1. tomu w porządku alfabetycznym (s. XV-XLIV), a skróty ich inicjałów, występujących przy omawianiu konkretnego hasła, znajdują się tuż potem (s. XLV-XLIX). Hasła mają wielkość od 60 do 10.000 słów, dotyczą konkretnych indywidualnych osób i grup, mających wpływ na kształt cywilizacji średniowiecznej, miast i innych miejscowości tamtego okresu, faktów historycznych, oraz różnych koncepcji społeczno-filozoficznych, kulturowych czy religijnych. Każde hasło pokazuje swój związek z innymi hasłami, będąc zaopatrzone w aktualną notę bibliograficzną z odnośnikami do konkretnych dzieł z danej dziedziny mediewistycznej. Korzystanie ze *Słownika* ułatwia podwójny indeks: tematyczny na początku 1. tomu, gdzie materiał jest przedstawiony alfabetycznie według poszczególnych dziedzin (*topic*) (s. LI-LXXXVIII), oraz ogólny na końcu 4. tomu, pogrupowany ściśle według alfabetu (s. 1791-1841). Ubogaca go dodatkowo ponad 500 ilustracji i 50 map.

Za kryterium podziału materiału hasłowego posłużyło 9 regionów geograficznych, ułożonych w 17 grup tematycznych (*topic*), opracowanych odpowiednio przez dwie grupy uczonych. Zderzenie tych dwóch podziałów daje w rezultacie przekonanie, że nic nie uszło uwadze autorów, a sam materiał został potraktowany w miarę wyczerpująco. Redaktor naczelny opisuje historię powstania *Słownika*, zbierania haseł i współpracowników (s. IX-XI). Najpierw, podczas lata 1998 r., przygotowano główne hasła, ustalając ich roboczą listę, w ilości 9.000. Następnie każde z nich zostało przyporządkowane do jednego lub więcej z 18 kategorii geo-kulturowych lub 23 tematycznych. To właśnie te kategorie posłużyły za bazę listy tematycznej haseł *Słownika*. Cała ta lista została w końcu dostosowana proporcjonalnie do ważności danego regionu geograficznego. I tak, hasła dotyczące Francji zajmują 13,9% *Słownika*, Włoch – 13,5%, Anglii – 9,6%, Niemiec i Austrii – 7,9%, Europy Środkowo Wschodniej – 5,9%, Hiszpanii i Portugalii – 5,4%, Szkocji, Irlandii i Walii – 2,6%, Skandynawii – 2,4%, krajów Beneluksu – 1,5%. Kryterium było również wzięcie pod uwagę charakteru danego tematu topicznego: historia Kościoła zajęła 22,9%, filozofia i teologia – 3 %, łacina średniowieczna – 0,3%, Biblia i egzegeza – 0,2%, języki mówione i literatura – 0,1% w przypadku słowiańskich, 1,5% romańskich, archeologia – 0,1% i architektura wraz ze sztuką – 4,1%. Cały materiał był konsultowany ze specjalistami poszczególnych dziedzin na całym świecie.

Ten dość skomplikowany proces doboru odpowiednich haseł do *Słownika* zaowocował jednak w postaci olbrzymiego czterotomowego dzieła, które może stać się wyjątkowym źródłem dla obecnych i następnych pokoleń badaczy problematyki średniowiecznej Europy. Wydawnictwo Oksfordzkie daje nam więc do ręki świetną pomoc w zrozumieniu świata średniowiecznego. Nie ma pewnie co liczyć na jego polskie tłumaczenie, ale w dzisiejszej sytuacji kulturowej, gdzie język angielski jest powszechnie nauczany i znany, nie jest to też specjalnie potrzebne. Wśród listy badaczy poszczególnych haseł, przy tematyce kultury słowiańskiej i polskiej można znaleźć również wielu badaczy polskich lub polskiego pochodzenia (Stanisław Barańczak, Anna Bitner-Wróblewska, Grzegorz Błaszczyk,

Urszula Borkowska, Zbigniew Dalewski, Piotr Górecki, Ryszard Grzesik, Emilia Jamrozak, Tomasz Jurek, Zbigniew Kobylński, Jacek Kowzan, Janusz Kurtyka, Dorota Leśniewska, i inni). Wszystkie dobre strony *Słownika* zostały już wcześniej zasygnalizowane. Pozostaje tylko życzyć, by znalazł się on w każdej szanującej się bibliotece świata.

Ks. Ryszard Groń

**Michael FIEDROWICZ, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. Wiesław Szymona OP, Kraków 2009, Wydawnictwo UJ, ss. 465.**

Wiek XX to szczególnie czas ponownego odkrywania wczesnochrześcijańskich pisarzy, którzy w swojej spuściźnie literackiej zawarli żywą i owocną refleksję nad wiarą, mającą swoje źródło w objawionym i wcielonym Słowie Bożym – Jezusie Chrystusie. W sposób szczególnie owo zainteresowanie Ojcami było widoczne w czasie soborowych prac nad swoistego rodzaju *aggiornamento della Chiesa*. Patronował mu dziś już błogosławiony papież Jan XXIII, upatrując w tzw. „powrocie do źródeł” szansy na rozwój współczesnej teologii i ożywienie życia Kościoła. Papież Paweł VI w czasie uroczystej inauguracji Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” w Rzymie, powołując się na słowa św. Augustyna, wyraził wielką nadzieję, że uczelnia ta swoim wkładem w badanie i propagowanie myśli starożytnego chrześcijaństwa będzie przyczyniała się do zajęcia przez dzisiejszy Kościół ważnego miejsca w rozwoju historii ludzkości. Nie bez znaczenia jest także nieustanne odwoływanie się do spuścizny Ojców obecnego biskupa Rymu, papieża Benedykta XVI. Od samego początku swojego pontyfikatu swoje nauczanie opierał na autorytecie i teologii pisarzy pierwszych wieków. Widać to na przykład w pogłębionych i bardzo dobrze przygotowanych katechezach środowych, które dedykował właśnie Ojcom, jak i w wydanej w 2010 r. posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*, przesiąkniętej cytatami i przykładami Ojców Kościoła w odniesieniu do zagadnień hermeneutyki biblijnej.

Jak bardzo aktualni są Ojcowie i jak ważnym są punktem odniesień świadczy również fakt wydawania na całym świecie tekstów źródłowych oraz licznych opracowań, odnoszących się do Ojców Kościoła. Na gruncie polskim również znajdujemy żywe zainteresowanie Ojcami, co pokazują powstające katedry i zakłady patrologii na znaczniejszych uniwersytetach w kraju, liczne prace i monografie poruszające tematykę patrystyczną, różne sympozja i zjazdy patrologów, tłumaczenia opracowań obcojęzycznych na język polski, jak na przykład pozycje: Johna Normana Davidsona Kelly’ego, *Początki doktryny chrześcijańskiej* (tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988), *Historia Teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna* (red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i inni, Kraków 2003), czy seria 5 tomów autorstwa Jaroslava Pelikana, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, zwłaszcza t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji [100-600]*, t. 2: *Duch wczesnego chrześcijaństwa*



[600-1700] (tłum. M. Höffner, Kraków 2008), służące rozszerzaniu i budzeniu zainteresowania życiem, teologią i działalnością pionierów chrześcijaństwa.

W jaki sposób Ojcowie Kościoła uprawiali teologię? Czy istniała jedna teologia Ojców, czy raczej było ich wiele? W czym dla tych pisarzy, którzy nauczali tego, co sami otrzymali, wyraża się istota chrześcijaństwa? Na te pytania i wiele innych odpowiada książka dra hab. teologii, profesora starożytnej historii Kościoła, patrologii oraz chrześcijańskiej archeologii na Wydziale Teologii uniwersytetu w Trewirze, Michała Fiedrowicza, zatytułowana: *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą* (tytuł oryginału: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*).

Publikacja M. Fiedrowicza w bardzo przejrzysty i atrakcyjny sposób ukazuje współczesnemu czytelnikowi idee teologii patrystycznej oraz metodę stosowaną w refleksji teologicznej przez Ojców. Autor zwraca uwagę, że spełnili ono delikatne i wymagające trudu zadanie przekazania orędzia ewangelicznego ówczesnym wiernym, stając się prekursorami głębszych rozważań na tematy teologiczne, których źródłem był pierwotny i prosty przekaz prawd wiary. To właśnie im przypało w udziale rozpoczęcie procesu tworzenia aktualnego do dziś języka teologicznego, opisującego rzeczywistość Objawienia Bożego i samego Boga. Ojcowie również zaszczipiali Dobrą Nowinę na gruncie kultur, którym jeszcze obce było orędzie chrześcijańskiej wiary i „styl Boga”, objawiającego się i wchodzącego w historię za pośrednictwem ludzkiej natury.

Mówienie o jednej teologii Ojców wydaje się uproszczeniem i nadinterpretacją. Rodzi się pytanie: jak to jest możliwe, że osoby żyjące w różnych okresach historii, porozsiewanie po całym ówczesnym świecie, miały tak ujednoliconą i komplementarną wizję teologicznych rzeczywistości? Autor omawianej publikacji nie ulega pokusie bezkrytycznego i przyjętego *a priori* ujednolicenia problemu Ojców i ich myśli teologicznej. Odwołując się do źródeł patrystycznych ukazuje, w jaki sposób w różnorodności kontekstów i problemów w swoich teoriach teologicznych wielcy Ojcowie prezentowali wspólne idee na temat fundamentów chrześcijańskiej wiary.

Autor usystematyzował swoje dzieło w dziewięciu rozdziałach, ukazując przez taki układ zasadnicze punkty, które wyróżniają styl uprawiania teologii przez Ojców. Rozdziały te poprzedzone są informacją o skrótach stosowanych przez autora w oryginalnym wydaniu oraz wykazem skrótów częściej przytaczanych autorów i ich dzieł, podanym przez tłumacza W. Szymonę (ss. 16-20), oraz wstępem (ss. 21-25). Natomiast po 9 rozdziałach zamieszczona została skromna bibliografia (ss. 455-456), a także indeksy: osób (ss. 457-459) i rzeczowy (ss. 461-465). Każdy rozdział składa się z podrozdziałów systematyzujących podane informacje w sposób akademicki.

W pierwszym rozdziale (ss. 27-54), zatytułowanym *Prawomocność refleksji nad wiarą*, M. Fiedrowicz ukazuje niełatwe przejście od prostoty wiary, danej przez Chrystusa Apostołom i dalej przekazanej do strzeżenia przez ich następców, do konieczności refleksji nad nią. Augustynowe: *Quod intelligimus, debemus*



*rationi*, wyraźnie wskazuje na to, iż droga do wiary prowadzi przez rozum, dzięki któremu zostaje ona poszerzona i lepiej zrozumiana. Celem takiego procesu ma być ochrona czystości i słuszności wiary od zawiłości i skażenia błędami heretyckimi. Został podjęty w tym miejscu także problem samego terminu „teologia”: czym ona była w starożytności przedchrześcijańskiej, zwłaszcza w kontekście filozofii, a także, jak dokonało się przejęcie tego terminu w starożytnym chrześcijaństwie? Autor konkluduje: „Bóg, którego szukała filozofia, sam wszedł w historię, wychodząc człowiekowi naprzeciw. Wiara i rozum mogły się spotkać, wiara stała się rozumna, a rozum zdolny uwierzyć. Filozofia nauczyła się modlić, a religia żyć pod sztandarem prawdy” (s. 53).

*Zwracanie się ku początkom: Zasada Tradycji* to tytuł drugiego rozdziału (ss. 55-108), który traktuje o zasadzie Tradycji, ukazanej przez św. Ireneusza jako ważnego i skutecznego argumentu w walce przeciwko obcym doktrynom, reprezentowanym przede wszystkim przez gnostyków. Biskup Lyonu stwierdza: „Nasza wiara jest słuszną, bo bierze początek z nauczania i Tradycji Ojców i znajduje swoje potwierdzenie w Starym i Nowym Testamencie” (s. 55). Wyjaśnione zostało tutaj pojęcie Tradycji, jej zasadnicza treść, jaką jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego nauczanie oraz związane z nią takie rzeczywistości, jak np.: sukcesja apostołska, norma apostołskości, znaczenie rzymskiej Stolicy Apostolskiej, czy relacja między Tradycją ustną i pisemną. Należy zwrócić uwagę, iż mianem Tradycji Autor książki określa całą rzeczywistość przekazu, zarówno ustnego jak i pisemnego, stwierdzając: „właściwą zasadą poznania prawdy zawartej w ten czy inny sposób w Piśmie była żywa Tradycja wiary Kościoła” (s. 107).

Kolejny rozdział (ss. 109-202) dotyczy *Kryterium Pisma Świętego*, czytanego w Kościele zgodnie z tzw. *regula fidei* i ortodoksyjnym wyznaniem wiary, o których traktuje szerzej rozdział czwarty. Autor wyjaśnia podstawy hermeneutyki biblijnej, które prowadzą do duchowej lektury Pisma Świętego i rozróżniają różne sensory wydobywane przez Ojców z Biblii czytanej na łonie Kościoła, z Kościołem i przez Kościół. Lektura Biblii w Kościele pozwoliła Ojcom przewyciężyć różne trudności i niebezpieczeństwa płytkiej interpretacji Pisma zarówno w ramach egzegezy literalnej jak i symbolicznej. Omówione zostały metody i reguły interpretacji świętych tekstów, które weryfikowano za pomocą reguły wiary, Credo i żywej Tradycji, przekazywanej jeszcze przed napisaniem ksiąg, które weszły do kanonu Nowego Testamentu.

Wspomniany czwarty rozdział (ss. 203-252) *Reguła wiary i wyznanie wiary: norma i wyraz teologicznej refleksji* przybliży rzeczywistość zawartą w niniejszych pojęciach, ukazując ich funkcję jako czynnika konstytuującego chrześcijańską tożsamość oraz nadającego wierze charakter trwałości i niezmienności. Zachowanie wierności regule wiary i Symbolowi były gwarancją ortodoksyjności, zwłaszcza podczas soborowych dyskusji i formułowania dogmatycznych orzeczeń. Według wczesnochrześcijańskich teologów wiara chrześcijańska nie może być utożsamiana jedynie z uczuciami, emocjami, ani też nie może opierać się na ludzkich pomysłach, jako wynik wyłącznie rozumowej refleksji (s. 208), ale

jest danym z zewnątrz Objawieniem Bożym i polega na przyjęciu Słowa Bożego. Z kolei reguła wiary jest wynikiem zabiegów antycznych teologów, którzy chcieli zwięźle ująć, dla celów praktycznych, treści kerygmatu, aby ugruntować tożsamość chrześcijańskiej prawdy, przeciwstawić ją błędnym naukom i dać kryterium oceny, która nauka jest fałszywa, a która prawdziwa (s. 209). Autor recenzowanego dzieła przybliży także historię przeróżnych prób dopasowywania Credo do potrzeb określonych grup ludzi, z politycznymi włącznie.

Piąty rozdział *Lex orandi – lex credendi* (ss. 253-270) odnosi się do sposobu traktowania przez Ojców liturgii Kościoła, jako wspólnotowego wyrazu Tradycji apostoelskiej. Liturgia jest nie tylko uprzywilejowanym miejscem dzielenia się słowem wiary, „w co Kościół wierzył, to samo też uobecniał w sakramentalnych znakach, głosił słowami i w ten sposób z pokolenia na pokolenie zachowywał jako żywą rzeczywistość” (s. 270). Liturgia jest także istotnym sposobem wyrażenia i nośnikiem tej wiary. Dzięki lekturze tego rozdziału można zrozumieć, że praktyka liturgiczna stanowiła dla starożytnych pisarzy jeden z argumentów teologicznych w zachowaniu nieskażonej Tradycji oraz w obronie wiary przed skażeniem błędami, na przykład przez wprowadzenie praktyki wyznawania Credo podczas liturgicznych celebracji.

Kolejny rozdział jest poświęcony *Argumentacji z pism Ojców* (ss. 271-306). Chodzi tu o odwoływanie się do samych Ojców. Argument z Ojców ukształtowany w pełni przez Wincentego z Lerynu w dziele *Commonitorium*, polegał na twierdzeniu, że katolickie i apostoelskie rzeczywiście jest to, w co wierzyli wszyscy, zawsze i w każdym miejscu. Praktyka takiego sposobu dowodzenia nie jest chrześcijańskim *novum*, lecz ma swoje korzenie w powoływaniu się już przez wcześniejszych starożytnych autorów na ważniejsze autorytety świata pogańskiego. Rozwój argumentacji z pism Ojców zapoczątkowany w czasie Soboru Nicejskiego miał swoją pełnię zwłaszcza w kontekście sporów chrystologicznych podczas Soboru Efeskiego i Chalcedońskiego. W dowodzeniu ortodoksyjności nie bez znaczenia był tzw. *consensus Patrum*, który wzmacniał niejako siłę argumentacji i postrzegany był jako znak działania Ducha Świętego. Autor porusza również problemy związane z „dowodem z pism Ojców”, wynikłe przede wszystkim z ich fałszowania, powstawania pism nieautentycznych, pojawiania się subiektywnych interpretacji twierdzeń patrystycznych, zwłaszcza przez heretyków, oraz wybiórczego i stronniczego dobierania wypowiedzi Ojców.

W siódmym rozdziale (ss. 307-338), zatytułowanym *Sobory*, ukazana jest instancja soborów, które należy rozumieć jako nośniki jedności i jednomyślności Kościoła. Sobory uważane były za kryterium właściwej wiary oraz instancja definiująca główne prawdy wiary, szczególnie te, co do których toczyła się dyskusja. M. Fiedrowicz zwraca uwagę na dwa zasadnicze kryteria jednomyślności w myśleniu o wierze i formułowaniu wiążących orzeczeń: synchroniczne, czyli jednomyślności Ojców soborowych na temat konkretnej prawdy wiary, oraz diachroniczne, czyli tożsamości z nauką poprzedników, aż do Apostołów włącznie. Poruszona została w tym rozdziale kwestia przyjmowania i honorowania ustaleń

soborów w całym Kościele oraz możliwości ich weryfikacji, która ostatecznie dotyczyła nie samej wiary, pozostającej niezmienną i niepodważalną, chociaż podlegającą swoiście rozumianemu rozwojowi, lecz orzeczeń soborowych co do poszczególnych konkretnych osób i ich twierdzeń.

Ósmy, kluczowy rozdział (ss. 339-380), poświęcony jest *Rozwojowi doktryny*, fundamentalnej kwestii, z którą Ojcowie musieli się zmierzyć. Nakaz wiernego strzeżenia Tradycji nie mógł ograniczać się do czegoś statycznego. Nie mógł wyczerpywać się w uproszczonym i biernym przekazie nauczania Apostołów, gdyż to w obliczu mnożących się sekt i herezji naraziłoby depozyt wiary na niebezpieczeństwo zafałszowania. Pytanie, które się nasuwało, brzmiało: jak rozwijać teologię, zwłaszcza z dogmatycznego punktu widzenia, w taki sposób, aby nie skazić, czy nie zatracić nauczania Apostołów? Rozwijanie prawd wiary nie ma nic wspólnego z zastępowaniem jednej prawdy inną, ale jest wyjaśniającym dopełnieniem danej prawdy wiary, przekazanej przez bezpośrednich uczniów Jezusa. Rozwój dotyczy nie treści, a jedynie formy jej wyrażenia, która z upływem czasu może zmienić swoją werbalną postać. Przykładem jest prześledzenie przez M. Fiedrowicza historii rozwoju nicejskiego *Credo*. Poza tym rozwój dogmatów dzięki teologom miał być, w myśl słów Wincentego z Lerynu, możliwością „wglądu potomnych w to, co przeszłość, nie pojmując, uwielbiała” (s. 347) i jest dowodem na to, że twórczość Ojców była potwierdzeniem klasycznej katolickiej zdolności do umiarkowanego otwierania się na nowe, bez zdradzania starego.

Pytanie postawione w poprzednim rozdziale jest przewodnim pytaniem, które tworzy grunt dla 9 rozdziału, poświęconego regułom rozeznawania pomiędzy *Ortodoksją a herezją* (ss. 381-452). Wyjaśnienie treści tych terminów ma posłużyć czytelnikowi do lepszego zrozumienia samej wiary, jej artykułów, rozwoju doktryny, jak i relacji poszczególnych pisarzy antyku chrześcijańskiego do zgodnego z prawdą myślenia o Bogu i Kościele. Herezja, jak mówił św. Augustyn, mimo negatywnej roli, związanej z zafałszowaniem prawdziwej doktryny, przyczyniła się także do rozwoju ortodoksji, pozwoliła bowiem na jasne odróżnienie przestępstwa błędu od katolickiej prawdy (s. 395). Chociaż zjawisko ortodoksyjnej nauki było pierwotne wobec podważającej ją herezji, samo pojęcie ortodoksji pojawiło się dopiero w IV wieku. Wcześniej używano wielu innych sformułowań, takich jak: zdrowa nauka, prawdziwa wiara, nieskażona wiara, katolicka wiara. Ważne jest także augustyńskie rozróżnienie na właściwą herezję, polegającą na głoszeniu błędów teologicznych, od postawy błędzenia, niezwiązanej bezpośrednio z konkretną prawdą wiary, ale z dyscypliną kościelną czy praktyką chrześcijańskiego życia. Często źródłem herezji była niewłaściwa postawa człowieka w stosunku do Boga i Kościoła, co Autor książki wyraża w formule: jeśli nie żyjemy tak jak wierzymy, to zaczynamy wierzyć tak, jak żyjemy. Pokazuje jednocześnie, że herezje rodzą się z ludzkiej słabości, wynikającej z pychy i niewdzięczności. W przypadku ortodoksji M. Fiedrowicz zwraca uwagę na ogromny szacunek, respekt i pokorę do Tajemnicy tych pisarzy, którzy pozostali wierni nauce Jezusa. Właśnie uświadomienie sobie niepoznawalności Boga i stawianie Go na pierwszym miejscu przed zdolnościami

poznawczymi ludzkiego rozumu – a nie lansowanie za wszelką cenę własnych poglądów i roszczeń do posiadania wiedzy o Stwórcy – stanowiło dla ortodoksyjnych teologów istotny punkt odniesienia w procesie poszukiwania prawdy. Tak więc można powiedzieć, że teologia Ojców Kościoła miała żywe wycucie transcendencji prawdy objawionej przez Boga, która nie jest dla rozumu w pełni poznawalna. Ów szacunek dla Tajemnicy był – jak podkreśla Autor – podstawowym znakiem wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą, pozwalającym trwać im w granicach katolickości i apostołskości.

Podsumowując można stwierdzić, że książkę M. Fiedrowicza należy uznać za kompetentny i znaczący wkład w poznanie metodologii, według której Ojcowie Kościoła uprawiali teologię. Zaletą opracowania jest jego umiarkowana i dobrze wykorzystana erudycyjność. Przez liczne, ale nie przytaczane nadmiernie, i zawsze umiejętnie dobrane cytaty z tekstów źródłowych, pochodzących z konkretnych pism patrystycznych, Autor obrazuje poszczególne poruszane kwestie, co staje się dla odbiorcy dużym udogodnieniem. Autor wprowadzie marginalnie traktuje w swojej książce późny okres patrystyczny, takie podejście jest jednak zgodne z dominującym w opracowaniach z zakresu patrologii przekonaniem o istotnym rozwoju teologii w okresie pierwszych pięciu wieków, wyrażającym się w orzeczeniach czterech pierwszych soborów. Przedstawienie przez M. Fiedrowicza tematyki związanej z charakterem wczesnochrześcijańskiej teologii i sposobem jej uprawiania, biorąc pod uwagę złożoność poruszanych zagadnień, jest jasne, logiczne i miłe w lekturze, chociaż wymagające pewnego stanu wiedzy z zakresu patrologii, filozofii czy historii. Stajemy wobec dzieła cennego, nie tylko dla studium teologii, ale także dla bogatej, osobistej lektury, która otwiera oczy na uprzywilejowany *locus theologicus*, czyli istotne źródło i fundament teologii Kościoła, jakim są Ojcowie\*.

Marcin E. Ogar OFM – Lublin

***Macarius of Jerusalem. Letter to the Armenians (AD 335). Introduction, text, translation and commentary by Abraham Terian, Treasures of the Armenian Christian Tradition 4, Crestwood – New York 2008, St. Vladimir's Seminary Press and St. Nersess Armenian Seminary, ss. 184.***

Odkrycia nowych wczesnochrześcijańskich tekstów nieraz sprawiały, że trzeba było nanowopisać niektóre partie historii literatury patrystycznej. Takie znaczenie ma niniejsza publikacja listu Makariosa I, biskupa Jerozolimy, do Kościoła w Armenii,

---

\* Uwaga Redakcji „Vox Patrum” (S. Longosz): Można mieć jednak pewne zastrzeżenia do wielce zasłużonego Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, które publikując książkę z tematyki wczesnochrześcijańskiej nie przestrzega zasad w niej obowiązujących: pewnych autorów wczesnochrześcijańskich nazywa się od wieków zaszczytnie „Ojcami (pisanymi z dużej litery, w odróżnieniu od ojców fizycznych) Kościoła”, podobnie jak konkretne sobory, jak: Sobór Nicejski (Nicaenum), Sobór Chalcedoński, Sobór Watykański, a nie z małej: sobór nicejski, co widać już w samym tytule lub tytułach rozdziałów (zob. s. 8 = 8 razy, ss. 245, 271, 274 itp.).

opracowana, przełożona i skomentowana przez Abrahama Teriana, emerytowanego profesora z St Nersess Armenian Seminary w USA. Stawia ona w nowym świetle niektóre kwestie z wczesnych dziejów liturgii oraz Kościoła w Jerozolimie i Armenii.

Jest faktem, że *List Makariosa* z Jerozolimy do armeńskiego biskupa Wrtanesa był znany od lat. Zamieszczały go już bowiem, chociaż nie w pełnej wersji, dwa najbardziej prestiżowe i najstarsze zbiory armeńskich dokumentów: *Księga Listów* (*Girk Tłtoc*), powstała na początku VII wieku i przeredagowana w 1298 r. oraz *Księga Kanonów* (*Kanonagirk*), ułożona w VIII i ostatecznie opracowana w XI wieku.

W obu tych zbiorach *List Makarego* nie był jednak eksponowany, wręcz ginał wśród innych pism. Wartości dokumentu nie docenił także wielki angielski orientalista z Oxfordu F.C. Conybeare (1856-1924), chociaż sugerował, że tekst może pochodzić z IV wieku, ale ostatecznie wiązał go z późniejszymi praktykami chrześcijaństwa ruchu Paulician. Nad losem pisma zaciążyły również badania wiedeńskiego mechitarysty Nersesa Akiniana, opublikowane w Wiedniu 1930 roku. Dowodził on, że *List* pochodzi z 2. poł. VI wieku, jego autorem był Makarios II, biskup jerozolimski w latach 552 i 563-575, a odbiorcą – Wrtanes, ówczesny biskup Sjuniku. Odtąd historycy literatury armeńskiej, także najwięksi jej badacze, jak G. Garitte czy M. van Esbroeck, traktowali *list Makariosa* jako dokument z VI wieku. Pierwszy poważny krok w ocenie tego pisma uczynił N. Pogharean, który w ostatnim wydaniu *Księgi Listów* z 1994 r., umieścił go na początku zbioru (to wydanie, w odróżnieniu od poprzedniego przedstawia zbiór kolejności chronologicznej powstania pism). W ten sposób wydawca wskazywał, że jest to pierwsze chronologicznie pismo dotyczące Kościoła w Armenii.

Tezę tę potwierdził i uzasadnił dopiero Abraham Terian, który w omawianej tu publikacji zamieszcza nowe wydanie *Listu* (tekst armeński oraz przekład angielski), a także ustala jego autorstwo i czas powstania. Obala argumenty N. Akiniana, że jest to pismo z VI wieku (s. 29-44), a zarazem podaje przekonujące dowody, że należy je datować na IV wiek (s. 44-63). *List Makariosa*, znany dziś w wersji armeńskiej, był napisany po grecku (przed wynalezieniem armeńskiego alfabetu ok. 406, cała literatura Armenii była pisana po grecku lub syryjsku). Jego autorem był Makarios, biskup Jerozolimy (314-335/6), który uczestniczył w Soborze Nicejskim, a potem, we współpracy z cesarzem Konstantynem Wielkim, kierował budową bazyliki Grobu Świętego. Makarios chwali swego adresata z Armenii, że zwrócił się z pytaniami do niego, „wysyłając list z dalekiej ziemi, z regionów Wschodu do świętego miasta Jerozolimy”. Tym adresatem był Wrtanes, biskup w latach 327-342, drugi następca św. Grzegorza Oświeciciela, założyciela armeńskiej hierarchii kościelnej. List powstał, jak dowodzi A. Terian, w 335 roku, gdy w Jerozolimie odbywał się synod z okazji inauguracji bazyliki na Golgocie (*List* kilka razy wspomina o „zgromadzeniu biskupów”), niewiele lat po tym, jak Armenia stała się oficjalnie pierwszym państwem chrześcijańskim.

Autor listu żyje w czasach sporów ariańskich. Wspomina bowiem o pewnym armeńskim biskupie, który „na pewien czas złączył się z arianami”. Ponadto wy-



mienia jedynie sobór w Nicei (325), nie zna natomiast soborów w Efezie czy Chalcedonie. Wreszcie, charakter i treść odpowiedzi dotyczących chrztu i eucharystii, jakich biskup Jerozolimy udzielał hierarchii Kościoła armeńskiego, potwierdza datację tego listu na drugą ćwierć IV wieku.

Słusznie stwierdza A. Terian, że jest to „najwcześniejsze pełne pismo powstałe w Jerozolimie od czasów Nowego Testamentu, najwcześniejszy świadek liturgii chrztu i eucharystii, którego autor, data i pochodzenie są znane”. *List* powstał kilkanaście lat przed *Katechezami* Cyryla Jerozolimskiego i pozwala poznać praktyki i rytury tego czasu. Biskup Jerozolimy wyjaśnia w nim, czy chrztu należy udzielać jedynie w regularnych basenach chrzcielnych, czy też można chrzcić używając jakiegokolwiek naczynia, omawia kwestię namaszczenia podczas chrztu, użycia zasłony oddzielającej ołtarz podczas eucharystii, itd. Niewątpliwie, te pouczenia miały dostosować armeńskie praktyki liturgiczne do reguł powszechnych. Pozwalają one także poznać naturę przednicejskiego chrześcijaństwa armeńskiego, a zarazem potwierdzają związki Ormian z Jerozolimą.

Najtrudniejszy do wyjaśnienia jest fragmentu listu, który zachował się w dwóch wersjach: w szerszej w słynnym piśmie *O Epifanii* Ananiasza z Sziraku z ok. 660 roku oraz w krótszej – w znanych rękopisach wykorzystanych w wydaniu *Księgi Listów* oraz *Księgi Kanonów*. Terian dowodzi, że oryginalną wersję podaje Ananiasz z Sziraku. Przypomnijmy, że ten autor z VII wieku bronił praktyki armeńskiej celebracji Bożego Narodzenia, a więc usiłował wykazać, że należy je obchodzić nie 25 grudnia, jak w innych Kościołach, ale jako święto Epifanii, 6 stycznia. Przy okazji cytował omawiany *List* Makariosa z Jerozolimy, nakazujący udzielać chrztu w główne święta: Epifanię, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego. Wymieniając tylko trzy święta, biskup jerozolimski wskazywał zatem, że nie znał uroczystości 25 grudnia. Pierwotnie więc – jak dowodził Ananiasz – istniała jedynie Epifania jako święto narodzenia i chrztu Jezusa, a święto 25 grudnia zostało dodane później i nie pochodzi z najstarszej tradycji. Tego fragmentu *Listu* Makariosa nie ma wprawdzie w rękopisach, które zostały użyte w *Księdze Listów* i *Księdze Kanonów*, ale oba te zbiory – jak logiczne tłumaczy A. Terian – znamy nie w pierwotnej wersji, jaką miały w VII-VIII wieku, ale w ich redakcji z XI i XIII wieku; wtedy zaś omawiany fragment został skrócony i przeredagowany z tego względu, iż zasada, że należy chrzcić jedynie w trzy wielkie święta była nie tylko nieaktualna, ale sprzeczna z ówczesną praktyką udzielania tego sakramentu. Takie wyjaśnienie należy uznać za uzasadnione. Zatem fragment *Listu* o trzech świętach, który cytuje Ananiasz z Sziraku jest autentyczny. Nie został spreparowany w VII w., ale pochodzi od Makariosa z początku IV wieku. Tym samym należy przyjąć, że już w 335 roku istniało święto Epifanii: było znane nie tylko w Jerozolimie, ale także armeńskim adresatom. Jest to pierwsze świadectwo istnienia tego święta. *List* Makariosa zawiera zatem wiele informacji nie tylko o celebracji chrztu i eucharystii, ale także o układzie roku liturgicznego w pierwszej połowie IV wieku.

Niewątpliwie, publikacja cennego tekstu źródłowego, jakim jest *List* Makariosa I do biskupów armeńskich, entuzjastycznie przyjęta w środowisku akade-



mickim, jak też rzetelny i ciekawy komentarz do tego pisma, przygotowany przez A. Teriana są ważnym wydarzeniem na polu badań patrystycznych, ale także w zakresie liturgiki i armenologii.

Ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW

**HIERONIM ze Strydonu, *Listy*, t. 1-4, wstęp i oprac. Monika Ożóg na podstawie tłumaczenia ks. Jana Czuj, tekst łaciński przygotował Henryk Pietras SJ, Kraków 2010-2011, Wydawnictwo WAM, ss. 227 + 506 + 436 + 211.**

Św. Hieronim to jeden z bardziej znanych Ojców Kościoła Zachodniego, zwłaszcza jako egzegeta i tłumacz Pisma Świętego na język łaciński (*Wulgata*). Spuścizna, którą pozostawił po sobie, stała się przedmiotem wielu badań naukowych. Na gruncie polskim możemy także poszczycić się licznymi opracowaniami, nie przełożono natomiast zbyt wielu jego pism. Chociaż jest zwany „Księciem egzegetów” to mamy dotąd zaledwie trzy pełne przekłady jego dzieł egzegetycznych (*Komentarz do Księgi Eklezjastes*a, tłum. K. Bardski, BOK 5, Kraków 1995, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tłum. L. Gładyszewski, ŻMT 8, Kraków 1998; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. J. Korczak, ŻMT 46, Kraków 2008, WAM), spośród zaś pozostałych dysponujemy następującymi obszerniejszymi tłumaczeniami: *O mężach znakomitych* (tłum. W. Szoldrski, PSP 6, Warszawa 1970, 9-159), *Apologia przeciw Rufinowi* (tłum. S. Ryznar, PSP 51, Warszawa 1989), *Dialog przeciw pelagianom* (tłum. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973, 69-193), *Żywoty mniichów Pawła, Hilariona, Malchusa* (tłum. W. Szoldrski, PSP 10, Warszawa 1973, 23-67, lub tłum. B. Degórski, ŻM 10, Kraków 1995) oraz *Listy*, które tłumaczono w Polsce już na pocz. XX wieku: trzy większe listy w przekładzie zbiorowym wydał J. Gajkowski (*List św. Hieronima do Eustochium o zachowaniu dziewictwa* [Ep. 22], Warszawa 1903; *Listy św. Hieronima do Heliodora i Nepocyana o życiu pustelniczem, kapłańskim i zakonnem* [Ep. 14 i 52], Warszawa 1905), po raz pierwszy jednak w całości przełożył je na j. polski ks. Jan Czuj (Św. Hieronim, *Listy*, I-III, Warszawa 1952-1954, PAX), i tym wydaniem posługiwano się długi czas, a poszczególne listy, bądź ich fragmenty, szereg razy umieszczano w różnych antologiach. Spośród obszerniejszych tego rodzaju edycji warto odnotować także przekład Bazylego Degórskiego O.S.P.P.E (Św. Hieronim, *Listy do Eustochium* [Ep. 22, 31 i 108], ŻM 33, Kraków 2004).

Trzeba więc przyznać, że korespondencja Strydończyka cieszyła się szerokim zainteresowaniem. I nic dziwnego, skoro, zdaniem J. Gribomonta (*Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, w: *Patrologia*, III, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1978, 229), *Listy* należą do najbardziej cennych dokonań Hieronima, które należy umieścić tuż po jego największym dziele, czyli po *Wulgacie*. Jawi się on bowiem w ich świetle nie tylko jako znakomity naukowiec i erudyta, posługujący się pięknym stylem, ale również jako świetny znawca problemów swej epoki. Stąd *Listy* mają wyjątkowe znaczenie jako źródło wiedzy dotyczącej przełomu IV/V wieku.

Poza tym wiele z nich ma charakter bardzo osobisty, dlatego też doskonale ukazują sylwetkę Hieronima jako człowieka „podlegającego ludzkim słabościom, pełnego niepewności i pokus, [...] prostolinijnego i skromnego, ale obdarzonego żywiołowym temperamentem i potępiającego bezwzględnie i ostro, w imię jedynej prawdy, wszystko, co się tej prawdzie sprzeciwia” (J. Czuj, *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, s. XXII). Powstawały one przez cały okres jego pisarskiej działalności, począwszy od opuszczenia wspólnoty mniszej w Akwilei i przybycia do Antiochii Syryjskiej aż do jego śmierci (ok. 420). Nie mają jednorodnego charakteru, bo są wśród nich krótkie pisma (np. *List* 63 do Teofila) i specjalne traktaty (np. *List* 22 do Eustochium); ogólnie możemy wyróżnić wśród nich listy egzegetyczne, apologetyczne, konsolacyjne, wychowawczo-ascetyczne, czy też osobiste. Tradycyjnie do *opus epistularium* Hieronima wlicza się 154 listy, z których niektóre zostały skierowane do niego przez inne osoby (np. *Ep.* 19 [od pap. Damazego], 56 [od Augustyna]), a kilka z nich przeznaczonych było do zupełnie innych adresatów (np. *List* 51 [Epifaniusza z Salaminy do Jana Jerozolimskiego]).

Wyjątkowe walory listów Hieronima z pewnością były również powodem tego, że zasłużone dla patrystyki Wydawnictwo WAM zdecydowało się wydać je ponownie w serii „Źródła Myśli Teologicznej”. Nie jest to reprint, lecz uwspółcześnione przez p. Monikę Ożóg tłumaczenie ks. Jana Czuję wraz z dodanym tekstem łacińskim, będącym rezultatem porównania dwóch wydań źródłowych tego dzieła, dokonany przez ks. prof. Henryka Pietrasa: bardziej poprawnej językowo edycji Dominika Vallarsi’ego (Verona 1734-1742, zamieszczonej później przez J.P. Migne’a w PL 22, Parisii 1859) oraz dokładniejszej, a jednocześnie trudniejszej w odbiorze dla czytelnika wersji Izydora Hilberga (CSEL 54-56, Vienna 1910-1918).

Zawierające przekład wydane tomy pod względem edytorskim prezentują się znakomicie, na co wpływa z pewnością w miarę ujednolicona objętość każdej z części, twarda oprawa, czy też porządnie zszyte kartki, zapewniające łatwość użytkowania. Poszczególne tomy obejmują następujące listy: t. 1 (*Ep.* 1-50), t. 2 (*Ep.* 51-79), t. 3 (*Ep.* 80-115), t. 4 (*Ep.* 116-130); wydawnictwo przewidziało także publikację piątego tomu, który będzie zawierał pozostałą część zbioru epistolograficznego Hieronima, czyli *Ep.* 131-154 wraz z odkrytymi później (już po opublikowaniu edycji krytycznej Hilberga w serii CSEL) czterema innymi listami, związanymi z Hieronimem (oznaczonymi kolejnymi cyframi [tzn. *Ep.* 155-158] tradycyjnej numeracji), a także wykaz wydań krytycznych, indeksy i bibliografię. Paginację dwujęzycznej wersji rozwiązano w ten sposób, że tekst łaciński jest numerowany cyfrą arabską, a odpowiednia strona polskiego tłumaczenia ma dodany przy cyfrze asterisk (w przeciwieństwie np. do ciągłej numeracji dwujęzycznej francuskiej serii „Sources Chrétiennes”).

W I tomie zamieszczone zostało „Wprowadzenie” (ss. V-XIV) autorstwa p. M. Ożóg, które ma na celu „zapoznanie Czytelnika z podstawowymi i ważnymi etapami z życia Hieronima, które wywarły wpływ na jego twórczość literacką” (s. V). I taką rolę z pewnością spełnia, ponieważ rzeczowo i ciekawie ukazuje

historię dziejów naszego Autora. Budzi jednak również pewien niedosyt czytelnika, bo zbyt lakonicznie omawia interesującą nas twórczość epistolograficzną (choć zawiera niezbędne informacje), koncentrując się głównie na biogramie Strydończyka. Po wstępie umieszczono również krótki rozdziałik pt. „Obecne wydanie” (s. XV-XVI), zawierający objaśnienia ks. prof. H. Pietrasa na temat tekstu łacińskiego znajdującego się w książce, a także „Sigla biblica. Skróty biblijne” (ss. XVII-XVIII).

Największą zaletą nowej publikacji wydaje się być dwujęzyczne, łacińsko-polskie wydanie, bo usprawnia niewątpliwie pracę i zaoszczędza czas badaczy zajmujących się korespondencją Strydończyka. Uwagę zwraca również ogrom pracy włożonej zarówno przez ks. H. Pietrasa przy porównaniu tekstów łacińskich, jak również przez p. M. Ożóg, która poprawiła tekst przekładu *Listów Hieronima*, zweryfikowała cytaty biblijne i poszerzyła istniejące, bądź dodała nowe, przypisy objaśniające. W porównaniu z pierwszym wydaniem (ks. J. Czuja) jest ich znacznie więcej i są one rzeczywiście niezbędne, ponieważ wielu współczesnych czytelników, pozbawionych elementów wykształcenia klasycznego, raczej nie wie, kim był np. liktor, lub czym była chlamida (co oczywiście słusznie zostało objaśnione w odpowiednich notach, por. t. 1, s. 3-4, n. 1-2). Moim zdaniem, powinny być one jednak jeszcze szerzej opracowane (z odniesieniami do chociażby tylko polskiej bibliografii na dany temat) przede wszystkim z tego względu, że korespondencja Hieronima przedstawia tak wielką, sygnalizowaną już, wartość źródłową dla dziejów epoki, w której tworzył. Wzorem dla mnie będzie tu zawsze recenzowany niegdyś na łamach „Vox Patrum” (24:2004, t. 46-47, 664-669) czeski przekład P. Kitzlera traktatu Tertuliana *De spectaculis* (*O hrách. De spectaculis*, Praha 2004), obficie zaopatrzony w szczegółowe objaśnienia i odnośniki do literatury poszerzającej konkretne kwestie.

Dostosowanie przekładu ks. J. Czuja do współczesnego języka z pewnością wpłynęło też korzystnie na odbiór dzieła Hieronima przez czytelnika. Chociaż, moim zdaniem, niektóre sformułowania lepiej brzmiały w pierwszej wersji, np. zdanie „Juda zrodził Faresa, Fares zrodził Hesrona, Hesron zrodził Arama...” (*List* 36, 11, por. Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, s. 213) brzmi bez wątpienia lepiej niż „Juda urodził Faresa, Fares urodził Hesrona, Hesron urodził Arama...” (*List* 36, 11, por. Św. Hieronim, *Listy*, I, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 154\*), ponieważ naturalne wydaje się, że „urodzić kogoś” może tylko kobieta.

Osobiście jestem również przeciwny odwoływaniu się tylko do internetowych tekstów, skoro istnieją wydania książkowe, nawet jeśli są to przypisy nie związane bezpośrednio z przedmiotem wykładu, bowiem żywotność „tekstów on-line” jest często bardzo krótka. Tak np. we *Wprowadzeniu* (s. VI) wspomniany jest fakt, że zachowały się krótkie rozprawy gramatyczne nauczyciela Hieronima – Eliusza Donata, po czym następuje odwołanie do strony internetowej (s. VI, n. 5), gdzie są zamieszczone. Wydaje się, że mimo wszystko warto było zamieścić tu także istniejące edycje książkowe A. Schönbergera (*Die Ars minor des Aelius Donatus: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Elementargrammatik aus dem 4. Jahrhundert nach Christus*, Frankfurt a. Main

2008; *Die Ars maior des Aelius Donatus: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Lateingrammatik des 4. Jahrhunderts für den fortgeschrittenen Anfängerunterricht*, Frankfurt a. Main 2009).

Oczywiście, są to tylko drobne niedoskonałości, które w niczym nie umniejszają wartości pracy, a raczej podkreślają wielki trud, który został włożony w jej przygotowanie, za co należą się dla Autorów słowa pochwały i podziękowania.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

**Ks. Józef POCHWAT MS, *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, Wydawnictwo La Salette Księża Misjonarzy Saletynów, ss. 171.**

Twórczość św. Cezarego z Arles znana była już w XIX w. teologom polskim, którzy interesowali się pismami Arleateńczyka, powołując się na ich wydanie przez J. Migne’a (PL 67). Przykładem tego jest znakomite hasło encyklopedyczne autorstwa St. Galla (zob. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 5-6, Kraków 1905, s. 339), które niestety nie bywa wymieniane w żadnej polskiej bibliografii przedmiotu. Prawdziwe zainteresowanie w naszym kraju twórczością Biskupa z Arles, zwłaszcza jego spuścizną kaznodziejską, liczącą 238 kazań, rozpoczyna się dopiero po roku 1960, kiedy to pojawiają się pierwsze polskie przekłady autorstwa M. Bednarza (A. Bober, AP, Kraków 1965, 413-422: kazania: 6, 13, 51, 166), A. Bobera („Znak” 1974, nr 245, 1535-1536: kazanie 8; *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, 53-55: kazanie 179), czy L. Gładyszewskiego (z tekstem łacińskim: STCh 1, Lublin 1976, 39-57: kazania 187-189); s. 70-74: kazanie 190; s. 86-90: kazanie 195; s. 95-98: kazanie 196; s. 109-114: kazanie 159; s. 117-121: kazanie 202; s. 241-246: kazanie 210; s. 251-264: kazania 211-213) oraz pierwsze szersze omówienie jego twórczości (np. A. Bober, AP 399-412). Emil Stanuła (por. *Wstęp*, PSP 52, Warszawa 1989: Św. Cezary z Arles, *Kazania*, tłum. S. Ryznar, 5) słusznie łączy ten fakt z pierwszym krytycznym wydaniem jego pism: *S. Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, éd. G. Morin, vol. 1-2, Maredsous 1937-1942 (przedruk: *S. Caesarii episcopi Arelatensis Sermones*, éd. G. Morin, t. 1-2, Turnhout 1953, CCL 103-104). Idąc tym tropem, należy dalszy rozwój badań nad Cezarym łączyć z kolejnymi krytycznymi wydaniem jego pism w serii „Sources Chrétiennes” (por. SCH 171, 243, 330, 345, 398, 447), albowiem już dwa lata po wydaniu tomu 330. „Kazań dla ubogich” (tytuł pochodzi od M.J. Delage) ukazał się polski przekład 57. kazań z tego zbioru (Św. Cezary z Arles, *Kazania*, tłum. S. Ryznar, PSP 52, Warszawa 1989). Z innych przekładów jego pism wymienić należy: *Homilie do Księgi Rodzaju. Objąśnienie Apokalipsy św. Jana* (tłum. A. Żurek, Kraków 2002, BOK 17) oraz przekłady A. Strzeleckiej pojedynczych homilii zamieszczonych w poznańskiej serii „Teologia Patrystyczna” (TPatr 1:2004, s. 121-131: *Kazania*: 60, 65, 66, 67). Odpowiednio do przekładów zaczęły się również ukazywać polskie publikacje omawiające nauczanie Arleateńczyka,

autorstwa J. Grzywaczewskiego, T. Kołosowskiego, T. Wygala i A. Żurka (pełne opisy bibliograficzne ich publikacji zob. w recenzowanej obecnie monografii, s. 22-23, 162-167). Do ich grona dołącza ks. J. Pochwat, autor recenzowanej książki – *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*.

Podstawą tej publikacji stała się praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Edwarda Stańka na seminarium patrologii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie. Swoją wybór tematu J. Pochwat, uzasadnia brakiem opracowań poświęconych bezpośrednio kwestiom sprawiedliwości i miłosierdzia w kaznodziejskim nauczaniu Arleateńczyka, choć z prac polskich autorów na ten temat warto tu przypomnieć artykuł A. Żurka poświęcony kwestii miłosierdzia w V-VI wieku (*La carità cristiana nella Gallia della fine del V e prima metà del VI secolo*, SEA 46, Roma 1994, 567-572) oraz dwa artykuły P. Wygala o miłosierdziu w kazaniach św. Cezarego (*Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8:1998, 99-107; *Cezarego z Arles wybrane kazania o pokucie i Bożym Miłosierdziu*, TPatr 1:2004, 115-119). Jako cel pracy Autor wskazuje odpowiedź na trzy podstawowe pytania: „jak Cezary rozumie sprawiedliwość Boga i ludzi, jak rozumie miłosierdzie Boga i ludzi oraz w jaki sposób harmonizuje te dwa przymioty w Bogu i w ludziach” (*Wstęp*, s. 24). Kwestie te rozwija w pięciu rozdziałach. W rozdz. I pt. „Objawienie sprawiedliwości Boga w historii” (s. 25-48) przedstawia: 1. „Sprawiedliwość Boga wobec szatana”, 2. „Sprawiedliwość Boga w Starym Testamencie”, 3. „Sprawiedliwość Boga w Nowym Testamencie”, 4. „Eschatologiczny wymiar sprawiedliwości”, 5. „Sprawiedliwość Boga a inne Jego przymioty”. W rozdz. II pt. „Sprawiedliwość człowieka” (s. 49-80) omawia natomiast cztery kwestie: 1. „Sprawiedliwość człowieka wobec Boga”, 2. „Ludzkie oblicza sprawiedliwości” (wg wad i wg win, ze szczególnym uwzględnieniem grzechów duchowieństwa), 3. „Nawrócenie” oraz 4. „Troska o nawrócenie bliźniego”. W rozdz. III następuje rozwinięcie tematu pt. „Miłosierdzie Boga objawione w historii zbawienia” (s. 81-112) przez wyszczególnienie następujących elementów: 1. „Miłosierdzie Boga w Starym Testamencie”, 2. „Miłosierdzie owocem miłości”, 3. „Bóg objawi pełnię miłosierdzia w Chrystusie”, 4. „Bóg przebacza grzechy”, 5. „Warunki przebaczenia”, 6. „Niewłaściwe podejście do miłosierdzia Bożego”, 7. „Czas miłosierdzia”, 8. „Wieczna nagroda i wieczna kara” i 9. „Miłosierdzie Boga wzorem dla człowieka”. W rozdz. IV pt. „Miłosierdzie ludzi” (s. 113-138) Autor rozwija temat w czterech podtematach: 1. „Przebaczenie i brak przebaczenia”, 2. „Biblijny obraz i teksty mówiące o przebaczeniu”, 3. „Uczynki miłosierne co do duszy i ciała” oraz 4. „Społeczny wymiar miłosierdzia”. Zwięźczenie pracy stanowi rozdz. V pt. „Związek sprawiedliwości z miłosierdziem” (s. 114-154), w którym omówione są następujące kwestie: 1. „Relacja sprawiedliwości Boga do Jego miłosierdzia”, 2. „Sprawiedliwość człowieka”, 3. „Miłosierdzie Boga i warunki, jakie stawia ono człowiekowi”, 4. „Miłosierdzie ludzi”, 5. „Miłosierna sprawiedliwość i sprawiedliwe miłosierdzie”. Pracę uzupełnia



„Bibliografia” (s. 161-167) zawierająca najpierw krytyczne wydania pism Cezarego z Arles oraz ich przekłady na język polski, a potem opracowania.

Podstawą analiz dokonywanych przez ks. J. Pochwatę są „Kazania dla ubogich”. Autor korzysta w pracy zasadniczo z polskich przekładów, jednak weryfikuje je z tekstem oryginalnym, a czasem również tłumaczeniem francuskim, dlatego też tam, gdzie wskazana jest korekta, wprowadza ją, zamieszczając stosowne wyjaśnienie w przypisie (por. np. s. 37, nota 46). Jeśli jest to konieczne, przedstawia własną translację, dając dla porównania tekst oryginalny w nocie (dotyczy to *Kazań* 63. i 65. – por. s. 83-85, noty 2, 3, 5, 7). Często odsyła też do słowników, przedstawiając szerszy kontekst znaczeniowy terminów kluczowych (por. np. s. 27, nota 8; s. 29, nota 11; s. 37, nota 46; s. 9, nota 2; s. 78, nota 105; s. 81, nota 1; s. 86, nota 9). Świadczy to o trosce Autora, by jak najwierniej oddać sens analizowanych wypowiedzi. Dzięki temu czytelnik odkryć może precyzyjność języka i logikę wywodów Biskupa z Arles, które opierały się na następujących prawdach: 1. Stwórca jest wszechmocny, sprawiedliwy i miłosierny; 2. w porządku działania Boga cechą dominującą jest sprawiedliwość, której podporządkowane jest miłosierdzie; 3. sprawiedliwość i miłosierdzie człowieka zakorzenione są w sprawiedliwości i miłosierdziu Boga; 4. człowiek w swoim działaniu powinien postępować sprawiedliwie wobec Boga i miłosiernie wobec ludzi. W oparciu o te prawdy – jak wykazuje nasz Autor – św. Cezary wyjaśnia adresatom swoich *Kazań* wiele istotnych kwestii, dając odpowiedź na takie pytania jak: dlaczego Wszechmocny Bóg nie wyrwał człowieka z mocy szatana?; w jaki sposób okazał człowiekowi swoje miłosierdzie, nie łamiąc przy tym zasad sprawiedliwości?; na czym polega racja i sens sprawiedliwego postępowania chrześcijanina?; dlaczego chrześcijanin powinien postępować miłosiernie? Ksiądz Pochwat, analizując odpowiedzi, jakich udziela św. Cezary, zwraca uwagę nie tylko na aktualność tych pytań, ale też na ponadczasowość udzielanych odpowiedzi. Przykładem tego może być paragraf „Sprawiedliwość Boga wobec szatana”, w którym znajdujemy odpowiedź na pytanie o źródło i sens zła, które należy do jednych z fundamentalnych kwestii nie tylko teologicznych.

Ksiądz Pochwat bardzo dobrze przeanalizował i zinterpretował myśl św. Cezarego. Szkoda tylko, że nie rozwinął bardziej aparatu krytycznego. Cezary z Arles korzystał bowiem z wypowiedzi wielu starszych pisarzy łacińskich: Augustyna, Ambrożego, Maksyma z Turynu, Cypriana oraz z łacińskich przekładów pism autorów greckich (np. Orygenes), czerpiąc z nich do swoich kazań całe fragmenty (por. E. Stanula, *Wstęp*, PSP 52, 8) oraz rozwijał wiele wątków podjętych już wcześniej; nasz Autor zaś tylko wyjątkowo zwraca na to uwagę (por. s. 44, nota 70; s. 45, noty 71 i 72; s. 52, nota 15), ograniczając się na ogół do ogólnego stwierdzenia, iż wpływy takie istniały (por. s. 25-26, nota 1). Tymczasem konkretne wskazanie źródła lub podobieństw (np. prawa diabła w *Sermo* 11, 2 i u Ireneusza w *Adversus haereses* V 1, 1; 21, 3; nasycenia cierpieniem Zbawcy w *Sermo* 11, 4 i u Tertuliana – *De poenitentia* III 9;



zniszczenie cyrografu przez mękę i śmierć Zbawcy w *Sermo* 11, 4 i u Augustyna w *Enarrationes in Ps.* 88, 11) znacznie wzbogaciłoby analizy. Szkoda też, że Autor cytował tytuły w wersji polskiej (tj. *Kazanie*), a nie łacińskiej (*Sermo*).

Książka J. Pochwata jest przede wszystkim pracą naukową, skierowaną do badaczy piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego. Ale można ją polecić również przedstawicielom innych dyscyplin teologicznych, np. jako znakomitą (choć niełatwą) pomoc homiletyczną i katechetyczną.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

**Ks. Wincenty MYSZOR, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. Ludmiła Lach-Bartlik, SACH NS 11, Katowice 2010, Księgarnia św. Jacka, ss. 384.**

*Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane* jest już czwartą książką ks. W. Myszora, która ukazała się w serii „*Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*” jako jej 11. tom. Wcześniejsze to: *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku*, wstęp, wybór i opracowanie tekstów źródłowych, Katowice 2005, SACH NS 1 (wyd. 1. Warszawa 1999-2000); *Ewangelia Judasza*, wstęp, tłum. z koptyjskiego i komentarz, Katowice 2006, SACH NS 3; *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarzem opatrzył Wincenty Myszor, Katowice 2008, SACH.SN 7. Omawiana tutaj publikacja stanowi zbiór 27. artykułów, które ukazywały się na przestrzeni 35 lat w różnych periodykach, pracach zbiorowych i seriach wydawniczych. W książce, jak wskazuje na to sam tytuł, Autor umieścił teksty poświęcone gnostycyzmowi oraz teologii św. Ireneusza, przedstawiając je w porządku tematycznym, a nie chronologicznym. Zastosowane tutaj kryterium wydaje się w pełni uzasadnione, bowiem dzięki temu publikacja ta nie jest jedynie zbiorem artykułów na określony temat, ale stanowi rozwijającą się logicznie całość.

Pierwszą część pracy tworzy cykl 22. artykułów na temat gnostycyzmu, które W. Myszor wybrał spośród kilkudziesięciu innych, jakie poświęcił temu zagadnieniu. Dwa pierwsze: [1] „Na tropach tajemnej wiedzy” (s. 13-43; pierwodruk: 1975 – podaję jedynie datę; pełny opis bibliograficzny artykułów zob. „Wykaz pierwodruków”, s. 371-372) oraz [2] „Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm” (s. 44-77; 2008), wprowadzają w tematykę gnostycką; Autor omówił w nich hipotezy na temat genezy i istoty gnostycyzmu, które rozwinęli historycy dogmatu, historycy religii, fenomenologowie religii oraz badacze współcześni, następnie scharakteryzował gnostycyzm oraz pokrewne mu manicheizm i mandaizm, przedstawiając źródła do ich poznania, światopogląd oraz kult. Trzy kolejne teksty: [3] „Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi” (s. 78-87; 1981), [4] „Znaczenie tekstów z Nag Hammadi w badaniach pierwotnego chrześcijaństwa” (s. 88-92; 1992) i [5] „Biblioteka z Nag Hammadi: formy literackie” (s. 93-105; 1998) przynoszą podstawowe informacje na temat odkrycia 13 kodeksów, zawierających koptyjskie

przekłady pism gnostyckich, ich pochodzenie i zawartości, znaczenia „dla historii chrześcijaństwa oraz historii teologii chrześcijańskiej” (s. 90), wreszcie ich form i gatunków literackich. W pozostałych artykułach tego cyklu W. Myszor omówił już kwestie szczegółowe. W dwóch pierwszych: [6] „Chrystologia gnostyków, podstawowe problemy” (s. 106-114; 2000) oraz [7] „Jezus w *Ewangelii Judasza*” (s. 115-119; 2006), poruszył m.in. kwestie pochodzenia i natury Zbawcy. Natomiast w kolejnym tekście [8] „Oikonomia w gnostyckim *Tractatus Tripartitus* z I kodeksu z Nag Hammadi (NHC I,5)” (s. 120-134; 1985) zwrócił uwagę na rzadko występujące w gnostyckim wykładzie „treści zbawcze Bożego postanowienia” (s. 121), czyli historię zbawienia, przedstawiając ją na przykładzie utworu pochodzącego z kręgu walentynian. W kolejnych trzech artykułach [9] „Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem” (s. 135-141; 1987), [10] „Nauka o grzechu w przekazach gnostyckich” (s. 142-154; 1999) i [11] „Zagadnienie modlitwy gnostyków” (s. 155-166; 1981) podjął zagadnienia z zakresu ascetyki i etyki, przedstawiając takie kwestie jak: natura grzechu, walka z nim, a także rola praktyk ascetycznych i modlitwy w procesie zbawienia. Pojawiająca się w tekstach [9] i [10] kwestia zła znalazła swoją kontynuację w kolejnym artykule: [12] „Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków” (s. 167-179; 2000), w którym Autor zajął się m.in. zagadnieniem: czy według gnostyków Stwórca świata i szatan to ta sama osoba. W trzech kolejnych artykułach omówił natomiast takie zagadnienia jak: recepcja biblijnego opisu stworzenia świata i człowieka, pokolenie Seta i jego rola w przekazywaniu gnozy ([13] „Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi” – s. 180-205; 1976), miejsce gnostyków w strukturach Kościoła i jego gnostyckie rozumienie ([14] „«Ekklesia» i «Kościół» w ujęciu gnostyków II i III w.” – s. 206-217; 2004) oraz pojęcie Eucharystii, rozpatrywanej w świetle doketyzmu ([15] „Eucharystia w problematyce doketyzmu i gnostycyzmu” – s. 218-223; 1987). Z kolei w dwóch następnych artykułach: [16] „«Feniks» w gnostyckim traktacie *O początku świata* (NHC II, 5, p. 121,27-123,2)” (s. 224-228; 2008) i [17] „Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków” (s. 227-236; 1992) ks. W. Myszor pokazał na przykładzie perły i feniksa, jaką funkcję i rolę pełnił w przekazie gnostyckim symbol. Pierwszy cykl zamyka pięć artykułów, z których dwa pierwsze – [18] „Ewangelia Jana a niektóre teksty z Nag Hammadi” (s. 237-251; 1981) oraz [19] „Wstęp” do zamieszczonych również w zbiorze fragmentów komentarza Herakleona do Ewangelii św. Jana w przekładzie S. Kalinkowskiego – „Herakleon, *Fragmenty*, wstęp i komentarz” (s. 252-280; 1981) – poświęcone zostały gnostyckiej recepcji nauki Jana Ewangelisty. W trzecim artykule – [20] „Paweł Apostoł nauczycielem gnostyków?” (s. 281-291; 2009) – przedstawione zostało natomiast zagadnienie wpływu Listów św. Pawła na myśl gnostyków II i III w. (por. s. 281). W dwóch ostatnich tekstach: [21] „Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II w.” (s. 292-306; 1998) i [22] „Jedność i rozłam” (s. 307-316; 1978) Autor podjął się odpowiedzieć na trudne pytania: w jakim stopniu myśl gnostycka przyczyniła się do rozwoju teologii ortodoksyjnej? i w jakim stopniu wpłynęła na rozłam w Kościele?

Drugi cykl artykułów, poświęcony teologii św. Ireneusza, polemizującego z gnostykami, składa się z 5. artykułów. Są to: [23] „Eucharystia w wypowiedziach Ireneusza z Lyonu” (s. 317-328; 1986/1987), [24] „Symbolika krzyża według Ireneusza z Lyonu” (s. 329-334; 1997), [25] „Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses* V, 30,4-36,3)” (s. 335-357; 2000), opatrzone przekładami obszernych fragmentów z *Adversus haereses*, [26] „Ireneusz z Lyonu: Dzieło zbawienia i odnowy świata (w świetle komentarza do Listu do Rzymian 8, 19-21)” (s. 358-363; 2009) i [27] „Ireneusz z Lyonu o autorytecie Kościoła Rzymskiego” (s. 364-370; 2004). Autor pokazał w nich m.in. jak w przeciwieństwie do gnostyków chrześcijański polemista rozumie zbawczy zamysł Boga, sens męczeństwa i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, znaczenie Eucharystii, a także ostatniego etapu dziejów, stanowiącego triumf Zbawcy.

Książka W. Myszora nie stanowi oczywiście kompendium wiedzy nt. gnostycyzmu, czy myśli św. Ireneusza, jest bowiem – jak wskazuje na to tytuł – wyborem tekstów. Autor chciał jednak, by czytelnik miał możliwość zaznajomienia się z historią i rozwojem badań nad gnostycyzmem, z literaturą gnostyczną oraz podstawowymi problemami filozoficzno-teologicznego tego systemu, a także by poznał poglądy na niektóre kwestie teologiczne jednego z największych polemistów z gnostykami. W swoich tekstach nie ograniczył się jednak tylko do prezentacji podstawowych zagadnień, ale przedstawił też kwestie dyskusyjne, zajmując w nich własne stanowisko. Przykładem może być artykuł „Ekklesia» i «Kościół» w ujęciu gnostyków II i III w.”, w którym opowiedział się za ezoterycznym charakterem grup gnostyckich, istniejących w ramach Kościoła (por. s. 206-210), czy tekst „Chrystologia gnostyków. Podstawowe problemy”, w którym na podstawie tekstów źródłowych wykazał, iż nie wszyscy gnostycy głosili doketyzm, niektórzy bowiem w kwestii natury Jezusa Chrystusa mieli poglądy zbliżone do ortodoksyjnych (por. s.110 – analiza fragmentu z *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* – NHC I: 44,11-33). Należy tutaj również wspomnieć artykuł „Jezus w «Ewangelii Judasza»”, opublikowany w tym samym roku, kiedy ukazało się pierwsze wydanie tekstu koptyjskiego (przypominam, iż Autor jako jeden z pierwszych uczonych przetłumaczył ten tekst na język nowożytny) stanowiący przykład natychmiastowej reakcji na odkrycia naukowe. Dużym atutem omawianej książki jest aktualność zamieszczonych w niej artykułów. S. Kalinkowski we „Wprowadzeniu” do 2. wydania Orygenesowego *Komentarza do Ewangelii według św. Jana* (zob. ŻMT 27, Kraków 2003, s. 5) pisze, iż dołączony do 1. wydania *Komentarza* (PSP 28, t. 1-2, Warszawa 1981) esej W. Myszora *Ewangelia Jana a niektóre teksty z Nag Hammadi* (PSP 28, t. 1, s. 5-19) mimo upływu 20. lat pozostaje nadal ważny (podobnie jak drugi tekst: *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego* autorstwa E. Stanuli – zob. jw., s. 20-48). To samo można powiedzieć o pozostałych 26. artykułach: pomimo upływu czasu wszystkie one są nadal ważne. Może właśnie ten walor przesądził o tym, że Autor zdecydował się na dosłowny ich przedruk, powierzając teksty jedynie obróbce redakcyjnej. Szkoda jednak, że nie

zdecydował się (On, a może Redaktor) na wprowadzenie pewnych drobnych korekt: np. na podanie oryginalnej pisowni koptyjskiej w tych miejscach, w których w pierwodruku użyta została translacja (por. s. 101, nota 39).

Redaktorem książki jest Ludmiła Lach-Bartlik, która sporządziła „Wykaz pierwodruków” (s. 371-372), „Indeks biblijny” (s. 373-375), „Indeks cytowanych dzieł starożytnych” (s. 376-377), „Indeks osobowy” (378-381) oraz napisała słowo „Od redakcji” (s. 11-14), w którym znajdujemy informację o wprowadzeniu dodatkowych przypisów w celu ukazania aktualnego stanu badań (przypis taki zob.: s. 43, nota 140). Niestety ingerencje te są minimalne, a szkoda. Ks. W. Myszor w publikowanych tutaj artykułach często powołuje się na swoje wcześniejsze prace, z których niektóre również zamieszczone zostały w zbiorze. Przypadków takich odnotowujemy kilka – por. s. 104 noty 66 i 67; s. 119 nota 30; s. 121 nota 4; s. 142 nota 1; s. 311 nota 25; s. 358 nota 1 i s. 359 nota 4. Niestety fakt ten został całkowicie pominięty przez Redaktorkę, a przecież zamieszczenie w przypisie dodatkowej informacji „[od redakcji]” o aktualnych stronach byłoby z formalnego punktu wskazane, a i znacznie ułatwiłoby lekturę. Pewne zastrzeżenia budzi również to, że L. Lach-Bilik nie zamieściła w „Wykazie skrótów” skrótów czasopism, które zostały użyte w opisach bibliograficznych występujących w przypisach (chodzi tutaj m.in. o „Vox Patrum”, „Studia Theologica Varsoviensia” i „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” – por. np. s. 165, nota 42; s. 206, nota 4; s. 207, nota 8; s. 233 nota 22) lub w „Wykazie pierwodruków” (por. s. 371-372, np. pozycje: [5] i [22]), a jedynie odesłała czytelnika do: wykazu skrótów „Encyklopedii Katolickiej” (*Wykaz skrótów. Encyklopedia Katolicka* [KUL], Lublin 1993 – por. s. 9). W „Wykazie pierwodruków” pominęła ponadto artykuł: „Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków” (pierwodruk znajduje się w: „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36: 1992, s. 42-46). Są to jednak drobne usterki, które w kolejnym wydaniu można bez trudu poprawić.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

## BIBLIOGRAFIE

STAROŚĆ W STAROŻYTNOŚCI  
KLASYCZNEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

## Materiały bibliograficzne

## A. OGÓLNE

- Ariès Ph., *Une histoire de la vieillesse?*, „Communications” 37 (1983) 47-54.
- Bednarczyk A., *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, 115-199.
- Bednarczyk A., *System filozoficzno-lekarski Galena (130-200): pojęcie ciepła przyrodzonego i pneumy życiowej*, „Analecta” 2 (1993) 53-111.
- Boll F., *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 31 (1913) 89-145.
- Bouché G., *The age of man*, „Ktema” 18 (1993) 159-169.
- Brandt H., *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München 2010.
- Brandt H., *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München 2002.
- Burrow J.A., *The ages of man. A study in medieval writing and thought*, Oxford – New York 1988.
- Caillemer E., *Gerousia – gerontes*, w: Ch. Daremberg – E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, II/2, Paris 1918, 1549-1554.
- Clauss M., *Probleme der Lebensalterstatistiken aufgrund römischer Grabinschriften*, „Chiron” 3 (1973) 395-417.
- Comotti A., *Geras*, w: *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, t. 3, Roma 1960, 839-840.
- Corvisier J.N., *La vieillesse dans l'Antiquité: le point de vue du demographe*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 9-22.
- De Beauvoir S., *La vieillesse*, Paris 1970; *Old age*, Harmondsworth 1977.
- De Ghelinck J., *Iuventus, gravitas, senectus*, w: *Studia Mediaevalia in honorem R.P.R.J. Martin*, Bruges 1948, 38-59.
- De lastige ouderdom: De senex in de literatuur*, ed. J.H. Croon et al., Muiderberg 1981.
- Eyben E., *Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum*, „Rheinisches Museum für Philologie” 116 (1973) 150-190.
- Eyben E., *Roman notes on the course of life*, „Ancient Society” 4 (1973) 213-238.
- Finley M.J., *Les personnes âgées dans l'antiquité classique*, „Communications” 37 (1983) 35-49.
- Finley M.I., *The elderly in classical antiquity*, „Greece and Rome” 28 (1981) 156-171.



- Govey H.C., *The definitions of the begining of old age in history*, „International Journal of Aging and Human Development” 34 (1992) 325-337.
- Grmek M.D., *On ageing and old age. Basic problems and historic aspects of gerontology and geriatrics*, Den Haag 1958.
- Govey H.C., *The definitions of the begining of old age in history*, „International Journal of aging and human development” 34 (1992) 325-337.
- Katolo A.J., *Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24 (2009) 195-209.
- Keil G., *Altern und Alter in der Antike*, „Aktuelle Probleme der Gerontologie” 13 (1983) z. 2, 47-52.
- Kellam C.E., *A literary bibliography on aging*, New York 1968.
- Kotsovsky D., *Das Alter in der Geschichte der Wissenschaft*, „Isis” 30 (1933) 220-245.
- Kotsovsky D., *Le problème de la vieillesse dans son développement historique*, „Rivista di Biologia” 13 (1931) 99-116.
- L'ancienneté chez les anciens*, ed. B. Bakhouché, vol I-II, Montpellier 2003.
- Laser S., *Medizin und Körperpflege: d. Das Alter als Krankheit*, Archeologia Homerica, Göttingen 1983, 70-73.
- Lesky A., *Der alte Mensch in der antiker Sicht*, w: *Scriptum Geriatricum*, ed. W. Doberauer, Wien 1968, 287-296.
- Mansfeld J., *The pseudo-hippocratic tractatus* Περὶ ἐβδομάδων, Assen 1971.
- Minois G., *History of old age. From antiquity to the Renaissance*, Chicago 1989; tłum. pol. K. Marczevska: *Historia starości. Od antyku do Renesansu*, Warszawa 1995, 19-169.
- Mattioli U., *Ambigua aetas*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, s. III-XXIV.
- Mattioli U., *Per la storia della vecchiaia*, „Paideia” 44 (1989) 39-56.
- Old Age from antiquity to post-modernity*, ed. P. Johnson – P. Thane, London – New York, 1998.
- Old Age in Greek and Latin literature*, ed. Th.M. Falkner – J. De Luce, Albany NY 1989.
- Parkin T.G., *Old age in the Roman world. A cultural and social history*, Baltimore Md. 2003.
- Pollak K., *Uczniowie Hipokratesa*, tłum. T. Dobrzański, Warszawa 1970.
- Porzig W., *Alt und Jung*, w: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner. Gewidmet von Schülern, Freuden und Kollegen*, Bern 1954, 343-349.
- Preisshofen F., *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977.
- Richardson B.E., *Old age among ancient Greeks*, Baltimore 1933.
- Robert L., *Biologie du vieillissement*, „Communications” 37 (1983) 17-30.
- Roscher W.H., *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn 1919.
- Roscher W.H., *Über Alter. Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Leipzig 1913 (repr. New York 1967).
- Rouché C., *The age of man*, „Ktema” 18 (1993) 159-169.
- Sears E., *The ages of man. Medieval interpretations of the life cycle*, Princeton NJ 1986.
- Senectus. La vecchiaia nel antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 1-3, Bologna 1995 i 2007.
- Shapiro H.A., *Geras*, w: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, IV, Zürich 1988, 180-182.



- Shock N.W., *A classified bibliography of gerontology and geriatrics*, t. 1, Stanford 1951; Suppl. 1-2, 1949-1961, Stanford 1963.
- Slusanski D., *Le vocabulaire latin des gradus aetatum*, „Revue Roumaine de Linguistique” 19 (1974) 104-121; 267-296; 345-369; 437-451; 564-578.
- Suder W., *Geras. Old age in Greco-Roman antiquity. A classified bibliography*, Wrocław 1991.
- Suder W., *L'initium senectutis nell'impero romano e medio evo*, w: *Actes du 110<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés Savantes* (Montpellier 1985), Paris 1987, 65-79.
- Suder W., *On age classification in Roman imperial literature*, „The Classical Bulletin” 55 (1978) 5-9.
- The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman, Amsterdam 1976.
- Vieillesse et vieillissement au Moyen Âge*, ed. J. Subrenat, Aix-en-Provence 1987.
- Waser O., *Geras*, RE VII/1, 1240-1242.
- Wattendorf G., *Die Bezeichnungen der Altersstufen bei den Griechen*, Diss., Heidelberg 1919.

#### B. W LITERATURZE GRECKO-RZYMSKIEJ

- Abramowiczówna Z., *Starość u Homera*, „Meander” 37 (1982) 292-297.
- Albiani M.G., *La poesia ellenistica ed epigrammatica greca sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 277-359.
- Alfonsi L., *La composizione del „De senectute” ciceroniano*, „Siculorum Gymnasium” 8 (1955) 429-454.
- Alfonsi L., *Sulle fonti del „De Senectute”*, „La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi” 41 (1955) 121-129.
- Alfonsi L., *Das ciceronische Denken in „De senectute”*, w: *Das neue Cicerobild*, hrsg. von K. Büchner, Darmstadt 1971, 208-228.
- Alfonsi L., *Il pensiero ciceroniano nel „De senectute”*, w: *Studi letterari. Miscellanea in onore di E. Santini*, Palermo 1956, 1-16.
- Allen K., *The Date of Cicero's Cato Maior „De senectute”*, „American Journal of Philology” 28 (1907) 297-300.
- Amundsdén B.W. – Diers C.J., *The age of menopause in classical Greece and Rome*, „Human Biology” 42 (1970) 79-86.
- Andrzejewski R., *Nieprzemijająca wartość cyceironiańskiego traktatu „O starości”*, AK 71 (1978) t. 90, 222-225.
- Anziani e politica: Plutarco*, ed. A. de Lazzer, Palermo 1989.
- Archambault P., *The ages of man the ages of the world. A study of two traditions*, REA 12 (1966) 193-228.
- Arullani M., *Ricerche intorno all'opuscolo Plutarco „Ei presbiterio polituteon”*, Roma 1928.
- Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*. *Atti del IX<sup>e</sup> Colloquio International Hippocratique* (Pisa, 25-29 IX 1996), ed. I. Garofalo, Firenze 1999.
- Auchier L., *Des maladies de la vieillesse d'après Hippocrate*, Paris 1804.
- Aufrère S., *La sénescence de Rê. La salive, le serpent, le vive et le bâton dans les textes cosmogoniques et magiques de l'Égypte ancienne*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 321-339.

- Barański J., *Hipokratesa koncepcja sztuki leczenia*, „Nauki Humanistyczne” 6 (2001) 97-102.
- Baumgarten-Göttingen H., „*Vitam esse longam artem*”. *Das Proömium der Schrift Senecas „De brevitae vitae”*, „Gymnasium” 77 (1970) 299-323.
- Berelson L., *Old age in ancient Rome*, Diss., Charlottesville 1934.
- Bernard N., *Les femmes âgées au sein de la famille et de la cité classique*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 43-60.
- Besold M., *De variis vitae humanae periodis*, München 1934.
- Bettini M., *Pater, avunculus, avus nella cultura romana piu arcaica*, „Athenaeum” 62 (1984) 468-491.
- Bianco M.M., *Ridiculi senes. Plauto e i vecchi da commedia*, Palermo 2003.
- Billault A., *La vieille femme incarnation du mal: sortilèges macabres chez Horace, Heliodore et Ronsard*, w: *Mythe et personification*, ed. J. Duchemin, Paris 1980, 31-37.
- Binet L., *Gérontologie et geriatric*, Paris 1961.
- Birth Th., *Pontifex und Sexagenarii de ponte*, „Rheinisches Museum” 75 (1926) 115-127.
- Blainklock E.M., *Cicero on old age*, Auckland 1966.
- Blokscha J., *Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend*, „Kirchenrecht Archiv” 111 (1931) 31-83.
- Bolkestein H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939.
- Boll F., *Die Lebensalter*, „Neue Jahrbücher für die klassische Altertum” 31 (1913) 114-118.
- Bonvicini M., *L'epigramma latino: Marziale sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 113-135.
- Bonvicini M., *La lirica latina: Catullo e Orazio sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 85-111.
- Bréchet Ch., *Les palaiot chez Plutarque*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 519-550.
- Bréchet Ch., *Le donne anziane: libertà e indipendenza*, w: *Le donne in Grecia*, ed. G. Arrigoni, Bari – Roma 1985, 275-298.
- Bremmer J.N., *Oude vrouwen in Griekenland en Rome*, „Lampas” 17 (1984) 96-113.
- Bremmer J.N., *The importance of the maternal and grandfather in archaic and classical Greece and early Byzantium*, ZPE 50 (1983) 173-184.
- Bremmer J.N., *The old woman of ancient Greece*, w: *Sexual asymmetry. Studies in ancient society*, ed. J. Blok – P. Mason, Amsterdam 1987, 191-215.
- Brun P., *Lycurgue vieillard idéal et la vieillesse au pouvoir à Athènes* 338-323, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 99-112.
- Burn A.R., „*Hic breve vivitur*”. *A study of the expectation of life in the Roman Empire*, „La Parola del Passato” 25 (1953) z. 4, 2-31.
- Burnstein R., *The foundation of geriatrics*, „Geriatrics” 12 (1957) 494-499.
- Burnstein R., *The historical background of gerontology*, „Geriatrics” 10 (1955) 189-193.
- Burzacchini G., *Lirica arcaica, elegia e giambico, melica monodica e corale sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: Grecia, Bologna 1995, 69-124.
- Byl S., *La gerontologie de Galien*, History and Philosophy of the Life Sciences, Napoli 1988, 73-94.

- Byl S., *La vieillesse dans le Corpus Hippocratique*, w: *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*, ed. F. Lassère – Ph. Mudry, Genève 1983, 85-95.
- Byl S., *Lamentations sur la vieillesse dans la tragédie grecque*, w: *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, ed. J. Bingen – G. Cambier – G. Nachtergaele, Bruxelles 1975, 130-139.
- Byl S., *Lamentations sur la vieillesse chez Homère et les poètes lyriques des VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, „Les Études Classiques” 44 (1976) 234-244.
- Byl S., *Le vieillard dans les comédies d'Aristophane*, „L'Antiquité Classique” 46 (1977) 52-73.
- Byl S., *Lucien et la vieillesse*, „Les Études Classiques” 46 (1978) 317-325.
- Byl S., *Platon et Aristotle ont-ils professé des vues contradictoires sur la vieillesse?*, „Les Études Classiques” 42 (1974) 113-126.
- Byl S., *Plutarque et la vieillesse*, „Les Études Classiques” 45 (1977) 107-123.
- Cacciari A., *Plutarco sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 361-395.
- Carp L., *Cicero speaks on old age*, „Geriatrics” 10 (1955) 43-45.
- Carp L., *Puer senex in Roman and medieval thought*, „Latomus” 39 (1980) 736-739.
- Castagna L., *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e S. Cipriano*, w: *Seneca e cristiani. Atti del convegno* (Milano, 12-14 X 1999), Milano 2000, 239-263.
- Castelli G., *Il Cato Maior de Senectute come Hērakleideion*, „Rivista di Studi Classici” 20 (1972) 5-12.
- Chandler A.R., *Aristotle on mental aging*, „Journal of Geriatrics” 3 (1948) 220-224.
- Chandler A.R., *Cicero's ideal old man*, „Journal of Geriatrics” 3 (1948) 285-289.
- Charlet J.L., *L'ancienneté dans la poésie de Claudien*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 677-695.
- Chudzińska K., *Arystotelesowska koncepcja śmierci*, w: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 265-277.
- Clay J., *The Old man in the garden*, „Georgic” 4 (1981) 116-148 lub „Arethusa” 14 (1981) 57-65.
- Cody J.M., *The senex amator in Plautus' Casina*, „Hermes” 104 (1976) 433-476.
- Cogitore J., *Auguste et, ambiguïté du retour à la tradition: Janus dans les „Fastes” d'Ovide*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 191-204.
- Cokayne K., *Experiencing old age in ancient Rome*, London – New York 2003.
- Colmant P., *Les quatre âges de la vie (Horace, Art poétique)*, „Les Études Classiques” 24 (1956) 58-63.
- Combès R., *Le „De senectute” de Valère Maxime*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 619-627.
- Comiti V.P., *Variations de la thérapeutique en fonction du sexe du patient dans la collection hippocratique*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*, s. 125-137.
- Conca F., *Il motivo del vecchio innamorato in Menandro, Plauto e Terenzio*, „Acme” 23 (1970) 81-90.
- Constantelos D.J., *Byzantine philanthropy and social welfare*, New Brunswick 1968.
- Corvisier J.N., *La vieillesse en Grèce ancienne d'Homère à l'époque hellénistique*, „Annales de Démographie Historique” 20 (1985) 53-70.
- Couvenches J.Ch., *La place des vieux citogens dans l'armée civique athénienne à l'époque classique et hellénistique*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 23-42.

- Crisafulli N., *Il „De senectute” di Marco Tullio Cicerone*, „Longevità” 1 (1952) z. 4, 19-22.
- Crisafulli N., *L'idea della vecchiezza di Seneca*, „Longevità” 2 (1953) 9-10.
- Cuccioli R. – Giardina G., *I vari tipi di satira romana sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 31-51.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Katon Starszy o starości*, tłum. E. Rykaczewski, w: *Pisma filozoficzne M.T. Cyserona*, VIII/2, Poznań 1879, 145-177.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Katon Starszy o starości*, tłum. W. Klimas, wstęp i oprac. S. Stabryła, Kraków 1995.
- Cyceron Marek Tulliusz, *O starości*, tłum. Z. Cierniakowa, w: *Cyceron, Pisma filozoficzne*, IV, Warszawa 1963, 11-58, lub w: *Pochwała starości*, 27-99.
- Dalla D., *Le fonti giuridiche sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 287-321.
- Dąbbska I., *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” 1 (1946) 445-457.
- De Greef M.Th., *Veillesse et vieillard chez les poètes grecs jusqu'à l'époque classique inclusivement*, Diss., Liege 1949.
- De Luce J., *Continuity and change. Four disciplinary perspectives on reading Cicero's „De Senectute”*, „Journal of Aging Studies” 7 (1994) 335-338.
- De Luce J., *Theme and variations in the „De senectute”*, „Journal of Aging Studies” 7 (1994) 361-371.
- De Lucia R., *Terapie ippocratiche in Oribasio e Aezio Amideno: l'eredità d'Ippocrate nelle enciclopedie mediche fra tardoantico e protobizantino*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*, s. 447-454.
- De Saint-Denis E., *Caton l'Ancien vu par Cicéron*, „L'Information Littéraire” 8 (1956) 93-100.
- Delpeyroux M.F., *Sénèque le Père et la décadence de la rhétorique*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 629-651.
- Demińska D., *Szanuj podeszły wiek*, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 283-289.
- Devallet G., *Sénèque et la vieillesse: realia et animalia devant la fuite du temps (Lettres à Lucilius I 12)*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 511-517.
- Devillers O., *Tacite et la vieille République*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 169-190.
- Donati Giacomini P., *La documentazione epigrafica sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 323-337.
- Ducos M., *Tradition et modernité: le débat sur la droit à l'époque des Antonins*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 235-249.
- Dumezil G., *Quelques cas anciens de liquidation des vieillards. Histoire et survivances*, w: *Mélanges Fernand De Visscher*, vol. 3, Paris 1950, 447-454.
- Dyroff A., *Caesars Anticato und Cicero's Cato*, „Rheinisches Museum” 63 (1908) 592-604.
- Dyroff A., *Der Peripatos über das Greisenalter*, Paderborn 1939.
- Dyroff A., *Junkus und Ariston von Keos über das Greisenalter*, „Rheinisches Museum für Philologie” 86 (1937) 241-269.
- Ernout A., *Senex et les formations en -k- du Latin*, „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris” 41 (1940) 92-128.

- Esler Clemenau C., *Horace's old girls: evolution of a topos*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. Th.M. Falkner – J. de Luce, Albany NY 1989, 172-182.
- Estevez V.A., *Senex as spouse in Plautus and Terence*, „The Classical Bulletin” 42 (1966) 73-76.
- Eyben E., *Antiquity's view of puberty*, „Latomus” 31 (1972) 683-697.
- Falkner Th.M., Ἐπὶ γήραος οὐδῶν. *Homeric heroism, old age and the end of Odyssey*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. Th.M. Falkner – J. de Luce, Albany NY 1989, 21-67.
- Falkner Th.M., *Euripides and the stagecraft of old age*, w: *The many forms of drama*, ed. K.V. Hartigan, Lanham Md. 1985, 41-49.
- Falkner Th.M., *Old age in Euripides' Medea*, „The Classical Bulletin” 61 (1985) 76-78.
- Falkner Th.M., *The poetics of old age in Greek epic, lyric, and tragedy*, Norman Ok. 1995.
- Faltin G., *Des Juncus Schrift „Peri geros”*, Freiburg 1913.
- Farre P., *Les vieillards ches Terence*, Paris 1938.
- Fensham F.Ch., *Widow, orphan and the poor in ancient Near Eastern legal and wisdom literature*, „Journal of Near Eastern Studies” 21 (1962) 129-139.
- Férez Lopez J.A., *El tema del viejo decrepito in Euripides*, w: *Treballs en honor de V. Bejarano*, II, Barcelona 1991, 635-645.
- Fijala E., *Die Veteranenversorgung im römischen Heer vom Tod des Augustus bis zum Ausgang der Severerdynastie*, Diss. Wien 1955.
- Floyer J., *Medicina geroconomica or the Galenic art of preserving old men's health*, London 1724.
- Fornara C.W., *Sources of Plutarch's „An seni sit gerenda res publica”*, „Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 110 (1966) 119-127.
- Früs C.L., *De moribus senum secundum Hippocratis aphor. XXI*, Hargnoig 1739.
- Fuà O., *Da Cicerone a Seneca sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 183-238.
- Fuà O., *La dignità dell'anziano negli scrittori greci fino al IV secolo a.C.*, „Atti dell'Istituto Veneto di Scienze. Lettere e Arti” 138 (1979-1980) 397-414.
- Galinier M., *Le grand âge en image sur les sarcophages romains*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 281-317.
- Galtier F., *L'empereur Tibère dans les „Annales” de Tacite: portrait du tyran en vieillard*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 205-217.
- Giacomini P., *La caratterizzazione della vecchiaia nei documenti epigrafici*, „Rivista Storica dell'Antichità” 22-23 (1992-1993) 161-177.
- Giannarelli E., *Il puer-senex nell'antichità: appunti per la riconsiderazione di un problema*, w: *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, ed. O. Niccoli, Firenze 1993, 73-112.
- Gigon O., *Jugend und Alter in der Ethik des Aristoteles*, w: *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra. Acta congressus internationalis habiti Brunae diebus 12-16 mensis Aprilis MCMLXVI*, ed. J. Burian – L. Vidman, Prague 1968, 188-122.
- Gnauk R., *Die Bedeutung des Marius und Cato Maior für Cicero*, Berlin 1936.
- Gnilka Ch., *Altersklage und Jenseitssehnsucht*, JACH 14 (1971) 5-23.
- Gnilka Ch., *Altersversorgung*, RACH. Supplement-Band 1, Stuttgart 2001, 266-290.
- Gnilka Ch., *Greisenalter*, RACH XII 995-1094.
- Griffe M., „*Veteres nostri*”. *Le critère de l'antiquité dans la définition du bon usage*



- chez Aulu-Gele, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 553-573.
- Griffin J., *Aristotle's observations on gerontology*, „Geriatrics” 5 (1950) 222-226.
- Griffin J.J., *Plato's philosophy of old age*, „Geriatric” 4 (1949) 242-255.
- Grmek M.D., *Le vieillissement et la mort*, w: *Encyclopédie de la Pléiade: Biologie*, Paris 1965, 782-788.
- Guardalben D., *Elegie (di Massimiano) della vecchiaia*, Firenze 1993.
- Guarino A., *Depontani senes*, „Atti della Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze” 90 (1979) 535-539.
- Haack M.L., *Puer senex*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 371-383.
- Hamdoune Ch., *La „vetustas” dans les inscriptions d'Afrique*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 251-279.
- Harbsmeier D.G., *Die alte Menschen bei Euripides*, Göttingen 1968.
- Harcum C.G., *The ages of man. A study suggested by Horace „Ars Poetica”*, „The Classical Weekly” 7 (1914) 114-118.
- Harig G., *Zum Problem „Krankenhaus” in der Antike*, „Klio” 53 (1971) 179-195.
- Harkness A.G., *Age at marriage and at death in the Roman Empire*, „Transactions of the American Philological Association” 27 (1896) 35-72.
- Harlow M. – Laurence R., *Growing up and growing old in ancient Rome. A life course approach*, London 2002.
- Haynes M.S., *The supposedly golden age for the aged in ancient Greece. A study of literary concepts of old age*, „Gerontologist” 2 (1962) 93-98.
- Haynes MS, *The supposedly golden age for the aged in ancient Rome. A study of literary concepts of old age*, „Gerontologist” 3 (1963) 26-35.
- Henderson J., *Older woman in Attic old comedy*, „Transactions of the American Philological Association” 117 (1987) 105-129.
- Herter H., *Demokrit über das Alter*, „Würzburger Jahrbuch für Altertumswissenschaft” 1 (1977) 83-92.
- Hewitt J.W., *Gratitude to parents in Greek and Roman literature*, „American Journal of Philology” 52 (1931) 30-46.
- Hohnen-Pulheim P., *Zeugnisse der Altersreflexion bei Horaz*, „Gymnasium” 95 (1988) 154-172.
- Hopkins K., *The age of Roman girls at marriage*, „Population Studies” 18 (1965) nr 3, 305-327.
- Houdijk L. – Vanderbroeck P., *Old age and sex in the ancient Greek world*, „Wissenschaftliche Zeitschrift Rostock” 36 (1987) 57-61.
- Hubbard T.K., *Old men in the youthful plays of Aristophanes*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. Th.M. Falkner – J. de Luce, Albany NY 1989, 90-113.
- Huebner E., *Cicero's „De senectute” in gerontologischer Schau*, „Altertum” 3 (1957) 46-52.
- Irigoin J., *Le „De Senectute” de Diogene d'Oinoanda. Principes d'une reconstitution*, w: *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco*, Napoli 1971, 475-485.
- Jarcho S., *Cicero's essay on old age*, „Bulletin of the New York Academy of Medicine” 47 (1971) 1440-1445.
- Jungclaussen W., *Über das Greisenalter bei Homer*, Flensburg 1870.
- Jurkiewicz J., *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 185-197.



- Kebric R.B., *Aging in Pliny's letters. A view from the second century A.D.*, „The Logist” 23 (1983) 538-545.
- Kebric R.B., *Old age, the ancient military and Alexander's army*, „Gerontologist” 28 (1988) 298-302.
- Kenner H., *Puer-senex*, „Acta Archaeologica. Archeološki Vestnik” 19 (1968) 65-73.
- Kirk G.S., *Old age and maturity in ancient Greece*, „Eranos-Jahrbuch” 40 (1971) 123-158.
- Klotz A., *Sexagenarii*, RE II A2, 2025-2026.
- Koumakis G., *Aristotle's opinions on old age from a social point of view*, „Philosophia” 4 (1974) 274-285.
- Koty J., *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*, Stuttgart 1934.
- Kowalow S., *Trzy apologie starości: poemat Stanisława Kulakowskiego „Wiek ludzki” w kontekście spuścizny literackiej Cyserona i Mikołaja Reja*, w: *Dojrzwianie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 50-lecia pracy naukowej prof. dr hab. Eugenii Loch* (Lublin, 8-10 XI 2004), red. S. Kruk – E. Flis-Czerniak, Lublin 2006, 71-78.
- Kowalski H., *Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cyserona*, VoxP 31 (2011) t. 56, 119-131.
- Krantz E., *Sur le Traite de la vieillesse de Cicéron*, „Annales de l'Est” 1894, 1-31.
- Kroeger H., *De Ciceronis in Catone Maior auctoribus*, Diss., Rostock 1912.
- Kryshanova V.G. – Voronaia G.J., *Opinions of physicians of antiquity: Hippocrates, Celsus, Avicenna, with references to old age*, w: *Problems of gerontology and geriatrics*, II, Kiev 1962, 476-485.
- Leibbrand W., *Ciceros Schrift „Cato Maior de senectute”*, „Zeitschrift für Gerontologie” 1 (1968) 5-10.
- Leon E.F., *Cicero on geriatrics*, „Gerontologist” 3 (1963) z. 3, 128-130.
- Lerat L., *Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents*, „Revue de Philologie” 17 (1943) 62-86.
- Levy C., *Sénèque et la circularité du temps*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 491-509.
- Lincke K., *Zu Cicero „De senectute”*, „Hermes” 19 (1884) 465-467.
- Linea J., *Esiodo sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 59-68.
- Linea J., *Lirica arcaica (Pindaro, Simonide, Bacchilide) sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 125-143.
- Linn H.W., *Persius, Juvenal and St. Jerome on old age*, „The Classical Bulletin” 10 (1933-1934) 49-50.
- Liviabella Furiani P., *I vecchi e la vecchiaia nei romanzi greci d'amore*, w: *Mente ed esistenza*, ed. L. Rossetti – O. Bellini, Napoli 1992, 87-119.
- Lloyd R.B., *The character of Anchises in the Aeneid*, „Transactions of the American Philological Association” 88 (1957) 44-55.
- Lloyd G.E.R., *The hot and the cold, the dry and the wet in Greek Philosophy*, JTS 84 (1964) 92-106.
- Longosz S., *Medyczna troska o ludzi starych w starożytnym grecko-rzymskim świecie*, VoxP 31 (2011) t. 56, 199-230.

- Loomis D., „*De senectute*” Marcus Tullius Cicero, „Western Journal of Surgery” 52 (1944) 175-181.
- Lubtchansky N. – Pouzadoux Cl., *Figures d'ancêtres dans l'imagerie étrusque, italique et italote*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 115-131.
- Luciani S., „*Veteres Graium docti poetae*”: *ancienneté et tradition poétique chez Lucrèce*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 457-479.
- Lüth P., *Aristoteles und Galen über das Alter*, „Kapsel” 13 (1963) 25-35.
- Lütjohann Ch., *Zur Kritik von Ciceros „Cato Maior”*, „Rheinisches Museum” 37 (1882) 496-505.
- Maffi A., *Legislazione e retorica della Grecia classica sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 265-275.
- Magdelaine C., *Vieillesse et médecine chez les médecins grecs d'Hippocrate à Gallien*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 61-82.
- Maguruza M., *Ciceron – Dialogo de la vejez*, „Perficit” 1 (1967) 97-120.
- Majeran R., *Arystoteles o starość*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 105-118.
- Majkrzak H., *Starość człowieka jako problem filozoficzny w myśli klasycznej*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002) 199-209.
- Maltby R., *Linguistic characterization of old men in Terence*, „Classical Philology” 74 (1979) 136-47.
- Martin P.M., *Le „mos maiorum” et l'idéologie popularis*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 155-168.
- Masaracchia A., *Tracce aristoteliche nell' „An seni res publica gerenda sit” e nei „Praecepta gerendae rei publicae”*, w: *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarceo* (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993) ed. I. Gallo – B. Scardigli, Napoli 1995, 227-234.
- Maskiewicz W., *Śmierć i umieranie w filozofii starożytnej Grecji*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 3(148), 133-142.
- Mazzini I., *La geriatria di epoca romana*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: *Roma*, Bologna 1995, 339-363.
- McCary T., *Menander's old men*, „Transactions of the American Philological Association” 102 (1971) 301-325.
- Meyers J., *La figure du vieillard dans les „Élégies” de Maximien: autobiographie ou fiction?*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 697-715.
- Michaud J.N., *Des guirlandes de fleurs sur une vieille pierre: vieillesse et ancienneté dans les élégies de Tibulle*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 597-617.
- Miller J., *Gerontes. Gerusia*, RE XIII, Stuttgart 1910, 1264-1268.
- Miller Ph.S., *Old age in the Greek poets*, „Classical Weekly” 48 (1955) 177-182.
- Minarini A., *La palliata sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: *Roma*, Bologna 1995, 1-29.
- Minois G., *La vieillesse dans la littérature du haut Moyen Age*, „Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest” 92 (1985) 389-401.
- Minois G., *Historia starości od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, 54-57 (Rada starszych w Grecji homeryckiej).
- Moore F.G., *On Cato Maior* 28, 20, 3, „American Journal of Philology” 23 (1902) 436-442.
- Moreau A., *Tithonos*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 341-356.

- Moscadi A., *Les familles des mots „antiguus” et „vetus” chez les auteurs latins érudits*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 575-595.
- Müller E.K., *Zur Frage des Altentötung im westeurasiatischen Raum*, „*Paideuma*” 14 (1968) 19-44.
- Musso O., *Anus ebria*, „*Atene e Roma*” 13 (1968) 29-31.
- Musti D., *La teoria delle età e i passaggi di status in Solone*, „*Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*” 102 (1990) 11-35.
- Narducci E., *Il Cato Maior o la vecchiezza dell'aristocrazia romana*, „*Quaderni di Storia*” 16 (1982) 121-163 = E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, 13-78.
- Néraudau J.P., *Sexagenarii de ponte. Reflexions sur la genèse d'un proverbe*, REL 56 (1978) 158-174.
- Neuberger M., *The Latin poet Maximianus on the miseries of old age*, „*Bulletin of the History of Medicine*” 21 (1947) 113-119.
- Neuburger M., *Zur Geschichte der Hygiene und der prophylaktischen Medizin des Greisenalters*, „*Wiener Klinische Wochenschrift*” 63 (1951) 797-801.
- Novara A., *Le vieux Caton „aux champs” ou le plaisir exceptionnel de l'agriculture pour un sage vieillard (A propos de Cic., Cato Maior, 51-56)*, w: *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre Willeumier*, Paris 1980, 261-268.
- Nowak P., *O młodości, starości oraz ich pomieszaniu. Uwagi do platońskiego „Fileba”*, „*Kronos*” 2008, nr 2, 65-75.
- Nutting H.C., *On Cicero's „Cato Maior”*, „*The Classical Journal*” 21 (1925-1926) 42-45.
- Oeri H.G., *Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie. Seine Nachwirkungen und seine Herkunft*, Basel 1948.
- Old age in Greek and Latin literature*, ed. M. Falkner – J. De Luce, Albany NY 1989.
- Oliver J.H., *The sacred gerousia*, „*Hesperia*” 6 (1941) 1-38.
- Orfanos Ch., *Δις παῖς ὁ γέρων. Usages politiques du vieillard comique*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 83-98.
- Orth H., *Diaita gerontōn. Die Geriatrie der griechischen Antike*, „*Centaurus*” 8 (1963) 19-47.
- Osek E., *Starzec w polityce. Zmienne poglądy Plutarcha z Cheronei*, VoxP 31 (2011) t. 56, 133-145.
- Ostański P., *Historiozbawcza wizja starości w Pismie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007, 168-169 (Homer).
- Ouerbach C.A., *Conflicts between young and old in Homer's Iliad*, w: *The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman, Amsterdam 1976, 55-64.
- Ożóg T., *M.T. Cyserona apologia starości*, w: *Dorosłość wobec starości. Oczekiwania – Radości – Dylematy*, red. R. Konieczna-Woźniak, Poznań 2008, 165-174.
- Pacitti G., *Sul „Cato Maior” di Cicerone*, „*Giornale Italiano di Filologia*” 18 (1965) 238-239.
- Paganelli L., *La tragedia greca sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 145-167.
- Penna A., *Senex Corycius*, w: *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario Georgiche*, Napoli 1977, 37-66.

- Parkin T., *Old age in Roman world. A cultural and social history*, Baltimore 2003.
- Pérez B., *Mutologia et ancienneté chez Platon*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 443-455.
- Philibert M., *Discours des vieillards et discours sur la vieillesse chez Platon*, w: *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne 5, Bruxelles 1986, 137-152.
- Philibert M., *Le statut de la personne âgée dans les sociétés antiques et préindustrielles*, „Sociologie et Sociétés” 16 (1984) 15-27.
- Pierson M.M., *La psychologie du senex dans le théâtre de Plaute*, „Caesarodunum” 6 (1971) 234-236.
- Pinotti P., *Gli elegiaci. L'epica ovidiana sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 137-182.
- Pisi G., *La medicina greca antica sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: Grecia, Bologna 1995, 447-486.
- Plutarch, *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tłum. A. Twardecki, w: *Pochwała starości*, wstęp M. Szymański, Warszawa 1996, 101-140 (przekład) 141-157 (komentarz).
- Podbielski H., *Starość i starcy w poematach Homera*, w: *Dojrzewanie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 50-lecia pracy naukowej prof. dr hab. Eugenii Łoch* (Lublin, 8-10 XI 2004), red. S. Kruk – E. Flis-Czerniak, Lublin 2006, 59-70.
- Porzig W., *Alt und jung, alt und neu*, w: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Bern 1954, 343-349.
- Powell J.G.F., *Introduction*, w: *Cicero, Cato Maior de senectute*, ed. L.D. Reynolds, Oxford 1983, 1-27.
- Prada G., *Lamenti e guai di un vecchio. Versione metrica delle elegie di Massimiano*, Abbiategrasso 1920.
- Perisshofen F., *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977.
- Querbach C.A., *Conflicts between young and old in Homer's Iliad*, w: *The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman, Amsterdam 1976, 55-64.
- Raffaelli R., *Nomi di senes nei prologhi plautini*, *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici* 8 (1982) 65-77.
- Reychman-Lee E., *Nestor i inni. Przykłady długowieczności wśród starożytnych*, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 316-323.
- Reydams-Schils G., *La vieillesse et les rapports humains dans le stoïcisme romain*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 481-489.
- Richardson B.E., *Old age among the ancient Greeks. The Greek portrayal of old age in literature, art, and inscriptions, with a study of the duration of life among the ancient Greeks on the basis of inscriptional evidence*, New York 1969.
- Riganti E., *Virgilio e l'epica postclassica sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 53-84.
- Ripoll F., *Vieillesse et héroïsme dans les épopées flaviennes: Silius Italicus et Valerius Flaccus*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 653-675.
- Roloff K.H., *Maiores bei Cicero*, Göttingen 1938.
- Rominkiewicz J., *Problem opieki nad rodzicami w prawodawstwie ateńskim*, „Meander” 45 (1990) nr 7-9, 251-257.

- Rosivach V., *Anus. Some older women in Latin literature*, „Classical World” 88 (1994) 107-117.
- Roussel M.P., *Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V<sup>e</sup> siècle av. J-C. à l'époque romaine*, Paris 1942.
- Roussel M.P., *Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V<sup>e</sup> siècle av. J-C. à l'époque romaine*, „Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres” 43 (1951) 123-227.
- Ruiz Moreno A., *Notas para la Historia de las enfermedades de la vejez*, „Humana Studia” 6 (1954) 105-111.
- Ryan F.X., *Sexagenarians, the bridge and the „centuria praerogativa”*, RhM 138 (1995) 188-190.
- Ryder K.C., *The senex amator in Plautus*, „Greece and Rome” 31 (1984) 181-189.
- Salanitro G., *Note critiche su Teodoro Gaza traduttore di Cicerone*, „Giornale Italiano di Filologia” 31 (1979) 130-137.
- Salanitro G., *Teodoro Gaza e Cicerone. A proposito di un codice greco contenente la traduzione di Teodoro Gaza dal „De senectute” ciceroniano*, „Siculorum Gymnasium” 21 (1968) 76-93.
- Salanitro G., *Teodoro Gaza e il „De senectute” di Cicerone*, „Giornale Italiano di Filologia” 20 (1967) 291-298.
- Salanitro G., *Teodoro Gaza interprete di Cicerone*, „Helikon” 9-10 (1969-1970) 622-631.
- Santini L., *Il romanzo greco d'amore sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 425-446.
- Santini L., *Tra ironia ed elegia: Luciano di Samosata sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 397-423.
- Sartori P., *Die Sitte der Alten- und Krankentötung*, „Globus” 67 (1895) 107-125.
- Sauzeau P., *Laërte, le retraité lamentable: approche comparative d'une énigme de l'Odyssee*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 357-370.
- Schadewaldt W., *Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum*, „Die Antike” 9 (1933) 282-302.
- Schweingruber F., *Jugend und Alter in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Diss., Zürich 1918.
- Schmidt B., *Der Selbstmord der Greise von Keos*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 11 (1903) 617-628.
- Schröder R.A., *Marcus Tullius Cicero: Cato der Altere über das Greisenalter*, w: *Das neue Cicerobild*, hrsg. K. Büchner, Darmstadt 1971, 1-9.
- Seaman W.N., *On the names of old and young men in Plautus*, w: *Classical studies presented to Ben Edwin Perry by his students and colleagues at the University of Illinois (1924-1960)*, Urbana Il. 1969, 114-122.
- Senn A., *Beiträge zur Erläuterung von Plutarchs Schrift „An seni sit gerenda res publica”*, Tübingen 1978.
- Sigismund M., *Über das Alter. Eine historisch-kritische Analyse der Schriften über das Alter: Περί γήρως von Musonius, Favorinus und Juncus*, New York – Oxford – Wien 2003.
- Simon H., *Die Charakterik der Lebensalter bei Platon*, Diss., Heidelberg 1922.
- Simmons L.W., *The role of the aged in primitive society*, Hamden Cn. 1970.



- Siwicka M., *Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików*, VoxP 31 (2011) t. 56, 147-167.
- Slusanski D., *Varron et les gradus aetatum*, „Analele Universitati C.J. Parkan” 22 (1973) 103-109.
- Smith W.D., *The genuine Hippocrates and his theory of therapy*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*, s. 107-118.
- Soverini P., *Senectus e res publica: la storiografia romana sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: Roma, Bologna 1995, 239-285.
- Stahmer H.M., *The aged in two ancient oral cultures: the ancient Hebrews and Homeric Greece*, w: *Aging and elderly. Humanistic perspectives in gerontology*, ed. S. Spiker – K. Woodward, Atlantic Highlands 1978, 23-36.
- Stein A., *Platons Charakteristik des menschlichen Alterstufen*, Diss., Bonn 1966.
- Steudel J., *Der Marasmus senilis und die Geschichte der Alterskrankheiten*, „Medizinische Welt” 16 (1942) 932-938, 957-965.
- Steudel J., *Zur Geschichte der Lehre von den Greisenkrankheiten*, „Südhofts Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 35 (1942) 1-27.
- Stępniewska A., *Przeżycia sędziwych ojców – Laertesa i Priama w eposach Homera*, VoxP 31 (2011) t. 56, 61-72.
- Stroh W., *De amore senili quid veteres poetae senserit*, „Gymnasium” 98 (1991) 264-276.
- Suder W., *Czy starożytni Rzymianie dożywali stu lat*, „Mówią Wieki” 22 (1979) nr 11, 29-31.
- Suder W., *„Homme age de soixante ans... qu'il court les filles”. Quelques remarques sur la vieillesse et la morale sexuelle chez Plaute*, „Antiquitas” 25 (2001) 153-161.
- Suder W., *Klasyfikacje wieku ludzi w imperium rzymskim*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1977) nr 3, 583-592.
- Suder W., *Początek wieku starczego w imperium rzymskim*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 32 (1977) 56-57.
- Suder W., *Problem ludzi stuletnich w imperium rzymskim*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 28 (1973) 63-65.
- Suder W., *„Sexagenarios de ponte”. Ludzie starzy w rodzinie i społeczeństwie rzymskim*, w: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach*, red. J. Wolski – T. Kotula – A. Kunisz, Kraków 1994, 319-327.
- Susplugas M., *Souvenir des ancêtres sur les monnaies de restitution des empereurs de la fin du I<sup>er</sup> siècle*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 219-234.
- Talbot A.M., *Old age in Byzantium*, ByzZ 77 (1984) 267-278.
- Tammato V., *La commedia greca sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: Grecia, Bologna 1995, 169-191.
- Taubenschlag R., *La γεροκομία dans le droit des papyrus*, „Revue Internationale des Droits de l'Antiquité” 3 (1956) 173-179.
- Thomas J.F., *„Gloria maiorum, gloria antiqua”: la conscience du passé dans la conception de la gloire à Rome*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, I, Montpellier 2003, 133-153.
- Titz K., *Encore une fois senior*, w: *Melanges offerts a Salverda de Grave*, Den Haag 1933, 335-337.
- Tornos A.M., *La historia en el diálogo „De senectute”*, „Humanidades” 5 (1953) 272-280.



- Tosi R., *Il pensiero greco dai presocratici al peripato sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 193-229.
- Tosi R., *La tradizione proverbiale sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 2: *Roma*, Bologna 1995, 365-378.
- Trojnar A., *Marka Tulliusza Cyserona traktat „O starości”*, w: *Starość. Wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów UŚ*, red. A. Nawarecki – A. Dziadek, Katowice 1995, 54-60.
- Turner E.G., *The gerousia of Oxyrhynchos*, „Archiv für Papyrusforschung” 12 (1937) 179-186.
- Twigg-Porter G., *Cicero, classic gerontologist*, „The Classical Bulletin” 39 (1962) 231-233.
- Van Hooff A.J.L., *Oud-zijn in het oude Hellas*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 14 (1983) 141-148.
- Vattuone R., *Oikos e praxis: la storiografia greca sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 231-263.
- Venini P., *La vecchiaia nel „De senectute” di Cicerone*, „Athenaeum” 38 (1960) 98-117.
- Vilchez M., *Sobre los periodos de la vida humana en la lirica arcaica y la tragedia griega*, „Emerita” 51 (1983) 63-95; 215-253.
- Walker S.L., *The senex amator in Plautus. A study in development*, Diss., Chapel Hill 1980.
- Wikariak J., *Wspomnienie pociechą i radością Cyserona (na tle Cato Maior de senectute)*, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 299-310.
- Wilhelm F., *Die Schrift des Juncus Περὶ γῆρας und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato Maior*, Breslau 1911.
- Wilowski W., *Przedsokratycy o śmierci, czyli rozważania starożytnych filozofów na temat nieśmiertelności*, „Człowiek i Społeczeństwo” 15 (1997) 43-57.
- Wilowski W., *Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona*, w: *Tradycja i postęp: studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 49-66.
- Winniczuk L., *Carpe diem hasłem nie tylko młodości (+ przekład 2 listów Pliniusza o starości: III 1, VIII 24)*, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 311-316.
- Wuilleumier P., *Virgile et le vieillard de Tarente*, REL 8 (1930) 325-340.
- Wuilleumier P., *L'influence du Cato Maior*, w: *Mélanges A. Ernout*, Paris 1940, 383-388.
- Zoz M.G., *Il tema di obbligazioni alimentari*, „Bolletino di Storia di Diritto Romano” 73 (1970) 323-355.
- Zuretti O., *Sull' „Ei presbitero politeuteon” di Plutarco e la sua fonte*, „Rivista di Filologia” 19 (1891) 362-378.
- Zucchelli P., *I poemi e gli inni omerici sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 1: *Grecia*, Bologna 1995, 1-58.

## C. W BIBLII I JUDAIZMIE

- Adamczewski B., *Stary Paweł i jego poczucie humoru (Flm 9)*, w: „*Żyjemy dla Pana*”. *Studia ofiarowane s. prof. E.J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 21-30.
- Albertz R., *Hintergrund und Bedeutung des Eltergebots im Dekalog*, ZAW 90 (1978) 348-374.
- Alfonsi L., *San Paulo e il ruolo della età*, „*Sileno*” 2 (1976) 331-332.
- Bassler J.M., *The windows tale. A fresh look at 1Tim 5:3-16*, JBL 103 (1984) nr 1, 23-41.
- Becker K.F., *Der ältere Mensch – geschichtliche Aspekte. Einige Skizzen aus Bibel und Kirchengeschichte*, „*Zeitschrift für Gerontologie*” 19 (1986) 223-227.
- Ben Sasson H.H., *Age and the aged (care of the aged)*, w: *Encyclopedia of Judaism*, vol. 2, Jerusalem 1971, 346-348.
- Betite E.G., *Les idées sur la vie vieillesse dans les textes bibliques et talmudiques*, Diss., Paris 1976.
- Blidstein G.J., *Honor thy father and mother. Filial responsibility in Jewish law and ethics*, New York 1975.
- Bonora A., *Temi biblici per il nostro tempo*, Assisi 1993, 32-36 (La vecchiaia).
- Bornkann G., Πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτερης, πρεσβυτέριον, THWNT VI 651-672 (m.in. Die „Ältesten” in der israelitisch-jüdischen Verfassungsgeschichte – Die Presbyter in der urchristlichen Gemeinden).
- Burzacchini G., *La vecchiaia nella Bibbia e nella letteratura patristica* [recenzja: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007], „*Adamantius*” 15 (2009) 346-356.
- Buzy D., *Le portrait de la villesse (Eccl. 12, 1-7)*, RB 41 (1932) 329-340.
- Cacciari A., *La vecchiaia nella Bibbia greca*, w: *Senectus*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 51-78.
- Capelli P., *La vecchiaia nella letteratura rabbinica tardoantica*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 117-139.
- Carron J., *Sens czwartego przykazania i historia jego interpretacji*, tłum. F. Mickiewicz, „*Communio*” 16 (1996) nr 1(91), 3-19.
- Carter W., *Adult children and elderly parents. The worlds of the New Testament*, „*Journal of Religious Gerontology*” 12 (2001) nr 2, 45-59.
- Chmiel J., *Biblia o starości*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie. Materiały sympozjum* (Kraków, 16 X 1999), Kraków 1999, 32-40.
- Chrostowski W., *Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1-7*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa o. prof. A. Jankowskiego OSB*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 91-108.
- Chrostowski W., *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać. Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi (Rdz 2, 4-3, 24)*, w: *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa ks. prof. T. Jelonka*, red. R. Bogacz – W. Chrostowski, Warszawa 2007, 151-179.
- Davies G.H., *Elder in the Old Testament*, w: *The interpreter's dictionary of the Bible*, ed. G.A. Buttrick, vol. 2, Nashville 1980, 72-73.
- Dąbrowski B., *Człowiek stary i chory w Piśmie Świętym*, w: *Ludzie chorzy i starsi*

- w *Kościele*, red. B. Dąbrowski, Warszawa 1981, 7-12.
- Dąbrowski E., *Sanhedryn – Rada Starszych*, w : *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, red. E. Dąbrowski, II, Poznań 1960, 484-487.
- Duesberg H., *Le viellard dans l'Ancien Testament*, „La Vie Spirituelle” 82 (1950) 237-262.
- Filipiak M., „Czcij ojca twego i matkę twoją” (*Wj 20, 12; Pwt 5, 16*). *Studium egzegetyczno-teologiczne*, RTK 28 (1981) z. 1, 5-12.
- Fraizier F., *Les Anciens chez Philon d'Alexandrie. L'archéologie de Moïse et l'esperance d'Énos*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 385-410.
- Garrone D., *La vecchiaia nella Bibbia ebraica*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 17-49.
- Grajewski J.L., *Czcij ojca twego i matkę twoją* w kontekście Przymierza Synajskiego, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 12 (1994) 5-43.
- Grajewski J.L., *Czcij ojca twego i matkę twoją* w listach Nowego Testamentu, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 14 (1996) 19-46.
- Grajewski J.L., *Czcij rodziców*, Warszawa 1994.
- Grajewski J.L., *Reinterpretacja nakazu „Czcij ojca twego i matkę twoją” w ewangeliach synoptycznych*, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 13 (1995) 3-46.
- Griffin J.J., *The Bible and old age*, „*Journal of Gerontology*” 1 (1946) 464-471.
- Harris J.G., *Biblical perspectives on aging: God and the elderly*, Philadelphia 1987.
- Hays R.B., *The Christian practice of growing old. The witness of Scripture*, w: *Growing old in Christ*, ed. S. Hauerwas – C.B. Stoneking, Cambridge 2003, 3-18.
- Jelonek t., *Starość w Biblii*, PS 6[24] (2002) nr 11, 125-131.
- Jędrzejewski S., *Atrybuty starości w świetle Biblii*, w: *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2000, 93-107.
- Kempiak R., *Przyjąć dar starości. Biblijna refleksja na temat starości*, „*Życie Konsekrowane*” 2001, nr 4(32), 11-29.
- Klopfenstein M., *Die Stellung des alten Menschen in der Sicht des Alten Testaments*, w: *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament*, hrsg. M.A. Klopfenstein – W. Dietrich, Bern 1996, 261-273.
- Knierim R.P., *Age and aging in the Old Testament*, w: *Ministry with the aging*, ed. W.M. Clements, New York 1981, 21-36.
- Kochan I., *Obraz starości w Piśmie Świętym*, RT 50 (2008) z. 1-2, 179-185.
- Kordowicz M., *Starość w Biblii i Talmudzie*, „*Midrasz*” 2009, nr 9(149), 8-10.
- Krause L.A.M., *A biblical portrait of old age*, „*Bulletin of the School of Medicine University of Maryland*” 27 (1942-1944) 117-120.
- Krause L.A.M., *Old age in the Bible and poetry*, „*Annals of Internal Medicine*” 36 (1952) 152-156.
- Kudasiewicz J., *Starość i ludzie starzy w świetle Pisma Świętego*, AK 71 (1978) t. 90, z. 2(415), 183-196.
- Kudasiewicz J., *Sens starości w świetle Pisma Świętego*, w: *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, red. J. Charytański – A. Spławski, Warszawa 1981, 91-102.
- Lacan M.F., *Starość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1973, 906-907.
- Laporte J., *The ages of life in Philo of Alexandria*, „*Society of Biblical Literature*” 25 (1986) 278-290.

- Leibowitz J.O., *The old age description in Ecclesiastes and its medical interpretation*, „Journal of the History of Medicine” 18 (1963) 283-284.
- Leonowicz J., *Podstawy biblijno-teologiczne duszpasterstwa ludzi starych*, RTK 46 (1999) z. 6, 425-438.
- Lesêtre H., *Vieillard – vieillesse*, w: *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, V, Paris 1912, 2419-2421.
- Mac Kenzie J.L., *The Elders in the Old Testament*, „Biblica” 40 (1959) 522-540.
- Maier J., *Die Wertung des Alters in der jüdischen Überlieferung der Spätantike und des frühen Mittelalters*, „Saeculum” 30 (1979) 355-364.
- Malamat A., *Longevity. Biblical concepts and some ancient Near East parallels*, „Archiv für Orientforschung” 19 (1982) 215-218.
- Malherbe A.J., *How to treat old women and old men : the use of philosophical traditions and Scripture in 1 Timothy 5*, w: *Scripture and Traditions. Essays on early Judaism and Christianity in honor of C.R. Holladay*, ed. P. Gray, Leiden – Boston 2008, 263-290.
- Martin-Achard R., *Prospettive bibliche sulla vecchiaia. „Abramo era vecchio... e il Signore lo aveva benedetto” (Gn 24,1)*, „Concilium” (IT) 1991, nr 3, 47-55.
- Martin-Achard R., *Biblical perspectives on aging (Gen 24, 1). ‘Abraham was old... and the Lord had blessed him’ (Gen. 24.1)*, „Concilium” (ENG) 1991, nr 3, 31-38.
- Martone C., *La vecchiaia nel giudaismo intertestamentario*, w: *Senectus. La vecchiaia nell’antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo w cristianesimo*, Bologna 2007, 79-97.
- Mazzanti A.M., *La vecchiaia in Filone di Alessandria*, w: *Senectus. La vecchiaia nell’antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo w cristianesimo*, Bologna 2007, 99-110.
- Mazzanti A.M., *La vecchiaia in Flavio Giuseppe*, w: *Senectus. La vecchiaia nell’antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo w cristianesimo*, Bologna 2007, 111-116.
- Mazzucco C., *La vecchiaia in Nuovo Testamento*, w: *Senectus. La vecchiaia nell’antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo w cristianesimo*, Bologna 2007, 143-206.
- McKenzie J.L., *The elders in the Old Testament*, „Biblica” 40 (1959) 522-540.
- Ostański P., *Biblijna perspektywa starości*, w: *Dorośli wobec starości. Oczekiwania – Radości Dylematy*, red. R. Konieczna-Woźniak, Poznań 2008, 121-130.
- Ostański P., *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007.
- Otto E., *Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich*, „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte” 1 (1995) 83-110.
- Pałubicki W., *Człowiek stary a rodzina w antropologii dawnego judaizmu*, PrzRel 2000, nr 3(197), 79-85.
- Patterson R.D., *The widow, the orphan and the poor in the Old Testament and the extra-biblical literature*, „Bibliotheca Sacra” 130 (1973) 223-234.
- Pawłowski Z., *Starość według Biblii*, „Pastores” 2007, nr 4(37), 7-15.
- Pherigo L., *Gerontology and the New Testament*, „Journal of Religion and Aging” 6 (1989) nr 3-4, 75-81.
- Piotti G., *Osservazioni su alcuni paralleli extrabiblici nell’ „allegoria della vecchiaia (Qohelet 12, 1-7)*, „Bibbia e Oriente” 19 (1977) 119-128.
- Prevost J.P., *Vieiller ou pas vieiller? Le point de vue de l’Ancient Testament*, „Église et Théologie” 16 (1985) 9-23.
- Reviv H., *The elders in ancient Israel. A study of biblical institution*, Jerusalem 1989.

- Rhodokanakis N., *Zur Allegorie des Alters Qoheleth cap. XII*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 68 (1914) 373-374.
- Romaniuk K., *Lata podeszłe i starość według Biblii*, Warszawa 1993.
- Rosłon J.W., *Starość w Nowym Testamencie*, CT 45 (1975) z. 4, 158-160.
- Rosłon J.W., *Starość według ksiąg Starego Testamentu*, CT 45 (1975) z. 4, 154-158.
- Ruppert L., *Der alte Mensch aus der Sicht des Alten Testaments*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 85 (1976) 270-296.
- Ryken L. – Wilhoit J.C., *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1996, 941-943 (Starość – Starsze dziecko).
- Sapp S., *Full of years: aging and the elderly in the Bible and today*, Nashville 1987.
- Sawitz H.A., *Geriatrics in Biblical and Talmudic literature*, „Journal of the American Geriatric Society” 13 (1965) 360-364.
- Scharbert J., *Das Alter und die Alten in der Bibel*, „Saeculum” 30 (1979) 338-354.
- Scicolone S., *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*, „Civiltà Classica e Cristiana” 3 (1982) 354-372.
- Shepherd M.H., *Elder in the New Testament*, w: *The interpreter's dictionary of the Bible*, vol. 2, Nashville 1980, 73-75.
- Stagg F., *The Bible speaks on aging*, Nashville 1981.
- Stahamer H.M., *The Aged in two ancient oral cultures: the ancient Hebrews and Homeric Greece*, w: *Aging and elderly. Humanistic perspectives in gerontology*, ed. S.F. Spiker – K. Woodward, Atlantic Highlan (NY) 1978, 23-26.
- Świderkówna A., *Biblijne błogosławieństwo starości*, „Znak” 52 (2000) nr 6(541), 94-100.
- Tokarczyk A., *O starości w Biblii*, „Problemy rodziny” 1996, nr 3, 31-37.
- Tronina A., *Biblia o ludziach starszych*, VoxP 31 (2011) t. 56, 231-239.
- Villard L., *Tant de vin pour soigner les femmes*, w: *Aspetti della terapia nel „Corpus Hippocraticum”*, s. 219-234.
- Wersety biblijne o starości*, w: *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2005, 13-19.
- Winogradsky A.A., *Honor bycia ojcem i matką. Boskie przykazania dotyczące historii pokoleń według tradycji rabinistycznej*, tłum. L. Balter, „Communio” 16 (1996) nr 1(91), 51-65.
- Winter B., *Roman wives, Roman widows. Appearance of new women and the Pauline communities*, Cambridge 2003.
- Witczyk H., „*Moje oczy ujrzały Twoje zbawienie*” (Łk 1, 30). *Biblijna wizja starości*, w: *Materiały ogólnopolskiego sympozjum Towarzystwa Gerontologicznego*, Jarosław 2001, 120-129.
- Wróbel M.S., *Zagadnienie starości w literaturze międzytestamentalnej*, VoxP 31 (2011) t. 56, 241-247.

#### D. W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

- Amaducci S., *I Padri Cappadoci: Basilio sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 335-369.
- Amaducci S., *I Padri Cappadoci: Gregorio di Nisa sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo*



- e cristianesimo*, Bologna 2007, 387-428.
- Amerise M., *Girolamo e la senectus. Età della vita e morte nell'epistolario*, SEA 109, Roma 2008.
- Antin P., *La vieillesse chez S. Jérôme*, REAug 17 (1971) 43-54.
- Aubineau, *L'enfant – vieillard (Appendice IV)*, w: Grégoire de Nysse, *Traité de virginité*, ed. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966, 575-577.
- Avalos H., *Health care and the rise of Christianity*, Peabody Mass. 1999.
- Bacetti E., *Vecchi e giovani nella regola di S. Benedetto*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 7 (1962) 458-482.
- Bais M., *La concezione della vecchiaia nei testi armeni dei secoli V-VII*, w: *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, ed. R.B. Finazzi – A. Valvo, Alessandria 2001, 55-78.
- Bais M., *La vecchiaia nella letteratura armena antica*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 705-746.
- Baldwin B., *Young and old in Imperial Rome*, w: *The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman, Amsterdam 1976, 129-133.
- Bambeck M., „Puer et puella senes” bei Ambrosius von Mailand. Zur altchristlichen Vorgeschichte eines literarischen Topos, „Romanische Forschungen” 84 (1972) 297-313.
- Barclay J.M., *There is neither old nor young? Early Christianity and ancient ideologies of age*, NTS 53 (2007) 225-241.
- Bartelink G.J.M., *Hieronymus über die Schwäche der conditio humana*, „Kairos” 28 (1986) 23-32, lub: *Fragilitas humana dei Hieronymus*, w: *Roma renascens. Beiträge Ilona Opelt*, Frankfurt a. M. 1988, 9-23.
- Bernardelli G.A., *La letteratura cristiana dei primi secoli tra antropologia classica e spiritualità cristiana*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 207-334.
- Bloespflug F., *Bóg Ojciec jako starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu*, tłum. L. Balter, „Communium” 19 (1999) nr 2(110), 60-73.
- Bornkamm G., Πρέσβυς, TWNT VI 672-680 (Die Ältesten in der christlichen Gemeinden, bei den Apostolischen Vätern und in der Alten Kirche).
- Buzy D., *Le portrait de la vieillesse*, „Revue Biblique” 41 (1932) 329-340.
- Cacciari A., *Agostino e la vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 513-539.
- Camellini I., *I Padri Cappadoci: Gregori Nazianzeno sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 370-386.
- Campbell R.A., *The Elders. Seniority within earliest Christianity*, Edinburgh 1994.
- Castagna L., *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e S. Cipriano*, w: *Seneca e cristiani. Atti del convegno* (Milano, 12-14 X 1999), Milano 2000, 239-263.
- Cuesta J., *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946.
- Czyżewski B., *Starość w nauczaniu Bazylego Wielkiego*, VoxP 31 (2011) t. 56, 339-348.
- Dal Covolo E., *I cristiani dei primi secoli e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 31-40.



- D'Irsay St., *Christian medicine and science in the third century*, „Journal of Religion” 10 (1929) 514-544.
- Dawe V., *The attitude of the ancient Church toward sickness and healing*, Boston 1955.
- Doenni G., *Der alte Mensch in der Antike. Ein Vergleich zwischen christlichen und paganer Welt anhand der Aussagen von Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Cicero*, Bamberg 1996.
- Dörnemann M., *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003.
- Dotti G., *Die Rolle der Alten. Das Zeugnis des ägyptischen Mönchtums*, ErA 86 (2010) 210-213.
- Drączkowski F., *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 31 (2011) t. 56, 281-288.
- Eckmann A., *Obraz ludzi starszych w pismach świętego Augustyna*, VoxP 31 (2011) t. 56, 313-319.
- Evrard E., *L'ancienneté chez les Sedulius Scottus et chez Raoul de Saint Trond*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 425-439.
- Eyben E., *Old age in Greco-Roman antiquity and early Christianity. An annotated select bibliography*, w: *Old age in Greek and Latin literature*, ed. Th.M. Falkner – J. de Luce, Albany NY 1989, 230-250.
- Ferngren G.B., *The organisation of the care of the sick in early Christianity*, w: *Actes/ Proceedings of the XXX International Congress of the history of Medicine*, ed. H. Schadewaldt – K.H. Leven, Düsseldorf 1988, 192-198.
- Ferngren G.B., *Medicine and health care in early Christianity*, Baltimore 2009.
- Ferngren G.B. – Amundsen D.W., *Medicine and Christianity in the Roman Empire. Compatibilities and tensions*, ANRW 37, 3, Berlin – New York 1996, 2957-2980.
- Fraïsse A., *De l'ancienneté comme preuve de verité chez les premiers Pères de l'Église*, w: *L'ancienneté chez les anciens*, II, Montpellier 2003, 411-423.
- Frend W.H.C., *The seniores laici and the origins of the Church in North Africa*, JTS 12 (1961) 280-184.
- Gacia T., *Starość – ostoja wiary w świetle Akt Męczenników (sylwetki męczenników – starców)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 271-280.
- Gaudemet J., *Parents et enfants dans la doctrine patristique et la législation conciliaire du Bas Empire*, „Études Classiques” 27 (1959) 223-229.
- Giacomini P., *La caratterizzazione della vecchiaia nei documenti epigrafici*, „Rivista Storica dell'Antichità” 22-23 (1992-1993) 161-177.
- Giannarelli E., *La vecchiaia nel monachesimo antico*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 747-786.
- Gnilka Ch., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal Frühchristlichen Lebens*, Bonn 1972.
- Gnilka Ch., *Das puer-senex Ideal und die Kirchenbauten zu Nola*, Münster 1995, spec. 175-184.
- Gnilka Ch., *Kalogeros. Die Idee des „guten Alters” bei den Christen*, JACH 23 (1980) 5-21.
- Gnilka Ch., *Neues Alter, neues Leben. Eine antike Weisheit und ihre christliche Nutzung*, JACH 20 (1977) 5-38.
- Greer R.A., *Special gift and special burden. Views of the old age in the early Church*,

- w: *Growing old in Christ*, ed. S. Hauerwas – C.B. Stoneking – K.G. Meador – D. Cloutier, Grand Rapids – Cambridge 2003, 19-37.
- Griffin J.J., *St Augustine on the longevity of the antediluvians*, „Journal of Gerontology” 2 (1947) 137-147.
- Hamblenne P., *La longévité de Jerome. Prosper avait-il raison?*, „Latomus” 28 (1969) 1081-1119.
- Harvey A.E., *Elders*, JTS 25 (1974) 318-332.
- Heyne T., *Were second-century Christians 'preoccupied' with physical healing and the Asclepian cult?*, StPatr 44 (2010) 63-70.
- Hofmeister A., *Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen*, w: *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht*, hrsg. A. Brackmann, München 1926, 287-316.
- Iarchet J.C., *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient Chrétien des premiers siècles*, Paris 1992.
- Kaveny C.M., *The order of widows: what the early Church can teach us about older women and health care*, „Christian Bioethics” 11 (2005) 11-34.
- Kelsey M., *Healing and Christianity*, Minneapolis 2005<sup>3</sup>.
- Kołosowski T., *Autobiograficzna refleksja Prudencjusza nad własnym życiem u progu starości*, VoxP 31 (2011) t. 56, 321-326.
- Kołosowski T., *Miejsce ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 271-280.
- Krynicka T., *„Maturam frugem flore manente ferens”: pochwała starości w poezjach Auzoniusza*, VoxP 31 (2011) t. 56, 169-182.
- Lamirande E., *Les ages de l'homme d'après Saint Ambroise de Milan (397)*, „Cahiers des Etudes Anciennes” 14 (1982) 227-233.
- Lamirande E., *Les ages de l'homme et âges spirituels selon Saint Ambroise. Le commentaire du Psaume 36*, „Science et Esprit” 35 (1983) 211-222.
- Laporte J., *Elderly in the life and the thought of the early Church*, w: *Ministry with the aging*, ed. W.M. Clements, San Francisco 1981, 37-55.
- Leroy-Milinghen A., *The ages de la vie dans un passage de l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, w: *Überlieferungs-Untersuchungen*, hrsg. J. Dumm – J. Irmscher – K. Treu, Berlin 1981, 385-387.
- Linn H.W., *Persius, Juvenal and St. Jerome on old age*, „The Classical Bulletin” 10 (1933-1934) 49-50.
- Lorenz B., *Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor von Nazianz*, VetCh 33 (1979) 234-241.
- Luneau A., *L'histoire du salut chez Pères de l'Église*, Paris 1965, 284-407 (La doctrine des âges du monde).
- Mambeck M., *Puer et puella bei Ambrosius von Mailand. Zur altchristlichen Vorgeschichte eines literarischen Topos*, „Römische Forschungen” 84 (1972) 297-313.
- Matthei M., *„Seniores venerare, iuniores diligere”. Conflicto y reconciliación de generaciones en el monacato antiguo*, „Cuadernos Monasticos” 9 (1974) 447-480.
- Matthei M. – Contreras E., *„Seniores venerare, iuniores diligere”*, CCist 39 (1977) 31-68.
- Mattioli U., *Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana*, w: *Cultura*

- e promozione umana. Cura del corpo e dello spirito nell'antichità* (II Convegno Internazionale, Troina, 29 X – 1 XI 1997), Troina 1998, 245-278.
- Mattioli U., *Cura e promozione degli anziani nel cristianesimo primitivo*, w: *Cultura e promozione umana. Fondamenti e itinerari*, ed. E. dal Covolo – I. Giannetto, Troina 1996, 95-105.
- Mattioli U., *Giovanni Crisostomo sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 429-448.
- Mattioli U., *Gli Atti dei martiri sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 541-562.
- Mattioli U., *Vecchi e vecchiaia in Giovanni Crisostomo*, w: *Cultura e promozione umana. La cura del cuerpo e dello spirito dei primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori* (Atti del III Convegno, Troina, 29 X – 1 XI 1999), ed. E. dal Covolo – I. Giannetto, Troina 2000, 299-314.
- Mazzini I., *La letteratura cristiana antica e la medicina*, I: *Saggio di indagine su „Realien” e linguaggio medici nella letteratura cristiana*, „Les Etudes Classiques” 70 (2002) 353-372; 71 (2003) 241-261.
- Nanni B., *Aurelio Prudenizio Clemente sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 599-636.
- Nanni B., *Paolino di Nola sulla vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 563-598.
- Naumowicz J., *Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła*, VoxP 31 (2011) t. 56, 249-259.
- Neri V., *Il tema della senectus nella storiografia pagana e cristiana della tarda antichità (da Costantino a Gregorio Magno)*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 637-680.
- Neureiter L., *Health and healing as recurrent topics in John Chrysostom's correspondence with Olympia*, StPatr 47 (2010) 267-272.
- Ościłowski K., *Rola starszych w wybranych starożytnych regułach monastycznych*, VoxP 31 (2011) t. 56, 437-446.
- Ożóg M., *Starość w listach św. Hieronima*, VoxP 31 (2011) t. 56, 327-338.
- Porterfield A., *Healing in the history of Christianity*, Tallahassee Fl. 2005.
- Przyszychowska M., *Grzegorz z Nyssy: czy Bóg stworzył starość?*, VoxP 31 (2011) t. 56, 83-392.
- Pujiula M., *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin – New York 2008.
- Retief L.P. – Cilliers L., *St. Augustine and medical science*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 94-101.
- Retief L.P. – Cilliers L., *The influence of Christianity on Greco-Roman medicine up to the Renaissance*, „Akroterion” 46 (2001) 61-73.
- Roda S., *Messaggi di vita nelle pietre di morte: la funzione dell'epigrafia sepolcrale romana tra paganesimo e cristianesimo*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 787-806.
- Shaw D.B., *The Elders of Christian Africa*, „Cahiers des Etudes Anciennes” 14 (1982) 207-226.
- Simonetti M., *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, VetCh 33 (1996) 115-132.
- Sizoo A., *Augustinus de senectute*, w: *Ut pictura poesis. Studia latina Petro Iohanni*

- Enk septuagenario oblata*, Leiden 1955, 184-188.
- Stawoska-Jundziłł B., *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle łacińskich inskrypcji chrześcijan z Rzymu (III-VI w.)*, w: *Grecja, Kartagina, Rzym*, red. R. Sajkowski – M. Wolny, Olsztyn 2009, 143-171.
- Szczur P., *Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 71-382.
- Szewczyk P., *Πρεσβύτεροι w czasach Ojców Apostolskich*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 261-270.
- Szram M., *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesisa i Dydyma Ślepego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 289-297.
- Thurston Bowman B., *The widows. A women's ministry in the early Church*, Philadelphia Pa 1989.
- Trisoglio F., *San Girolamo e la vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 479-512.
- Trisoglio F., *Sant'Ambrogio e la vecchiaia*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 449-477.
- Trücker B., *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilien Briefen*, Diss., Bonn 1961, 67-70.
- Twardowska K., *Starość w żywotach mnichów palestyńskich Cyryla ze Scytopolis*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 417-426.
- Tyburowski K., *Senectus / senex / senior w pismach św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 427-436.
- Uciecha A., *Pozycja starców w literaturze Ojców Syryjskich*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 401-409.
- Vergani E., *„Senes non moriuntur, nec senescunt iuvenes”*. *L'anziano in alcuni testi della letteratura siriana*, w: *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, ed. U. Mattioli, vol. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 1995, 681-704.
- Vessey D.W.T., *Prudentius, Shakespeare and the seven ages of man*, „Classical Philology” 68 (1973) 208-211.
- Westall R., *The old age of Anthony. Doubts and consequences*, „Adamantius” 15 (2009) 214-228.
- Widok N., *Refleksje o sobie samym korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 349-370.
- Wilhelm F., *Maximianus und Boethius*, „Rheinisches Museum” 62 (1907) 601-614.
- Wysocki M., *Ambroży o starości w swoich listach*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 299-311.
- Zocca E., *La „senectus mundi”. Significato, fonti e fortuna di un tema Ciprianeo, „Augustinianum”* 35 (1995) 641-677 = *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*, Roma 1995.
- Żelazny J.W., *Starość w starożytnej literaturze ormiańskiej*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 411-416.
- Żurek A., *Starość – sędziwość – dojrzałość. „Senex” i „senectus” w literaturze galijskiej V-VI wieku*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 393-400.

zebrał i opracował  
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

## **POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCJAŃSKIEGO 2009-2010\***

### **DZIAŁY TEMATYCZNE**

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1. Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

#### **1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)**

- Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek – A. Czaja – A. Tronina, (= „Scripturae Lumen” 1), Lublin 2009.
- Biblica et Patristica Thoruniensia*, t. 3: *List do Rzymian. Egzegeza, interpretacja, teologia*, red. D. Kotecki, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Christianitas Antiqua 2: Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Gdańsk 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Christianitas Antiqua 3: Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki, Gdańsk 2010, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, SACH 18, Warszawa 2009, Wydawnictwo UKSW.
- Encyklopedia Katolicka* (= EK), t. 13: *Modlitwa – Notyfikacja*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, TN KUL.
- Encyklopedia Katolicka* (= EK), t. 14: *Nouet – Pastoralis officii*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, TN KUL.

---

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



- Historia starożytna w Polsce. Informator*, red. R. Kulesza – M. Stępień (= „Akme. Studia Historica” 5), Warszawa 2009, Uniwersytet Warszawski.
- Hortus historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa – M. Dzielska – M. Salamon – S. Sprawski, Kraków 2010, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- In persona Christi. Księga na 80-lecie Ks. prof. Cz.S. Bartnika*, red. K. Góźdz, t. 1, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – P. Szczur, Lublin 2010, Wydawnictwo POLIHYMNIA.
- „*Omnia tempus habent*”. *Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, Księgarnia św. Jacka.
- Polska syrologia w zarysie*, red. J. Woźniak, Warszawa 2010, Wydawnictwo UKSW.
- Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – M. Szram – P. Szczur – M. Wysocki, Lublin 2009, Wydawnictwo POLIHYMNIA.
- Spółczesność i religia w świecie antycznym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej* (Toruń, 20-22 września 2007 r.), red. Sz. Olszaniec – P. Wojciechowski, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców (Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus)*, tłum., wstępy i objaśnienia L. Gładyszewski, ŻMT 53, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 7: *Pamięć i upamiętnienie w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak – A. Głowa, Lublin 2010, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Święty Paweł Apostoł w ujęciu wybranych Ojców Kościoła*, red. M.C. Paczkowski – W.J. Sztyk, Szkoła Seraficka. Seria nowa 7, Katowice Panewniki 2010, Prowincja Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce.
- Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, red. A. Wolicki, Warszawa 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8, red. P. Nehring – E. Wipszycka – R. Wiśniewski, Warszawa 2009, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9, red. P. Nehring – R. Wiśniewski – E. Wipszycka, Warszawa 2010, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek – A. Tronina – P. Labuda (= „Scripturae Lumen” 2), Tarnów 2010, Biblos.

## 2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Bibliografia dorobku naukowego Księdza Prof. W. Myszora*, w: *Omnia tempus habent* [1], 25-44.
- Bralewski S., *Profesor Waldemar Ceran (7 IX 1936 – 20 VI 2009)*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1097-1103.



- Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich*, tłum. A. Dembska, Warszawa 2010, Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Czyżewski B., *Ks. dr Ludwik Gładyszewski (17 IX 1932 – 19 XII 2009). Prawdziwy miłośnik antyku chrześcijańskiego i filologii klasycznej*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1105-1108.
- Czyżewski B., *Ksiądz Ludwik Gładyszewski (1932-2009). Filolog klasyczny, tłumacz i badacz antyku chrześcijańskiego*, TPatr 7 (2010) 9-32.
- Dąbrowa E. – Salamon M., *Bibliografia publikacji profesora Józefa Wolskiego (1937–2008)*, w: *Hortus historiae* [1], 5-17.
- Figiel J., *Patrystyka w czasopiśmie 2007-2008*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 887-983.
- Filipczak P., *Profesor Waldemar Ceran (1936-2009)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 8 (2009) nr 1, 181-190.
- Filipczak P. – Kokoszko M., *Waldemar Ceran (1936-2009)*, „Palamedes 4 (2009) 5-6.
- Izdebski A., *Bibliografia prac prof. Włodzimierza Lengauera za lata 1971-2008*, w: *Timai* [1], 12-25.
- Jaroszyński A., *Kilka uwag o polskim wydaniu „Edyktu Dioklecjana o cenach”*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 35-38.
- Ks. Andrzej Santorski: *kompletny wykaz publikacji (1947-2008)*, WST 22 (2009) nr 2, 10-14.
- Kozłowski M., *Waldemar Ceran (7 IX - 20 VI 2009)*, „Nowy Filomata” 14 (2010) 231-232.
- Longosz S., *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 805-812.
- Longosz S., *Mondésert Claude SJ*, EK XIII 129-130.
- Longosz S., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2007-2008 r.*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 869-886.
- Longosz S. – Naumowicz J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2007-2008*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 813-868.
- Mejor M., *Kartki z historii filologii klasycznej w Warszawie. I. Korespondencja Gustawa Przychodzkiego z Albertem C. Clarkiem, 1920-1925*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010) 123-138.
- Naumowicz J. – Longosz S., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2007-2008*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 813-868.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 2000-2009*, t. 3-4, Poznań 2010, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Reginek A., *Ksiądz Profesor dr hab. Wincenty Myszor. W czterdziestolecie pracy naukowo-dydaktycznej (1969-2009)*, w: *Omnia tempus habent* [1], 22-24.
- Sterkowicz Cz., *Profesor dr Jan Sajdak z Burzyna*, „Rocznik Tarnowski” 14 (2009) 69-74.
- Szczur P., *Wkład Katedry Patrologii Greckiej w historiografię kościelną*, w: *Rola i miejsce Instytutu Historii Kościoła KUL w historiografii*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, 27-31.
- Szram M., *Rola i znaczenie Katedry Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej IHK KUL w rozwoju historiografii*, w: *Rola i miejsce Instytutu Historii Kościoła KUL w historiografii*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, 49-57.
- Udział Ks. Prof. dr. hab. Wincentego Myszoza w konferencjach naukowych,

- przynależność do towarzystw naukowych, w: *Omnia tempus habent* [1], 48-49.
- Udział Ks. profesora dr. hab. Wincentego Myszora w kształceniu pracowników naukowych, w: *Omnia tempus habent* [1], 45-47.
- Warmiński J., *Wykaz skrótów bibliograficznych. Sygnatury, wydania, tomy i zmiany tytułów*, Lublin 2009, TN KUL.
- Woźniak J., *Polska bibliografia syrologiczna*, w: *Polska syrologia* [1], 287-309.
- Woźniak J., *Polskie księgozbiory syrologiczne*, w: *Polska syrologia* [1], 311-355.
- Wysocki M., *Cardinal Newman and the Fathers of the Church*, „St Michael and All Angels Parish Newsletter” 2010, nr 14/15 (August), s. 1.
- Wysocki M., *Patrystyczne korzenie kapituł i statutów kapitułnych*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko – J. Jezierski – Z. Żywica, Olsztyn 2010, 75-85.
- Ziółkowska M., *Katedra Patrologii Łacińskiej*, w: *Rola i miejsce Instytutu Historii Kościoła KUL w historiografii*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, 33-48.
- Ziółkowska M., *Ks. Józef Homerski (1984-1987)*, w: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919-2009)*, Lublin 2009, 255-265.
- Ziółkowska M., *Ks. Jerzy Pałucki (2003-2008)*, w: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919-2009)*, Lublin 2009, 255-265.

### 3. Prace ogólne, historie literatury

- Barwik M., *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009, PIW.
- Bulas R.M., *Irlandia a kultura religijna Syrii we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) nr 2, 45-54.
- Drączkowski F., *Ojcowie Kościoła*, EK XIV 447-448.
- Grzywacz R., *Religijne źródła antycznej kultury fizycznej*, *SaeCh* 16 (2009) nr 1, 251-255.
- Heszen A., *Mosaic character of late antiquity literature. Some remarks on Greek Christian hymns*, „Classica Cracoviensia” 13 (2009) 61-78.
- Janiszewski P., *Początki historiografii chrześcijańskiej i jej stosunek do historiografii pogańskiej w czasach późnego antyku (IV-VI wiek)*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 145-174.
- Jesiotr M., *Gatunki literackie w listach z biblioteki z Nag Hammadi*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 175- 188.
- Kochanek P., *Boska prawica a europocentryzm*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, red. M. Zemła – A. Jabłoński – J. Szymczyk, *Studia nad Wiedzą* 3, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, 159-188, spec. 160-169 (patrystyka).
- Kochanek P., *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej Ziemi*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 307-340.
- Kosmana I., *Poezja patrystyczna w służbie słowu Bożemu*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 10 (2009) 207-224.
- Kowalski A., *Św. Jan z Kęt – propagator nauki Ojców Kościoła*, w: *Rozum i wiara. Intelktualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, Kęty 2010, 144-152.
- Longosz S., *Muzyka. III: W pismach Ojców Kościoła (I-VIII w.)*, EK XIII 562-565.
- Longosz S., *Patrystyczne traktaty o muzyce*, w: *In persona Christi* [1], 183-205.

- Nehring P., *Najwcześniejsze żywoty świętych a tradycja antycznej biografii*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 189-200.
- Nieścior L., *Sapieneczalny charakter literatury patrystycznej*, w: *Omnia tempus habent* [1], 125-132.
- Sajdak J., *Pod urokiem literatury patrystycznej i bizantyjskiej*, Poznań 2010, Wydawnictwo Olesiejuk.
- Słapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Kraków – Warszawa 2010, Wydawnictwo Homini.
- Słomka J., „*Disciplina arcani*”. Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną?, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 107-126.
- Śpidlik T., *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. A. Babuchowski, Warszawa 2010, PROMIC – Wydawnictwo Księży Marianów.
- Szafulski A., *O pożytku studiowania Ojców Kościoła*, w: *Stawać się chrześcijaninem dziś. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Michała Chłopowca*, red. T. Reroń, Wrocław 2009, Papieski Wydział Teologiczny, 165-170.
- Szewczyk L., *Ojcowie bardzo zalecani. Znaczenie kaznodziejstwa Ojców Kościoła dla współczesnego przepowiadania słowa Bożego*, w: *Omnia tempus habent* [1], 283-291.
- Wieczorek B., *Chrześcijaństwo – religia słowa*, PP 126 (2009) nr 1, 136-138.
- Witakowski W., *Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej*, w: *Polska syrologia* [1], 61-90.
- Woźniak J., *Polska syrologia*, w: *Polska syrologia* [1], 19-59.
- Woźniak J., *Polska syrologia*, Warszawa 2010, Wydawnictwo UKSW.
- Wróblewski P., *Vita Constantini Euzebiusza z Cezarei – zagadnienie gatunku literackiego*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 201-216.

#### 4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Abdalla M., *Wierność i oddanie. Trzy wieki chrześcijańskiej rodziny Bahtiszo w służbie medycznej Abbasydów*, w: *Polska syrologia* [1], 203-229.
- Acta Synodalia (381-431)*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 4, ŻMT 52, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Adamiak S., *Donatyści pod rządami Wandalów i Bizancjum*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 13-31.
- Adamiak S., *Rywalizacja między stolicami biskupimi w Afryce Północnej w VI wieku*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 9-24.
- Arnaud D., *Chryścianizacja Nubii*, tłum. z franc. L. Nieścior, w: *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, red. P. Zajac, Poznań 2009, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 81-102 (ss. 81-83: L. Nieścior, *O tekście Dominiqu’a Arnaulda*).
- Aszyk P., *Etyczne oblicza starożytnej medycyny. Wczesne chrześcijaństwo wobec przedchrześcijańskich wzorców moralnych związanych z uprawnieniem sztuki leczenia*, Warszawa 2010, Wydawnictwo Rhetos.
- Baslez M.F., *Prześladowania w starożytności, ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Boroda K., *Gospodarka Cesarstwa Rzymskiego w V wieku*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 329-364.
- Bralewski S., *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Labarum 8, Poznań 2009, Instytut Historii UAM.
- Brewiaria dziejów rzymskich. Sekstus Aureliusz Wiktor, Eutropiusz, Festus*, tłum.

- P. Nehring – B. Bibik, Akme. Źródła starożytne 1, Warszawa 2010, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
- Burliga B., *The emperors old clothes: Marcus Aurelius attitude towards the Christians again*, „Studia Elbląskie” 12 (2011) 1-19.
- Canones Patrum Graecorum* (graeca et polonica). *Athanasii et Hippolyti* (arabica et polonica), układ i oprac. H. Pietras – A. Baron, tłum. S. Kalinkowski (tekst grecki) – J. Szymańczyk (tekst arabski), SCL 3, ŻM 49, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Caroll W.H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 2: *Budowanie chrześcijaństwa*, tłum. J. Przybył, Wrocław 2010, Wydawnictwo Wektory.
- Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego, Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Cieciela J., *Konwersja królewskiego domu Adiabene na judaizm*, w: *Hortus historiae* [1], 331-340.
- Dąbrowa E., *Hellenistyczne elementy partyjskiej monarchii*, w: *Hortus historiae* [1], 247-262.
- Degórski B., *Duchowni w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kapłaństwo w posłudze paulińskiej. Sympozjum pt. Kapłaństwo – dar i tajemnica* (Jasna Góra, 21 XI 2009), red. J. Mazur, Jasna Góra – Częstochowa 2010, Wydawnictwo „Paulinianum”, 23-82.
- Degórski B., *I protoplasti dell'Ordine dei Monaci di S. Paolo Primo Eremita secondo l'opera Paulina Eremus di B. Bolesławski*, w: *Der Paulinerorden. Geschichte – Geist – Kultur* [= Muvelodéstörténeti Muhely. Rendtörténeti konferenciák / Tagungen zur Ordensgeschichte, 4/2], hrsg. G. Sarbak, Budapest 2010, 79-92.
- Dudek M., *Panopolis*, EK XIV 1125.
- Dzielska M., *Drogami „Ostatnich Hellenów”*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 225-232.
- Dzielska M., *Podróż filozofów późnoplatońskich do Persji. Kilka uwag o jej motywach*, w: *Hortus historiae* [1], 725-736.
- Fonseca B., *Arianizm u Wizygotów*, SaeCh 16 (2009) nr 1, 25-44.
- Gajewski W., *Kościół wobec herezji w I wieku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 3 (2009) 125-148.
- Historia chrześcijaństwa. By lepiej rozumieć nasze czasy*, tłum. A. Kocot, red. A. Corbin – N. Lemaitre – C. Vincent – F. Thelamon, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hofman J., *Znaczenie Kościoła rzymskiego i jego biskupa dla Kościoła powszechnego od „konstantyńskiego przełomu” do Soboru Chalcedońskiego (451)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009) 175-192.
- Iluk J., *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 2: *Żydowska antyewangelia. Antyczne trwanie i nowożytne tradycje*, Gdańsk 2010, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Izdebski A., *Społeczność Neapolu wobec wojsk Belizariusza w 536 roku – klasyczna polityka miejska czy literacka stylizacja Prokopiusza?*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 33-50.
- Janiszewski P., *Ablabius „descriptor Gothorum gentis egregius” – contimiatu*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 157-158.
- Janiszewski P., *Historyk Aristodemos i bizantyńscy kopiści*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 51-63.

- Janiszewski P., *W służbie Imperium Romanum. Kwintus Lollius Urbikus i chrześcijaństwo*, „Mówią Wieki” 2009, nr 8, 22-26.
- Judaizm bez tajemnic, oprac. nauk. P. Jędrzejewski. Kraków 2009, Stowarzyszenie Pardes.
- Kantor R., *La conversión al cristianismo como comienzo de las estructuras personales en la organización de las primeras comunidades cristianas*, „Annales Canonici” 4 (2008) 149-172.
- Kapera Z.J., *Can we identify the anthypathos Sergius Paulus (Acts 13, 7)?*, w: *Hortus historiae* [1], 319-330.
- Kasprzak D., *Idea ubóstwa w Kościele pierwszych trzech wieków*, AnCra 42 (2010) 255-268.
- Kasprzak D., *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej (I-VII w.) – zarys zagadnienia*, PS 13 (2009) nr 25, 23-37.
- Kasprzak D., *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germańskich od IV do IX wieku*, „Roczniki Historii Kościoła” 2 [57] (2010) 19-55.
- Kasprzak D., *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 161-185.
- Kasprzak D., *Kościół IV/V wieku – pomiędzy instytucją Kościoła imperialnego a ideałem Kościoła apostołskiego*, w: *Kościół starożytny* [1], 135-154.
- Kasprzak D., *Sposoby reakcji Kościoła na zło w V wieku – przykład Italii pñ. i Galii*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 187-222.
- Kerrigan M., *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*, tłum. S. Klimkiewicz, Warszawa 2009, Bellona.
- Kojève A., *Cesarz Julian i jego sztuka pisania*, tłum. A. Dwulit, „Kronos” 2009, nr 3, 178-191.
- Kokoszko M., *Kilka słów o occie, który podano Chrystusowi na krzyżu*, w: *Hortus historiae* [1], 305-318.
- Kokoszko M., *Kilka słów o roli rekinów (γαλεοί) w kuchni greckiego antyku i wczesnego Bizancjum*, „Przegląd Nauk Historycznych” 8 (2009) nr 1, 129-142.
- Kolendo J., *O kilku cechach warsztatu historycznego Deksiptosa*, w: *Hortus historiae* [1], 509-522.
- Kołosowski T., „*Seniores laici*” w starożytnych wspólnotach kościelnych w Afryce Rzymskiej, „Seminare” 27 (2010) 215-222.
- Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kosiński R., *Dzieje Akacjusza, patriarchy Konstantynopola w latach 472-489*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 63-97.
- Kosiński R., *Kilka uwag o Henotikonie i domniemanym zwrocie w polityce religijnej cesarza Zenona*, w: *Spółeczeństwo i religia* [1], 433-451.
- Kosiński R., *Religie cesarstwa rzymskiego w V stuleciu*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 365-416.
- Kosiński R., *The Emperor Zeno. Religion and politics*, tłum. M. Fijak, seria: Byzantina e Slavica Cracoviensia 6, Cracow 2010, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”
- Kosiński R., *The Emperor Zeno's Church Donations*, w: *Hortus historiae* [1], 635-650.
- Kosiński R. – Pawlak M., *Spółeczeństwo w Cesarstwie Rzymskim V wieku*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 277-296.



- Kowalski A., *Chrześcijananie Ziemi Świętej modlący się po aramejsku*, w: *Polska syrologia* [1], 91-143.
- Kosznicki M., *Polemika wokół Kalend styczniowych*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 230-239.
- Kwiatkowski K., *Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1 [56] (2009) 87-109.
- Lipiński E., *A Fire-temple in Idumaea*, w: *Hortus historiae* [1], 135-142.
- Łajtar A., *Późnochrześcijańska Nubia widziana przez pryzmat inskrypcji z Banganarti*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 79-100.
- Łukaszewicz A., *Pamięć i propaganda. Pierwszy prefekt Egiptu w krzywym zwierciadle późnoantycznej historiografii*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 179-186.
- Łukaszewicz A., *The Parthian Campaign of Trajan and the „Signs” (semeia) of the Beast in the Apocalypse*, w: *Hortus historiae* [1], 359-366.
- Maksymiuk K., *Działania Dioklecjana wobec manichejczyków w Egipcie*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 393-400.
- Mazzucco Cl., *Kobieta a chrześcijaństwo w pierwszych trzech wiekach*, SM 11 (2009) nr 2, 11-40.
- Mejzner M., *U źródeł chrześcijaństwa: Antiochia*, „Miejsca Święte” 2010, nr 12(168), 21-23.
- Michalak A.R., *The Zealots, priests and the Jewish purity system*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 138-149.
- Milewski I., *Amory późnoantycznych biskupów jako zarzut w toczonych w ich sprawie postępowań depozycyjnych*, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Paner, Gdańsk 2009, 41-48.
- Milewski I., *Ekonomiczne aspekty depozycji i zsyłek biskupów we wczesnym Bizancjum (do 451 roku)*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 206-219.
- Murawski R., *Wspólnota chrześcijańska a misja nauczania i głoszenia słowa w pierwotnym Kościele*, w: *Kościół – Communio. Jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, 49-55.
- Nowak P., *Galilee, vicisti!*, „Kronos” 2009, nr 3, 167-177.
- Nowakowski P., *Święto maiuma i jego krytyka w „Misopogonie” Juliana Apostaty*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 115-145.
- Olszaniec Sz., *Powstanie i rozwój terytorialnych prefektur pretorio w okresie późnego Cesarstwa Rzymskiego – zarys problematyki*, w: *Hortus historiae* [1], 591-610.
- Ożóg M., *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Padovese L., *Kapłani pierwszych wieków*, tłum. J. Partyka, BOK, Kraków 2010, Wydawnictwo M.
- Pawlak M., *Rzymski Zachód w latach 395-493*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 21-78.
- Pawlak M., *Rodzina*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 297-328.
- Piechocka-Kłós M., *Cesarские ограничения свобод обывательских в законодательстве папствомым взглядом pagan w IV-VI wieku*, „Studia Warmińskie” 47 (2010) 79-86.
- Pietras H., *Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 7-19.



- Pietras H., *Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 59-66.
- Potestà G.L., *Z Konstantynopola do Rzymu. Ilustrowane przepowiednie w służbie średniowiecznej propagandy politycznej i religijnej*, tłum. J. Grzeszczak, PST 23 (2009) 145-168.
- Prostko-Prostyński J., *Ablabius „descriptor Gothorum gentis egregius” defloratus?*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 147-156.
- Raczkiewicz M., *La escandalosa vida de los cristianos*, „Moralia” 33 (2010) 27-54.
- Rzepka J., *Hadrian and Pausanias’ Definition of Greek Polis*, w: *Hortus historiae* [1], 385-392.
- Salamon M., *Arsakios, Attyk i tradycja historyczna o wygnaniu Jana Chryzostoma*, w: *Hortus historiae* [1], 563-576.
- Sordyl K., *Kryzys nowackański i jego wpływ na praktykę pokutną Kościoła*, AnCra 41 (2009) 301-331.
- Stachura M., *Barbarzyńcy w ustawodawstwie późnego Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Hortus historiae* [1], 611-620.
- Suski R., *Coinage and Imperial Propaganda in the Third Century on the Example of the Usurper Iulianus’ Issues (283?)*, „Eos” 97 (2010) 69-84.
- Suski R., *Germańskie małżeństwo cesarza Bonosusa („Historia Augusta”, Quad. Tyr., 15, 3-7)*, w: *Timai* [1], 134-143.
- Suski R., *How severely did Claudius II have to defeat the Goths to become Gothicus Maximus? New COGNOMINA EX VIRTUTE in the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries*, w: *Hortus historiae* [1], 491-508.
- Szabat E., *„Dzień róż” w świetle utworów przedstawicieli późnoantycznej szkoły w Gazie*, w: *Timai* [1], 144-157.
- Szabat E., *Edukacja i kultura w V wieku*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 417-444.
- Szczur P., *Kościół wobec niewolnictwa (I-IV w.) – Zarys problematyki*, w: *In persona Christi* [1], 169-182.
- Szczur P., *Panonia*, EK XIV 1124-1125.
- Twardowska K., *Religious views of the empress Athenais Eudocia*, w: *Hortus historiae* [1], 621-634.
- Veyne P., *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009, „Czytelnik”.
- Warren C.H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 1: *Narodziny chrześcijaństwa*, Wrocław 2009, Wydawnictwo „Wektory”.
- Warren C.H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 2: *Budowanie chrześcijaństwa*, Wrocław 2010, Wydawnictwo „Wektory”.
- Wiewiorowski J., *Organizacja Cesarstwa Rzymskiego w V stuleciu: cesarz – armia – prawo*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 211-276.
- Wiewiorowski J., *Udział wikariusza diecezji w polityce religijnej cesarzy późnorzymskich (uwagi wstępne)*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 411-431.
- Wilczyński M., *Miro – król pobożny, lecz nieszczęśliwy*, w: *Hortus historiae* [1], 761-782.
- Wipszycka E., *Books, Literacy, and Christian Communities. On Two Recent Books by Roger S. Bagnall*, „The Journal of Juristic Papyrology” 40 (2010) 249-266.
- Wipszycka E., *Wybory biskupów w Egipcie w V-VII wieku*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 189-220.

- Wiśniewski R., *Chrześcijananie i wróżbiarstwo w późnej starożytności*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 69-80.
- Wiśniewski R., *Lucilla i relikwie*, w: *Hortus historiae* [1], 535-544.
- Wiśniewski R., *Wizja początków Kościoła w późnej starożytności*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 201-210.
- Wojciechowski P., *Collegia funeraticia: funkcje pogrzebowe rzymskich stowarzyszeń „ubogich”*, w: *Hortus historiae* [1], 439-446.
- Wygralak P., *Duszpasterze późnej starożytności (VI-VII w.) o wychowaniu dzieci*, PST 24 (2010) 235-246.
- Wypustek A., *Patrystyka a badania nad magią w starożytności*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 127-142.
- Wysocki M., *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej – teoria i praktyka*, „Zeszyty Teologiczne” 47 (2010) 5-27.
- Zarosa E. – Skrzyniarz S., *Nicea, Nikaia*, EK XIII 983-984.
- Zołoteńki D., *Królestwa barbarzyńskie w V wieku*, w: *Świat rzymski w V wieku* [1], 129-207.
- Zawadzki K., *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

### 5.1. Historia doktryn (teologia)

- Bocian J., *Recepcja perykopy o prymacie Piotrowym w doktrynie rzymskokatolickiej*, PrzRel 2009, nr 2, 7-20.
- Blaza M., *Obietnica prymatu Piotra i jej konsekwencje w odniesieniu do katolickich Kościołów wschodnich*, PrzRel 2009, nr 2, 21-38.
- Brzozowski S. – Janowski P. – Mocydlarz W., *Obrazoburstwo, ikonoklazm*, EK XIV 234-239.
- Choromański A., *Piekło według Biblii i nauczania Kościoła*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009) 71-87.
- Czapiga T., *Wspólnota lokalnego Kościoła i „jeden lud na całym świecie” gwarancją jedności Kościoła pierwszych wieków*, w: *Kościół – Communio. Jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, 29-47.
- Czész B., *Montanizm*, EK XIII 198-199.
- Daniluk M., *Monastyczna teologia*, EK XIII 127-128.
- Dola T., *Piekło i czyściec. Przemiany w nauczaniu o karze za grzechy w historii Kościoła*, „Ethos” 23 (2010) nr 2-3, 35-48.
- Duda J., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich? Studium wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009) 187-201.
- Drzyżdżyk Sz., *Starożytne i średniowieczne spory wokół Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 10 (2009) 133-152.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gajewski W., *Charyzmat – urząd – hierarchia*, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Gajewski W., *Idea „dwóch dróg” jako podstawa moralności społecznej Kościoła w nauczaniu Ojców Apostolskich*, w: *Metodologia i problematyka socjologii*

- moralności*, red. J. Baniak, Socjologia Religii 8, Poznań 2009, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 325-345.
- Giannarelli E., *Maryja między teologią, duchowością i życiem codziennym: trudne narodziny wzorca w wiekach I-III*, SMA 11 (2009) nr 2, 41-61.
- Gigilewicz E., *Monoenergizm* EK XIII 151-152.
- Gilski M., *Maryja, Matka Życia w przepowiadaniu Ojców Kościoła*, w: *Maryja – Matka Życia. Pobożność maryjna w służbie Ewangelii życia*, red. J. Kumala, Licheń Stary 2010, 25-40.
- Gilski M., *Pośrednictwo Maryi w przepowiadaniu Ojców Kościoła*, w: *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi. Akta sympozjum* (Kraków, 20 XI 2009), Kraków 2009, 45-60.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarza*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Hryniewicz W., *Świadołwie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2009, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Janowski P., *Monofizyci*, EK XIII 152-153.
- Janowski P., *Nestoriański Kościół*, EK XIII 947-952.
- Janowski P., *Nicejski Sobór II*, EK XIII 993-997.
- Kasprzak D., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I-VIII wiek)*, „Itinera Spiritualia” 3 (2010) 45-69.
- Kasprzak D., *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL 53 (2010) 101-125.
- Kijas Z., *Niebo, czyścić, piekło. W domu Ojca, dla kogo, w oddaleniu*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Kochaniewicz B., *Narodzenie Maryi*, EK XIII 747-749.
- Koczwarą S., *Papiestwo*, EK XIV 1300-1301.
- Kotkowska E., *Przemiany w rozumieniu przymiotu Bożej sprawiedliwości w czasie chrystianizacji plemion germańskich – materiał dyskusyjny*, w: *Czy piekło jest puste? Apokatastaza — Biblia, filozofia, teologia*, red. J.T. Zieliński, Theologica Wratislaviensia 4, Wrocław 2009, 61-72.
- Kotkowska E., *The research potential of the notion of „logos spermatikos” in relation to the Church understood as assembly of God (qahal el)*, PST 24 (2010) 151-161.
- Kowalski J., *Samopojednanie u Ojców Kościoła Wschodniego*, w: *Maius ac divinius. Księga jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek – H. Schambeck, Wrocław 2009, Papieski Wydział Teologiczny, 477-485.
- Królikowski J., *Pierwotny rozwój doktryny trynitarnej jako źródło inspiracji personalistycznych*, w: *Omnia tempus habent* [1], 133-144.
- Krzyszowski Z., *Opatrzność Boża. 2. Argumentacja patrystyczna*, EK XIV 618.
- Kubiś A., *Z teologii męczeństwa*, w: *In persona Christi* [1], 377-384.
- Longosz S., *Godność kapłana chrześcijańskiego w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38 (2010) 21-57.
- Longosz S., *Nicejski Symbol wiary*, EK XIII 997-999.
- Longosz S., *Geneza pojęcia „Rodzina kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz – W. Wieczorek, Lublin 2010, 35-45.
- Lorek P., *Obietnica prymatu Piotra z perspektywy luterńskiej*, PrzRel 2009, nr 2, 49-66.

- Maszkowski R., *Jezus jako „syn Maryi” w Koranie*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1 [56] (2009) 87-109.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Muszala A., *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej*, „Forum Teologiczne” 10 (2009) 37-48.
- Myszor W., *Obraz Boży. II. W literaturze patrystycznej*, EK XIV 228-231
- Myszor W., *Drabina Jakubowa jako krzyż*, „Studia Religiológica” 43 (2010) 29-33.
- Naumowicz J., «L'Église sainte» dans les anciens symboles de foi, w: *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche*, hrsg. T. Hainthaler, seria: *Pro Oriente* t. 35, Innsbruck – Wien 2010, 335-342.
- Naumowicz J., «L'Église une et catholique» dans les commentaires patristiques latins du Symbole des Apôtres, w: *Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, hrsg. Th. Hainthaler – F. Maly – G. Emmenegger, Innsbruck 2009, 215-223.
- Niebo – piekło – czyściec: spojrzenie Kościoła*, praca zbior., red. K. Czapla – P. Góralczyk – W. Chrostowski – M. Starowieyski – Cz. Parzyszek – J. Salij – A. Zwoliński, Żabki 2010, Wydawnictwo Apostolicum.
- Pałucki J., *Ubi Petrus ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Pałucki J., *Eklezjotwórczy charakter synodów w okresie patrystycznym*, w: *Synody Pięćdziesiątnicą Kościoła*, Legnica 2009, 61-89.
- Paprocki H., *Prymat i nieomyślność w Kościele. Punkt widzenia prawosławnego*, *PrzRel* 2009, nr 2, 39-46.
- Patrystyczna katecheza Benedykta XVI: Bazyli Wielki – Paulin z Noli*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 19-81.
- Ożóg M., *Teodoryk Wielki a schizma laurencjańska*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, Lublin 2010, Polihymnia, 191-199.
- Ożóg M., *Ustawodawstwo Konstantyna, Konstansa i Konstancjusza wobec pogańskich obiektów kultu*, w: *Romanitas i christianitas. Stanisław Płodzień (1913-1962) in memoriam*, red. A. Dębiński – S. Józwiak, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL, 139-149.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, tłum. M. Piątek, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pietras H., *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: Poza Kościołem nie ma zbawienia*, w: *Kościół starożytny* [1], 11-21.
- Pietras H., *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 190-205.
- Pyc M., *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) nr 1, 65-82.
- Salij J., *Nieuczciwe miłosierdzie*, „W Drodze” 2010, nr 11, 128-131.
- Słomka J., *Disciplina arcani. Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną?*, w: *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku* [1], 107-126.
- Słomka J., *Judeochrześcijańska koncepcja Kościoła*, w: *Kościół starożytny – Królestwo*

- Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, 23-35.
- Słomka J., *Monofizytyzm*, EK XIII 153-154.
- Słomka J., *Monoteletyzm*, EK XIII 185-186.
- Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Słomka J. – Wójcik E., *Monarchianizm*, EK XIII 114.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, Wydawnictwo PETRUS.
- Strzelczyk G., *Dogmat chrystologiczny a wydarzenie zmartwychwstania: wokół zapomnianej relacji*, VV 15 (2009) 325-342.
- Szamocki G., *Kapłan starotestamentowy na tle kapłaństwa starożytnego Bliskiego Wschodu*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 124-137.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w nauczaniu Ojców Apostolskich i św. Justyna*. „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 5-31.
- Szram M., *Neochalcedonizm*, EK XIII 902-903.
- Szram M., *Teologiczne i filozoficzne uzasadnienie zmartwychwstania ciała u Ojców Apostolskich i apologetów*, VV 15 (2009) 265-294.
- Ślipko T. – Starowieyski M. – Muszala A., *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Kraków 2010, Wydawnictwo Petrus.
- Śrutwa J., *Nicejski Sobór I*, EK XIII 989-993.
- Turek W.J., *List Apostolski Jana Pawła II „Dies Domini”: wybrane świadectwa patrystyczne i ich znaczenie*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 7-24.
- Wilken R.L., *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wołyniec W., *Kościół jako „communicatio et pax” według synodów w Kartaginie*, w: *In persona Christi* [1], 507-513.
- Wójcik E., *Monoteleci*, EK XIII 184-185.
- Wysocki M., *Nestorianizm*, EK XIII 945-947.
- Zajac P., *Wybrane konflikty chrześcijańsko-pogańskie od Konstantyna do Karola Wielkiego*, w: *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, red. P. Zajac, Poznań 2009, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 29-80.
- Żurek A., *Pamięć zapisana w zwyczaju w świetle wczesnochrześcijańskich kontrowersji na temat chrztu, komunii świętej, daty świętowania paschy*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 49-58.

## 5. Historia doktryn (filozofia)

- Czupryn B. – Ogórek P., *Neoplatonizm*, EK XIII 916-918.
- Janiszewski P., *Mistrz i uczeń, czyli retorycy, filozofowie i karpokracjanin o platońskiej miłości. Wokół pewnej burzliwej dyskusji w rzymskiej szkole Plotyna*, w: *Timai* [1], 57-87.
- Majeran R., *Akademia Platona: poszukiwanie prawdy we wspólnocie*, „Ethos” 2009, nr 85-86, 159-168.
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli filozofów starożytnej Grecji i Rzymu*, w: *In persona Christi* [1], 477-487.



## 6. Liturgia

- Aquilina M., *Msza pierwszych chrześcijan*, tłum. P. Ahmad, Gdańsk 2009, Wydawnictwo EXTER.
- Arocena Solano F.M., *Ryt hiszpańsko-mozarabski*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010) 5-16.
- Blaza M., *Judaizm i bizantyjska tradycja liturgiczna*, ŻD 61 (2010) 67-72.
- Czapiga T., *Liturgia a katecheza u Ojców Kościoła*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, 57-71.
- Kliś Z., *Wielkanoc. Cykle wielkanocne Chrystusa w średniowiecznym malarstwie ściennym Europy Środkowej*, Kraków 2009, Wydawnictwo Salwator.
- Kowalski H., *Antyczne i wczesnochrześcijańskie tradycje świąt Bożego Narodzenia, w: O wyższości świąt Bożego Narodzenia*, red. A. Kędzierska – J. Wawrzyczek, Lublin 2009, 23-36.
- Kosmana J., *Starożytne źródła homilii katechetycznej*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010) 91-106.
- Matwiejuk K., *Celebracja Eucharystii w Ormiańskim Kościele Katolickim*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009) 107-125.
- Milcarek P., *Historia Mszy*, Warszawa 2009 (= „Christianitas” 2009, nr 41-42).
- Nadolski B., *Niedziela. Historia, znaczenie, symbolika*, Kraków 2010, Wydawnictwo Petrus.
- Naumowicz J., *Narodzenie Mitry i data Bożego Narodzenia*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 57-67.
- Naumowicz J., *Pierwsze wczesnochrześcijańskie świadectwa o święcie Bożego Narodzenia*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010) 79-107.
- Ostrowski D., *Filii adoptionis. Verso una teologia liturgica dell'adozione divina in „Veronense”, „Gelasianum Vetus” e „Gregorianum Hadrianum”*, Romae 2010, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe.
- Pappalardo M., *Wielki Post i Wielkanoc z Ojcami Kościoła*, tłum. M. Dobosz, Warszawa 2010, Wydawnictwo Księży Marianów MIC.
- Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Rutkowski A., *Paschał*, EK XIV 1422-1425.
- Słomka J., *Problem uczestnictwa w Eucharystii niedzielnej w okresie patrystycznym*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Katowice 2010, 102-114.
- Superson J.A., „*Stola – orarium*” – *stula* (pierwsze tysiąclecie Kościoła), RBL 63 (2010) nr 2, 165-178.
- Superson J.W., *Świętowanie niedzieli przez udział w Eucharystii (panorama historyczna)*, RBL 62 (2009) nr 3, 165-182.
- Szczur P., *Modlitwa liturgiczna w Kościele bizantyjskim. Refleksje nad „Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma”*, w: *Modlitwa liturgiczna*, red. J.M. Popławski – J. Misiurek – J.K. Miczyński, Homo Orans 9, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, 43-60.
- Szram M., *Paliusz*, EK XIV 1159-1160.
- Wąsowicz H., *Paschalne tablice*, EK XIV 1416-1420.



## 7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

- Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, Wydawnictwo „W drodze”.
- Borowoj W., *O św. Janie Złotoustym*, tłum. A. Matreńczuk, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 2, 4-6.
- Bugajewski A., *Prawda o świętym Mikołaju*, tłum. A. Matreńczuk, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 5, 16-21.
- Cyrek O., *Dieta mnichów galijskich i italskich w VI wieku*, „Nowy Filomata” 13 (2009) 231-237.
- De Vogüé A., *Kochać post. Doświadczenie monastyczne*, tłum. M. Kobiąłka, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Degórski B., *Il primissimo monachesimo nell’Africa latina*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 591-598.
- Degórski B., *Monastycyzm rzymski i italski od IV do VI wieku*, DPa 19 (2010) 5-34.
- Dembska A., *Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich*, Warszawa 2010, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, wybór i oprac. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, wyd. 2, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Doroszkiewicz B., *Monastycyzm bizantyński: od IX do połowy XV wieku*, Białystok 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Dybski H., *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV i V wieku*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009) 203-229.
- Eckmann A., *Monika*, EK XIII 118-119.
- Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hevelone-Harper J.L., *Uczniowie pustyni. Mnisi świeccy i prymat ducha w Gazie w VI wieku*, tłum. E. Dąbrowska, ŻM 52, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, wstęp E. Wipszycka, ŻM 53, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Jasiński D., *Retoryka w służbie hagiografii w „Żywocie Szymona Głupka”*, w: *Uschylku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 39-62.
- Jurczuk M., *Wielka Ławra świętego Saby*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 7, 32-36.
- Kanior M., *Monastycyzm*, EK XIII 116-127.
- Klimuk N., *Twardy fundament. Relikwie św. Kosmy i Damiana w Białymstoku*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 9, 8-9.
- Kokoszko M. – Gibel K., *Dieta mnichów syryjskich*, w: *Omnia tempus habent* [1], 145-156.
- Konieczny M., *Passio*, EK XIV 1444.
- Koralewski J.W., *Mądrość pustyni*, Warszawa 2010, Wydawnictwo Flos Carmeli.
- Laboa J.M., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009, Carta Blanca.
- Leclercq J., *U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe*, tłum. Sz. Sztuka, ŻM 49 (Opracowania 11), Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.

- Louf A., *Moc w słabości...*, tłum. E. Buszewicz, seria: Z Tradycji Mniszej 46, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Modzelewska B., *Nicetas, Niketas Got*, EK XIII 999-1000.
- Myszor W., *Mojżesz Etiopczyk*, EK XIII 57.
- Naumowicz J., *Apostoł powiedział*, „Miejsca Święte” 2009, nr 1(145), 34-36.
- Naumowicz J., *Ciało i duch u Ojców Pustyni*, w: *Co zabrać ze sobą? Po syntezie ćwiczeń duchowych*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, WAM, 202-212.
- Naumowicz J., *Oczekujemy Jego przyjścia w chwale*, „Pastores” 42 (2009) nr 1, 102-108.
- Naumowicz J., *Odpocznienie w Bogu u Ojców Pustyni*, ŻD 57 (2009) 12-19.
- Naumowicz J., *Ojciec nasz, Modlitwa Pańska. 2. W patrystyce*, EK XIV 450-453.
- Naumowicz J., *Sny na pustyni*, w: *Co zabrać ze sobą? Po syntezie ćwiczeń duchowych*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, WAM, 245-256.
- Nehring P., *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 99-113.
- Nieścior L., *Ewangeliczna nienawiść siebie u Ojców Pustyni*, ŻD 2010, nr 63, 33-39.
- Nieścior L., *Samooskarżanie w starożytnej ascezie chrześcijańskiej*, ŻD 2010, nr 64, 35-41.
- Nieścior L., *Sequela Christi zapisana milczeniem. Nauka Ojców Pustyni*, ŻD 2009, nr 58, 7-12.
- Pałubska Z. – Ołdakowska M., *Onufry*, EK XIV 597-601.
- Pałubska Z., *Onezyfor*, EK XIV 589.
- Pałucki J., *Formacja permanentna wezwaniem dla każdego kapłana*, w: *Ojcowie Kościoła w trosce o życie duchowe człowieka*, Drohiczyn 2010, 29-41.
- Pałucki J., *Indywidualne cele profilaktyczne – wskazówki zawarte w tradycji chrześcijańskiej jak pomagać sobie w cierpieniu*, w: *Wyzwani do działania. Zasoby społeczne w profilaktyce zachowań destrukcyjnych*, Lublin 2010, 247-257.
- Peradze Grzegorz, *Dzieła zebrane*, t. 1: *O monastycyzmie gruzińskim. O liturgii gruzińskiej*, red. H. Paprocki, Warszawa 2010, Studium Europy Wschodniej UW.
- Prejs R., *Neriusz i Achilleusz*, EK XIII 931.
- Przypowieści mnichów: o miłości i przyjaźni*, wybór T. Lubowiecka, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Sawa R., *Monon*, EK XIII 174.
- Starowieyski M., *Nowe polskie teksty ku czci św. Tekli*, WST 22 (2009) nr 2, 75-80.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, Wydawnictwo PETRUS.
- Strach S., *Św. męczennik biskup Korneliusz Setnik*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 9, 61-62.
- Strach S., *Św. wielkomęczennica Maryna († IV w.)*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 7, 61-62.
- Strach S., *Święci męczennicy Adrian i Natalia*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 8, 61-62.
- Strach S., *Święci męczennicy Sergiusz i Bachus († 303)*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 10, 61-62.
- Strach S., *Święta męczennica Agata*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 2, 61-63.
- Strach S., *Święta męczennica Pelagia*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 5, 61-62.
- Strach S., *Święta męczennica Tatiana*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 1, 35-37.
- Strach S., *Święta Pelagia*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 10, 61-62.
- Strach S., *Święty Andronik i Junia*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 5, 61-62.

- Strach S., *Święty biskup męczennik Euzebiusz z Samosaty*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 6, 61-62.
- Strach S., *Święty Eutychiusz, arcybiskup konstantynopolitański*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 4, 61-62.
- Strach S., *Święty Jan Miłosierny, patriarcha aleksandryjski († 620)*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 11, 61-62.
- Strach S., *Święty Leon (Lew), papież rzymski*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 2, 39-40.
- Strach S., *Święty Marcin wyznawca, papież rzymski*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 4, 61-62.
- Strach S., *Święty męczennik Mamant († 275)*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 9, 61-62.
- Strach S., *Święty męczennik Miron († 251)*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 8, 61-62.
- Strach S., *Święty męczennik Sebastian*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 12, 32-33.
- Strach S., *Święty Paweł Wyznawca Arcybiskup (patriarcha) Konstantynopola*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 11, 61-62.
- Strach S., *Święty w upodobnieniu się (do Boga) Gerazym znad Jordanu*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 3,
- Strach S., *Święty w upodobnieniu się do Boga Gerazym znad Jordanu*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 3, 61-62.
- Strach S., *Święty wielkomęczennik Prokop († ok. 303)*, „Przegląd Prawosławny” 2010, nr 7, 61-62.
- Szczur P., *Pafnucy*, EK XIV 1111-1112.
- Szram M., *Mojżesz Saracen*, EK XIII 59-60.
- Thoris M., *Droga krzyżowa z Ojcami Kościoła*, tłum. J. Sołtys [i in.], Kraków 2009, Wydawnictwo Esprit.
- Turek W., *„Forti nella fede”. Riflessioni patristiche sulla spiritualità sacerdotale* (= Carità pastorale. Collana di spiritualità sacerdotale 12), Roma 2009, Libreria Editrice Rogate.
- Turek W., *Mocni w wierze. Refleksje patrystyczne o duchowości kapłańskiej*, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Turzyński P., *Dar Słowa u Ojców Pustyni*, w: *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski – M. Jagodziński – D. Swend, Warszawa 2009, 189-196.
- Turzyński P., *Miłosierdzie u Ojców i Matek Pustyni*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. E. Matulewicz, Warszawa 2010, 147-164.
- Twardowska K., *Żywot Marii/Marinosa przykładem wczesnochrześcijańskiej pokory*, „Nowy Filomata” 13 (2009) 223-230.
- Wipszycka E., *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV-VII wiek). Próba nakreślenia zbiorowego portretu*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 175-215.
- Wiśniewski R., *Początki dzielenia relikwii świętych w chrześcijaństwie antycznym. Czy Grecy są winni?*, w: *Timai* [1], 167-185.
- Wróblewski P., *Czy kult relikwii był nieodłącznym elementem kultu świętych w Kościele późnoantycznym i wczesnobizantyńskim?*, w: *Omnia tempus habent* [1], 89-102.
- Wysocka D., *Cuda św. Arseniusza*, „Przegląd Prawosławny” 2009, nr 1, 24-25.
- Wysocki M., *Narcyz z Jerozolimy*, EK XIII 724-725.
- Wysocki M., *Natalia z Nikomedii*, EK XIII 790.
- Wysocki M., *Ojcowie Pustyni*, EK XIV 448-449.
- Wysocki M., *Olimpia*, EK XIV 522-523.

- Wysocki M., *Pankracy*, EK XIV 1216-1217.  
Wysocki M., *Pantaleon z Nikomedii*, 1. *Życie*, 2. *Kult*, EK XIV 1232.  
Wysocki M., *Paschazy*, EK XIV 1425.  
Zagórski D., *Nemezjusz*, EK XIII 899.  
Zajac P., *Palladiusz*, EK XIV 1162-1163.  
Zarosa E., *Nestor z Salonik*, EK XIII 944.  
Żelazny J., *Objawienia prywatne a prześladowania pogan ze strony chrześcijan na podstawie „Żywota św. Porfiriusza z Gazy”*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 81-93.  
Żywot św. Auxibiusza. Nieznany zabytek hagiografii greckiej VII wieku, wstęp i tłum. M. Liśkiewicz, Białystok 2009.

## 8. Archeologia i historia sztuki

- Babraj K., *Wykopaliska w Marei w Egipcie 2000-2008*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 261-280.  
Dudziński P. – Kruk M., *Monogram Chrystusa*, EK XIII 165-173.  
Gajewska H., *Tropaeum Traiani. Kompleks upamiętniający klęski i zwycięstwa*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 87-92.  
Gajewski W., *Plan Drugiej Świątyni. Wprowadzenie – legenda z komentarzem*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 115-123.  
Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Jerozolima w IV wieku. Miasto święte Żydów i chrześcijan*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 11-28.  
Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Pamięć i upamiętnienie w epoce późnego antyku. Zarys problemu*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 11-26.  
Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Relikwie św. Pawła (wywiad)*, „*Archeologia Żywa*” 2009, nr 4(44), 46-48.  
Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Ołtarz w sztuce. A. W starożytności, B. W okresie wczesnochrześcijańskim*, EK XIV 564-568.  
Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Papieska Komisja Archeologii Sakralnej*, EK XIV 1283.  
Kałużny J.C., *Relacje księdza Józefa Bilczewskiego z księdzem Józefem Wilpertem w świetle nieznannej korespondencji z lat 1889-1900*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 281-297.  
Klauza K., *Arcykapłan Królestwa: hermeneje ikon tradycji bizantyjskiej*, „*Scripturae Lumen*” 2009, nr 1, 533-544.  
Karmańska-Ługowska A., *Memoria siedmiu mnichów z Gafsy w Kartaginie*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 131-148.  
Kramiszewska A., *Idea „Rex regum Dominus dominantium” jako czynnik kształtujący ikonografię Jezusa w sztuce chrześcijańskiego Zachodu*, „*Scripturae Lumen*” 2009, nr 1, 545-562.  
Kudelska D., *Nowsze szaty antyku. Ilustracje Piotra Stachiewicza do „Quo vadis”*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 241-249.  
Kumala J., *La manifestazione della Trinità nell'evento della nascita di Maria secondo la sacra iconografia armena*, w: *In persona Christi* [1], 769-776.  
Maniurka P., *Narodzenie Chrystusa*, EK XIII 742-747.  
Martens-Czarnecka M., *Jeden z elementów komemoracji biskupa Georgiosa w klasztorze Trójcy Świętej w Starej Dongoli w Sudanie*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 165-176.

- Ożóg M., „*Constantinopolis dedicatur paene omnium urbium nuditate*”. *Konstantyn Wielki a sztuka*, „Roczniki Naukowe IH PWSZ w Głogowie” 2 (2010) 95-103.
- Ożóg M., *Asklepiejon w Ajgaj w IV w. n.e.*, w: *Artystyczne tradycje pozaeuropejskich kultur. Studia nad Sztuką Orientu*, red. B. Łakomska – J. Malinowski, Warszawa 2009, 23-30.
- Ożóg M., *Kościół starożytny i powstanie sztuki przedstawieniowej*, „Roczniki Naukowe IH PWSZ w Głogowie” 1 (2009) 97-109.
- Ożóg M., *The Church and its influence on the representative art between 2nd and 4th century A.C.*, w: *Series Byzantina. Studia nad Sztuką Bizantyńską i Postbizantyńską*, t. 7, red. W. Deluga – M. Janocha, Warszawa 2009, Wydawnictwo Neriton, 7-14.
- Paczkowski C.M., *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej*, Wrocław 2009, Wydawnictwo św. Antoniego.
- Polański T., *Christian Oriental Churches in Greek, Syriac and Coptic texts*, „Grazer Beiträge” 27 (2010) 41-52.
- Polański T., *Paintings, Mosaics, Icons. A Syriac Hymn on the Cathedral of Edessa*, „Folia Orientalia” 44 (2008) 199-225.
- Polański T., *The cycles of childhood and miracles in Saint Sergius' church of Gaza in the Ecphrasis of Choricus*, w: *Hortus historiae* [1], 737-760.
- Polański T., *The Nilotic Mosaic in Saint Stephen's Church in Gaza in Choricus' description*, „Studies in Ancient Art and Civilisation” 13 (2009) 169-181.
- Próchniak D., *Kolumny i stele kommemoratywne w Armenii wczesnochrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 103-122.
- Rokosz M., „*Dziw najprzedniejszy w świecie, ten kamień*”. *O obelisku watykańskim*, w: *Hortus historiae* [1], 843-866.
- Skupińska-Løvset I., *Ślup jako obiekt upamiętniający. Wolno stojące kolumny w sanktuariach syryjskich*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 93-102.
- Sprutta J., *Gloryfikacja władzy ziemskiej w ikonie*, *SacCh* 16 (2009) nr 2, 197-212.
- Sprutta J., *Ptaka w sztuce wczesnochrześcijańskiej III-IV wieku*, *AK* 154 (2010) z 3 (607), 535-544.
- Sprutta J., *Święci w walce ze złem w wybranych dziełach malarstwa ikonowego*, *AK* 155 (2010) z. 1 (608), 87-93.
- Sprutta J., „*Tetramorfos*” w teologii i ikonie – *AK* 155 (2010) z. 2 (609), 300-305.
- Stróż A., *O wieloznaczności terminu „memoria”*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 123-131.
- Uspenskij B.A., *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i przedmowa B. Żyłko, Gdańsk 2010, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Wróbel R., *Pastoforia*, *EK XIV* 1453-1454.

## 9. Biblia

- Baraniak M., *Aramejskie kefa'i greckie Pétrós w logionie obietnicy prymatu (Mt 16, 18)*, *PrzRel* 2009, nr 2, 123-138.
- Bardski K., *Księga Tobiasza w interpretacji chrześcijańskiej*, *CT* 79 (2009), nr 4, 47-58.
- Bardski K., *Stworzenie kobiety (Rdz 2, 18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, „*Scripturae Lumen*” 1 (2009) 283-290.
- Bardski K., *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010, Wydawnictwo Petrus.
- Cogiel M., „*Ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą*” (1Kor 12, 31). *Pawłowy*



- model pedagogii miłości*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 156-160.
- Częsz B., *Słowo Boże jako pokarm duchowy w nauczaniu Ojców Kościoła*, TPatr 6 (2009) 7-11.
- Czyżewski B., *Wykorzystanie teorii egzegezy biblijnej w duszpasterstwie okresu patrystycznego w świetle wybranych źródeł*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 147-159.
- Dec P., „Klucze Piotra” oraz funkcja „wiązania” i „rozwiązania” w Mt 16,19. *Retranslacja tekstu i analiza wybranych leksemów w świetle Biblii Hebrajskiej, tekstów z Qumran, Peszitty i Talmudu*, PrzRel 2009, nr 2, 139-155.
- Gacia T., *Święty Paweł w późnoantycznej i średniowiecznej poezji*, w: „*Perfundit orbem radiis*”. *Święty Paweł w dziejach monodii liturgicznej*, red. B. Bodzioch, Lublin 2010, 15-30.
- Gajewski W., „*Cheirotonéo*”: między wyborami a ordynacją. *Problem ustanawiania prezbiterów na podstawie Dz 14, 23 i 2Kor 8, 19*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 150-171.
- Gajewski W., *Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 4 (2010) 125-197.
- Gajewski W., *Petra – Petros (Mt 16,18) w interpretacji Ojców Kościoła II-III wieku*, PrzRel 2009, nr 2, 185-210.
- Gajewski W., „*Zburzył mur – wrogość*” (Ef 2, 14). *Apostoła Pawła wizja jedności Żydów i pogan w Kościele*, w: *Christianitas Antiqua* 3 [1], 160-185.
- Gluchowski R., *Nawrócenie dworzanina królowej etiopskiej typem ewangelizacji bez granic. Społeczno-geograficzny wymiar Łukaszwego uniwersalizmu zbawczego w Dz 8,25-40*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.
- Górka B., *Bait czy Qahal? Co wiadomo, a czego nie wiadomo o Mt 16,16 19*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2 (2010) 109-130.
- Górka B., *Janowa ekspozycja dyskursu o chlebie (J 6, 25-58/59)*, „Studia Religiológica” 43 (2010) 35-56.
- Górka B., *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6, 1-71*, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Górka B., *Jezus wobec judaizmu i samarytanizmu w J 4,1-30.39-42*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1 (2009) 215-243.
- Górka B., *Mt 16,13-20 w świetle hermeneutyki inicjacji*, PrzRel 2009, nr 2(232), 159-184.
- Górka B., *Społeczny i ewolucyjny charakter moralności wczesnochrześcijańskiej*, w: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, red. J. Baniak, Socjologia Religii 8, Poznań 2009, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 307-324.
- Jasiński A.S., *Św. Paweł: Szawel powołany do służby Ewangelii*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 9-25.
- Jelonek T., *Mesjanizm*, Kraków 2009, Wydawnictwo Petrus.
- Karczewski M., *Kapłaństwo w Apokalipsie św. Jana 1, 4-8 w świetle lektury teologiczno-biblijnej*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 172-189.
- Kiejdo K., *Motywy hellenistyczne w wizji czterech bestii (Dn 7, 2-7)*, CT 80 (2010) nr 1, 5-22.
- Kokoszko M., *Kilka słów o occie, który podano Chrystusowi na krzyżu*, w: *Hortus historiae* [1], 305-318.
- Korzec C., *Jaka egzegeza patrystyczna?: reguła wiary*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 7 (2010) nr 7, 353-370.
- Kuśmirek A., *Świątynia jerozolimska w targumach*, CT 79 (2009) nr 2, 65-76.



- Łukaszewicz A., *The Parthian campaign of Trajan and the „signs” (semeia) of the Beast in the Apocalypse*, w: *Hortus historiae* [1], 359-366.
- Łuźniak A., *Listy św. Pawła w twórczości pisarzy chrześcijańskich II-V wieku*, w: *Św. Paweł – historia i współczesność*, red. J. Michalewski – T. Chlipała, Konferencje i Sesje Naukowe 5, Świdnica – Wrocław 2009, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej – Papieski Wydział Teologiczny, 25-37.
- Malina A., *Dlaczego Bóg chciał zabić Mojżesza?*, w: *Omnia tempus habent* [1], 218-229.
- Mejzner M., *Patrystyczna lektura Pisma Świętego*, w: *Apostolat słowa Bożego*, red. M. Kowalczyk, Biblioteka ITA 9, Warszawa 2010, Wydawnictwo UKSW, 40-53.
- Mejzner M., *Tars wczoraj i dziś*, „Miejsca Święte” 2009, nr 1(145), 2-5.
- Naumowicz J., „Szaty ze skór”: kara czy ratunek dla człowieka? *Patrystyczna interpretacja Rdz 3,21*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 463-475.
- Naumowicz J., *Ojciec nasz. W patrystyce*, w: *EK XIV* 450-453.
- Niesiołowski-Spano Ł., *Ślady kultu chronicznego w Biblii – hebrajski czasownik „arap*, w: *Timai* [1], 88-101.
- Ojcowie Kościoła komentują Biblię*, t. 2: *Nowy Testament, Ewangelia według św. Marka*, red. L. Misiarczyk, Ząbki 2009, Wydawnictwo APOSTOLICUM.
- Paczkowski C.M., *Amalek i Amalekici w źródłach biblijnych, judaistycznych i patrystycznych*, „*Quaestiones Selectae*” 16 (2009) z. 23, s. 85-113.
- Paczkowski C.M., *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich II-III wieku*, *CT* 79 (2009) nr 2, 77-100.
- Paczkowski C.M., *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej*, Wrocław 2009, Wydawnictwo św. Antoniego.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pochwat J., *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenes*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 535-552.
- Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, *Analecta Biblica Lublinensia* 2, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Sawa R., *Palimpsest*, *EK XIV* 1159.
- Simonetti M., *Łk 1,35 w sporach chrystologicznych II i III wieku*, *SMa* 11 (2009) nr 2, 136-150.
- Słomka J., „*To czyńcie na moją pamiątkę*” (Łk 22, 19; 1Kor 11, 24-25) w egzegezie patrystycznej, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 41-48.
- Słomka J., *Recepcja Pawłowej teologii chrztu*, w: *Nieść nadzieję na współczesne areopagi. Otaczając troską życie. W roku św. Pawła Apostoła Narodów*, red. B. Biela, Katowice – Piekary Śląskie 2009, 71-82.
- Strzałkowska B., „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety*” (Ga 3, 28). *Rzecz o kobietach u św. Pawła*, w: *Christianitas Antiqua* 3 [1], 137-149.
- Szczur P., *Medytacja słowa Bożego pokarmem dla duszy w ujęciu greckich Ojców Kościoła*, *TPatr* 6 (2009) 13-29.
- Szczur P., *Opus imperfectum in Matthaeum*, *EK XIV* 699-700.
- Tulej A., *Dziecko w starożytnej literaturze rabinicznej*, *WST* 22 (2009) nr 2, 576-63.
- Turek W., „*Kto trwa w miłości*”. *Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.

- Urbański J., *Metafora herolda* (κῆρυξ) w 1Tm 2, 7 i w 2Tm 1, 11. Znaczenie etymologiczne i teologiczne, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 10 (2009) 289-302.
- Wróbel M.S., *The polemics in Jn 8: 31-59 in the context of Jewish and Christian literature*, „Roczniki Biblijne” 2 [57] @2010) 15-26.
- Zarzeczny R., *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, SACH NS 9, Katowice 2009, Księgarnia św. Jacka.

### 9.1. Apokryfy

- Basiuk M., *Interpretacja Rdz 22, 1-19 a informacje zawarte w „Księdze Jubileuszów” oraz 4Q225*, w: *Omnia tempus habent* [1], 205-217.
- Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej* (Łódź, 15-17 maja 2009 r.), red. G. Minczew – M. Skowronek – I. Petrov, Łódź 2009, Wydawnictwo Piktora.
- Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie*, tłum. A. Tronina, „Scripturae Lumen” 1 (2009) 563-621.
- Historia i mądrość Achikara Asyryjczyka* (syna Anaela, bratanka Tobiasza), tłum. M. Obidzińska, wprowadzenie A. Sarwa, seria: Święte Księgi, Święte Teksty, Sandomierz 2010, Wydawnictwo Armoryka.
- Księga Jaskini Skarbów to jest Meârath gazzê – Księga następstwa pokoleń czyli Historia patriarchów, królów i ich następców od stworzenia świata do ukrzyżowania Chrystusa*, tłum. z ang. M. Uram z wydania wersji syryjskiej przez E.A.W. Budge’a (London 1927), seria: Święte Księgi, Święte Teksty, Sandomierz 2010, Wydawnictwo Armoryka.
- Księga pszczoły*, tłum. z ang. J. Zachwieja z wydania E.A.W. Budge’a (Oxford 1886), seria: Święte Księgi, Święte Teksty, Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2010.
- Mejzner M., *Tradycja czy legenda? Apokryfy o św. Jakubie Starszym*, „Miejsca Święte” 2010, nr 2(158), 8-9.
- Poloczek S., *Święty Piłat. Legendarne losy słynnego namiestnika*, „Mówią Wieki” 2010, nr 3, 10-13.
- Spór Cheruba z Łotrem* (*La soghitha du Chérubin et du larron*), tłum. z syryjskiego M. Szmajdziński, „Scripturae Lumen” 2 (2010) 567-575.
- Sawa R., *Nauka Addaja*, EK XIII 827-828.
- Siemieniowski A.H., *Przyrodoznawstwo w najstarszych pozabiblijnych tekstach chrześcijańskich*, w: *Stawać się chrześcijaninem dziś. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Michała Chłopowca*, red. T. Reroń, Wrocław 2009, Papieski Wydział Teologiczny, 389-401.
- Starowieyski M., *La figure de Judas dans la littérature apocryphe*, StPatr 45 (2010) 445-451.
- Testament Joba* (*Testamentum Hiobae*), tłum. A. Tronina, „Scripturae Lumen” 2 (2010) 519-548.
- Witkowski W., *The fall of angels in Ethiopian tradition*, „Rocznik Orientalistyczny” 62 (2009) 240-249.
- Wyrocznie Sybilli*, tłum. A. Paciorek, Warszawa 2010, Oficyna Wydawnicza Votatio.

### 9.2. Gnostycyzm

- De Fiore S., *Fenomen gnostycyzmu*, tłum. A. Brojek, „Zeszyty Karmelińskie” 2009, nr 4, 106-110.

- Dembska A., *NHC VI, 52, 1-63, 32*, w: *Omnia tempus habent* [1], 176-189.
- Jesiotr M., *Fragmenty gnostyckich epistoł i List do Flory Ptolemeusza jako forma szerzenia gnostyckiego nauczania*, *SaeCh* 16 (2009) nr 2, 5-12.
- Jesiotr M., *Gatunki literackie w listach z biblioteki z Nag Hammadi*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 175-188.
- Myszor W., *Ezoteryzm gnostyków*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 97-106.
- Myszor W., *Nag Hammadi*, *EK* XIII 640-642.
- Myszor W., *Paweł apostoł nauczycielem gnostyków?*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 483-494.
- Zmorzanka A.Z., *Człowiek i Syn Człowieka w wykładzie gnostyka Monoimosa*, w: *Omnia tempus habent* [1], 59-65.
- Zmorzanka A.Z., *Monojmos*, *EK* XIII 173.
- Zmorzanka A.Z., *Naasseńczycy*, *EK* XIII 607.
- Zmorzanka A.Z., *Ofici*, *EK* XIV 404-405.
- Zmorzanka A.Z., *Ogdooda*, *EK* XIV 411-412.

# 10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

- Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tłum., wstęp i przyp. M. Czubak, Kęty 2009, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 2010, PWN.
- Balard M., *Łaciński Wschód. XI-XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.
- Between paganism and Christianity in the North*, red. L.P. Słupecki – J. Morawiec, Rzeszów 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Błaza M., *Judaizm i bizantyjska tradycja liturgiczna*, *ŻD* 61 (2010) 67-72.
- Bonarek J., *Pers w Konstantynopolu. Z dziejów relacji bizantyńsko-tureckich w drugiej połowie XII wieku*, w: *Hortus historiae* [1], 819-834.
- Bonarek J., *Rzeźnik, pijak, zafajdaniec. Przydomki cesarzy bizantyńskich*, „Mówią Wieki” 2009, nr 10, 15-19.
- Brzeziński Z., *Wyobrażenie Etiopczyka w kulturze łacińskiego średniowiecza. Dziedzictwo grecko-rzymskie i nowe wątki*, „Nowy Filomata” 14 (2010) 279-296.
- Brzozecki S. – Frejlich J., *Nicefor I*, *EK* XIII 985-987.
- Cantarella G.M., *Comites aulae coelestis. Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, tłum. A. Haase i in., *ŻM* 47 (Opracowania 10), Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu*, red. nauk. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dudek J., *Pęknięte zwierciadło. Kryzys i odbudowa wizerunku władcy bizantyńskiego od 1056 roku do ok. 1095 roku*, Zielona Góra 2009, Uniwersytet Zielonogórski.
- Ekkehard IV z Sankt Gallen, *Przypadki klasztoru św. Galla*, Kraków 2010, Wydawnictwo Avalon.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon ks. III*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2011, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Filipczak P., *Julian, prefekt Konstantynopola (491 r.)*, w: *Hortus historiae* [1], 667-684.
- Gigilewicz E., *Paschalis I*, *EK* XIV 1411-1412.
- Gjuzlew W., *Wpływy bizantyńskie w średniowiecznej kulturze bułgarskiej*, „Przegląd

- Nauk Historycznych” 8 (2009) nr 1, 5-16.
- Gregorovius Ferdinand, *Historia miasta Rzymu w średniowieczu*, cz. I-IV, tłum., komentarz i red. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2009, Henryk Pietruszczak.
- Herrin J., *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2010, Dom Wydawniczy Rebis.
- Janocha M., *Pantokrator*, EK XIV 1241-1243.
- Janowski P., *Nicefor Blemmydes*, EK XIII 988-989.
- Kokoszko M. – Buszewska K., *Pamięć o luksusie antyku w dziełach pisarzy bizantyńskich. Tradycja kuchni greckiej*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 233-240.
- Kompa A., *Pamięć najdawniejszej przeszłości w średniobizantyńskich źródłach konstantynopolańskich*, w: *Hortus historiae* [1], 795-818.
- Konstantynopol Nowy Rzym. *Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kosiński R., *Dziecko na tronie. Panowanie Leona II, cesarza w latach 473-474*, „Prace historyczne” 136 (2009) 23-31.
- Kotłowska A., *Granice pamięci w kronikach wczesnobizantyńskich*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 195-200.
- Leszka M.J., *Cesarz w listach Teofilakta, arcybiskupa Ochrydy*, w: *Omnia tempus habent* [1], 170-175.
- Leszka M.J., *Dzieje Longina, brata cesarza Zenona*, w: *Hortus historiae* [1], 651-666.
- Leszka M.J., *Pamięć o bitwie pod Adrianopolem (378) w bizantyńskiej historiografii (V - pocz. IX w.)*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 211-223.
- Modzelewska B., *Nerses IV Sznorhali*, EK XIII 934.
- Modzelewska B., *Nicefor Bryennios*, EK XIII 989.
- Myszor W., *Średniowieczna religijność ludowa. Dualizm w świetle „Interrogatio Iohannis”*, „Studia Religiológica” 41 (2009) 11-19.
- Nastalska J., *Nicetas Stethatos*, EK XIII 1001-1002.
- Ó Cróinín D., *Irlandia średniowieczna (400-1200)*, tłum. i red. J. Szaciłło, Warszawa 2010, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olszewski M., *Der Prolog zum Sentenzenkommentar des Augustinus Triumphus*, „Augustiniana” 59 (2009) 301-322.
- Pacaut M., *Dzieje Cluny*, tłum. A. Ziernicki, red. naukowa M.T. Gronowski, przedmowa D. Riche, ŻM 54, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pachniak K., *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010, Wydawnictwo TRIO.
- Polemika kluniacko-cysterska z XII wieku* (Bernard z Clairvaux, *Apologia do opata Wilhelma z Saint-Thierry*, Piotr Czcigodny, *List 28 do Bernarda z Clairvaux*; Hugon z Amiens, *Apologia; Traktat pewnego opata*; Mnich Idung, *Dysputa dwóch mnichów*), tłum. E. Buszewicz, red. naukowa i wstęp M.T. Gronowski, ŻM 55, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Próchniak D., *Mojżesz z Kałankatujk*, EK XIII 57-58.
- Sawa R., *Paleologowie*, EK XIV 1142-1146.
- Series Byzantina VII. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*, ed. W. Deluga, Warszawa 2009, The Polish Society of Oriental Art – Cardinal Stefan Wyszyński University.
- Series Byzantina VIII. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art. New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine*

- Art and Archaeology* (Cracow, September 8-10, 2008), ed. P.Ł. Grotowski – S. Skrzyniarz, Warszawa 2010, The Polish Society of Oriental Art – Cardinal Stefan Wyszyński University.
- Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 8, wyd. M. Rzepiela, Kraków 2009, Polska Akademia Nauk. Instytut Języka Polskiego.
- Szczur P., *Paschalis*, EK XIV 1411.
- Szegda M., *Nicetas Choniates*, EK XIII 1000-1001.
- Śrutwa J., *Nicefor II Fokas*, EK XIII 987-988.
- Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum., wstęp. i komentarz W. Seńko, Ad Fontes 10, Kęty 2009, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- , *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 2, z. 1: *O stworzeniu, O stworzeniu nieufor-mowanej materii*, red. M. Olszewski – M. Paluch – A. Dumała, Ad Fontes 13, Kęty 2009, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- , *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 3 oraz indeksy do tomów 1-3, tłum. Z. Włodek – W. Zega, Poznań 2009, Wydawnictwo „W drodze”.
- , *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 3-4, seria: Ad Fontes 16 i 17, Kęty 2010, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Turlej S., *Balkany w cieniu wojen Justyniana? Znaczenie relacji Prokopiusza*, w: *Hortus historiae* [1], 707-724.
- Turlej S., *Justynian i początki Słowian. Uwagi na temat teorii Florina Curty*, „Prace Historyczne” 137 (2010) 11-19.
- Warcaba K., *Batrachomyomachia czyli Homer w Bizancjum*, „Nowy Filomata” 14 (2010) 257-264.
- Wiewiorowski J., *Administracja cywilna późnorzymskiej diecezji Tracji za Justyniana Wielkiego (527-565)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) nr 2, 21-44.
- Wiewiorowski J., *Zakres terytorialny jurysdykcji praetor Iustinianus Thraciae*, w: *Hortus historiae* [1], 685-706.
- Wolińska T., *Sposoby upamiętniania władców wczesnobizantyńskich w IV-VI wieku*, w: *Symposium Kazimierskie VII* [1], 149-164.
- Zajac E., *Mojżesz bar Kefa*, EK XIII 58-59.

## 11. Autorzy

### *Acta Martyrum*

- Męczeństwo Symeona Bar Sabbae*, tłum. J. Woźniak, w: *Polska syrologia* [1], 253-272.
- Burliga B., „*Gladio animadverti placuit*”: „*Acta S. Maximiliani*” 3 i dobrowolne mę-czeństwo chrześcijan w armii rzymskiej?, „*Studia Elbląskie*” 11 (2010) 47-61.

### *Akathistos*

- Akatyst Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy*, oprac. i tłum. o. Gabriel (Krańczuk) Hagioryta, Hajnówka 2010, Wydawnictwo Bratczyk.

### *Ambrozjaster*

- Turek W., „*Paulus servus Iesu Christi...*”. Rz I, 1 w egzegezie Ambrozjastra, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 3 (2010) 141-148.



**Ambroży**

- , *Objaśnienie Psalmu 118* (fragment), tłum. L. Gładyszewski, TPatr 7 (2010) 33-56.
- , *Mowy*, tłum. J. Czuj, Poznań 2010, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny (reprint).
- Babacz J., *Święty Ambroży wobec problemu nierówności majątkowej*, „Perspectiva” 8 (2009) nr 2, 5-12.
- Basiuk M., *Rola Księgi proroka Jonasza w nauczaniu św. Ambrożego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) 127-138.
- Czేశ B., „Paradisus” jako stan człowieka po śmierci w interpretacji św. Ambrożego, TPatr 7 (2010) 67-82.
- Nowak P.J., *Imperator Ecclesiae Filius – Ep. 75a, 36. Duszpasterska troska o rządzących w „Listach” św. Ambrożego do cesarzy*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 91-111.
- Nowak P.J., *Wybrane kwestie egzegezy Listu do Efezjan św. Pawła Apostoła w Listach św. Ambrożego z Mediolanu*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 26-50.
- Sołomieniuk M., *Motyw płaczu w mowach żałobnych św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 105-126.
- Swoboda A., *Nauka o odpowiedzialnym rodzicielstwie w wybranych pismach moralno-ascetycznych św. Ambrożego i moralno-pastoralnych św. Augustyna*, TPatr 7 (2010) 127-175.
- Turek W., „Ten, który dał wierzących, da również i pomocników” (List 5, 7). *Przymioty kandydatów do kapłaństwa w „Listach” św. Ambrożego*, StPł 28 (2010) 153-165.
- Wysocki M., *Idee eschatologiczne w mowach żałobnych św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 83-104.
- Zagórski D., *Jezus Chrystus w „Expositio Evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 57-66.
- Żurek A., „Doctor meus... quem veneror ut patrem” – św. Ambroży w pamięci św. Augustyna, w: *Omnia tempus habent* [1], 66-75.

**Amfiloch z Ikonium**

- Longosz S., *Amfilocha traktat „Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie”*, VoxP 30 (2010) t. 55, 823-835.

**Arnobiusz Starszy**

- Armisen-Marchetti M., *Arnobe et l’„expérience” de l’enfant sauvage („Aduersus nationes” II 20-23)*, „Eos” 96 (2009) 357-373.

**Atanazy Aleksandryjski**

- Szewczyk P.M., *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Myśl Teologiczna 65, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.

**Atenagoras**

- Janiszewski P., *Dobro jako „przypadłość” Boga i Szatan jako „przypadłość” materii w „Prośbie za chrześcijanami” Atenagorasa*, w: *Hortus historiae* [1], 523-534.

**Augustyn z Hippony**

- , *Kazania o symbolu (Sermones 212-215)*, tłum. L. Gładyszewski, ŻMT 53, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 62-117.



- Baran G.M., *Motyw choroby w homiliach św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego listu św. Jana Apostoła*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 541-561.
- Baran G.M., *Motyw synostwa Bożego w homiliach św. Augustyna do Ewangelii oraz Pierwszego Listu Jana Apostoła*, Tarnów 2010, Biblos.
- Czyżewski B., *Ocena „Liber regularum” Tykoniusza przez św. Augustyna*, „Studia Bydgoskie” 3 (2009) 235-247.
- Czyżewski B., *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana” i „De pastoribus” św. Augustyna*, TPatr 6 (2009) 55-73.
- Degórski B., *Św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, w: *W pedagogicznej służbie narodów*, red. M. Włosiński, Włocławek 2009, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna we Włocławku, 123-133.
- Drożdż A., *Dwa style chrześcijańskiego nawrócenia*, w: *Omnia tempus habent* [1], 342-368.
- Eckmann A., *Bogactwo i ubóstwo w pismach świętego Augustyna*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, 263-271.
- Eckmann A., *Filozofia w życiu i twórczości św. Augustyna*, w: *Gaudium in litteris. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, red S. Janeczek – W. Bajor – M.M. Maciołek, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL, 729-740.
- Eckmann A., *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, VV 17 (2010) 275-302.
- Eckmann A., *Odpuszczenie grzechów w Kościele w nauczaniu świętego Augustyna*, VV 18 (2010) 245-259.
- Eckmann A., *Państwo Boże*, EK XIV 1252-1255.
- Eckmann A., *Poszukiwanie i widzenie Boga w życiu i nauczaniu świętego Augustyna*, VV 16 (2009) 211-228.
- Eckmann A., *Problem estetyczny i moralny teatru w pismach św. Augustyna*, „Roczniki Kulturoznawcze” 1 (2010) 135-144.
- Jundziłł J., *Początki mowy u małych dzieci w koncepcjach rzymskich intelektualistów, Augustyna i Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 245-258.
- Kaczmarek T., *«Seges Ecclesiae». Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Scripta Theologica Thoruniensia 13, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kijewska A., *Biografia jako exemplum. „Wyznania” świętego Augustyna*, w: *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane prof. Janinie Gajdzie-Krynickiej*, red. A. Pacewicz – A. Olejarczyk – J. Jaskóła, Wrocław 2009, 487-502.
- Kijewska A., *„Conversión del intelecto” y „Conversión de la voluntad” en las „Confesiones” de san Agustín*, w: *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, ed. D. González Ginocchío, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 214, Pamplona 2009, 51-71.
- Mejzner M., *Dobry Pasterz a pasterze Kościoła w „Sermo” 46 św. Augustyna*, RBL 63 (2010) 231-247.
- Misiarczyk L., *Św. Paweł i „Corpus Paulinum” w „itinerarium spirituale” św. Augustyna*, StPł 37 (2009) 67-79.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Folia Philosophica” 23 (2010) 61-88.

- Pankiewicz R., *Od komunikacji do pamięci. „Memoria” jako rozmowa w czasie w świetle „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 75-84.
- Pochwat J., *Teksty maryjne św. Augustyna w „Homiliach na Ewangelię św. Jana”*, w: *Maryja Matka Ludu Bożego*, red. J. Kręcidło, *Studia Salettensia* 4, Kraków 2010, 74-103.
- Rzymiski J., *„Sanctus qui per se, et in se, et in sanctis suis sanctus est”. La santità di Dio nelle „Enarrationes in Psalmos” di sant’Agostino*, Roma 2009, Pontificia Universitas Sanctae Crucis.
- Swoboda A., *Owoce sakramentu małżeństwa. Refleksja teologiczno-pastoralna św. Augustyna*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 113-146.
- Szymańska-Kuta D., *Próba interpretacji augustyńskiego dialogu „De quantitate animae” 32, 69 w kontekście platońskiej teorii duszy*, „*Studia Religiosa*” 41 (2009) 83-103.
- Toczko R., *The Portrait of a Heretic. Pelagius and his Ideas in the Works of Augustine Written in the Years 415-418*, „*Eos*” 97 (2010) 309-312.
- Turek W., *„Ibi est finis; propter hoc currimus”. Św. Augustyn o celu życia w świetle „Prima Ioannis”*, w: *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński – J. Krajczyński, t. 2, Warszawa 2009, Wydawnictwo UKSW, 995-1004.
- Turzyński P., *„Christus totus” w myśli teologicznej św. Augustyna*, w: *Kościół starożytny* [1], 155-167.
- Żurek A., *„Doctor meus... quem veneror ut patrem” – św. Ambroży w pamięci św. Augustyna*, w: *Omnia tempus habent* [1], 66-75.
- Żurek A., *Katecheza przedchrześcijańska i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, *RBL* 62 (2009) nr 1, 25-36.

### **Bardesanes**

- Księga praw narodów*, tłum. J. Woźniak, w: *Polska syrologia* [1], 231-252.

### **Bazyli Wielki**

- Betlejko J., *Abriss der Anthropologie des hl. Basilus des Großen*, *AnCra* 41 (2009) 93-121.
- Betlejko J., *Niektóre z pojęć Παιδεία i Θεολογία według św. Bazylego Wielkiego*, *PS* 14 (2010) nr 26, 103-125.
- Betlejko J., *Zarys antropologii Św. Bazylego Wielkiego*, *AnCra* 41 (2009) 93-121.
- Dybski H., *Życie monastyczne w ujęciu Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu*, „*Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża*” 28 (2010) 25-41.
- Jasiewicz A., *„Argumenta Consolatoria” w pismach św. Bazylego Wielkiego*, „*Studia Warmińskie*” 47 (2010) 71-78.
- Kochanek P., *Magie und Mantik in den Schriften des Basilus des Großen*, w: *Volks Glaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister*, hrsg. H. Grieser – A. Merkt, Darmstadt 2009, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 322-338.
- Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, TN KUL.
- Paprocki H., *Miejsca biblijne i patrystyczne w Liturgii św. Bazylego Wielkiego*, „*Elpis*” 2009, z. 19/20, 299-321.
- Siemieniowski A., *Biskupia posługa fides et ratio: przykład św. Bazylego*, w: *Illum oportet crescere. Księga pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona*

- Grocholewskiego, red. W. Irek – G. Sokołowski, Wrocław 2009, Papieski Wydział Teologiczny, 27-42.
- Szablewska E., „Mowa do Młodych” św. Bazylego Wielkiego. *Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010)
- Widok N., *Zasady odprawiania pokuty według „Listów kanonicznych” Bazylego Wielkiego*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. Mateja – R. Pierskała, Opolska Biblioteka Teologiczna 114, Opole 2009, 23-36.
- Żurek A., *Święty Bazyli Wielki*, Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.

### **Benedykt**

- , *Reguła*. Grzegorz Wielki, *Dialogi* (ks. II), tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bianchi P.G., *Duchowość i zarządzanie czyli „Reguła” św. Benedykta w strategii przedsiębiorstwa*, tłum. D. Stanicka-Apostół, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Dąbek T.M., *Odniesienie do osoby i tekstów św. Pawła w „Regule” św. Benedykta*, Kraków 2009, Petrus.
- Dąbek T.M., *Wokół „Reguły” św. Benedykta*, Kraków 2009, Petrus.
- Hume G.B., *Pochwała Benedykta*, tłum. M. Beyer, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Zatorski W., *Dziesięciokrąg. Dziesięć kręgów benedyktyńskiej duchowości*, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Zatorski W., *Podstawy duchowości lidera czyli charyzmat przywództwa według „Reguły” św. Benedykta*, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.

### **Boecjusz**

- , *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, z. 1-2, tłum. i wstęp T. Tiuryn, seria: Ad Fontes 15, 1-2, Kęty 2010, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kijewska A., *Boecjusz jako pośrednik między starożytnością a średniowieczem*, w: *Spotkania Klubu Historii Idei*, t. 2: 2004-2007, red. E. Śnieżyńska-Stolog, Kraków 2009, 25-28.
- Kijewska A., *Boecjusz*, on-line: [urts173.uni-trier.de:8080/Cusanus/artikel/boethius](http://urts173.uni-trier.de:8080/Cusanus/artikel/boethius)
- Tiuryn T., *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

### **Cezary z Arles**

- , *Kazania* 124-130, tłum. J. Dybczyńska, TPatr 6 (2009) 143-166
- Dybczyńska J., *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, TPatr 6 (2009) 121-142.
- Pochwat J., *Nowotestamentalny wymiar eschatologii. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 223-237.
- Wygralak P., *Pogłębienie wiary w oparciu o Pismo Święte według św. Cezarego z Arles*, TPatr 6 (2009) 95-107.
- Żurek A., „Kościół jako nowy Izrael” w świadomości Kościoła starożytnego – na przykładzie Cezarego z Arles, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1] 43-53.

**Codex Theodosianus**

Świętoń A., *Humanitaryzm w rzymskim późnoantycznym ustawodawstwie cesarskim na przykładzie konstytucji zamieszczonych w CTh 9.3.1 De custodia rerum*, „Studia Prawnoustrojowe” 9 (2009) 43-54.

**Cyprian z Kartaginy**

Słomka J., *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, ŚSHT 42 (2009) nr 2, 24-37.

Turek W., *Od Kościoła charyzmatyczno-duchowego do instytucjonalno-hierarchicznego: Tertulian i Cyprian*, w: *Kościół starożytny* [1], 77-96.

Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.

Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 33-48.

Wysocki M., *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*, „Scripturae Lumen” 1 (2009) 391-413.

Wysocki M., *Oratio Cypriani*, EK XIV 709.

Wysocki M., *Prezentacja dysertacji doktorskiej: Ks. Marcin Wysocki, Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 232-238.

Wysocki M., *Przebaczenie w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VV 18 (2010) 187-211.

**Cyryl Aleksandryjski**

Huculak B.J., *Pochodzenie Ducha Świętego także od Syna według Cyryla Aleksandryjskiego*, w: *In persona Christi* [1], 227-237.

**Damazy I, papież**

Salamonowicz-Górska I., *Hymny o świętej Agacie*, w: *Omnia tempus habent* [1], 190-192.

**Didache**

Lewandowska J., *Dwie drogi w życiu człowieka („Didache” i „List Barbaby”)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2009, nr 2, 107-113.

**Dionizy Areopagita Pseudo-**

Czyżewski B., *Obrzęd święceń duchownych i ich znaczenie teologiczne w traktacie „O hierarchii kościelnej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk – W. Radecki, Gniezno 2010, 71-80.

Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2010, Wydawnictwo Fronda.

**Doroteusz z Gazy**

--, *Pisma ascetyczne*, tłum. M. Borkowska, oprac. i komentarz M. Borkowska – Sz. Hiżycki, wstęp L. Nieścior, ŻM 51, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.

**Dydym Aleksandryjski**

- Pancerz R.M., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyka Ślepego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 521-534.
- Pancerz R.M., *Zarys doktryny Dydyka Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 77-88.
- Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy – mistrz szkoły aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Studia Religiologica” 43 (2010) 77-92.

**Efrem Syryjczyk**

- , *Słowo wstępne do Komentarza Listu do Hebrajczyków*, tłum. J. Iluk, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 104-106,
- , *O kapłaństwie*, tłum. J. Iluk, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 107-111.
- Nawara M., *Wiara warunkiem rozumienia słowa Bożego według świętego Efrema Syryjczyka*, TPatr 6 (2009) 109-120.
- Nowicki P., *Przyczynki do składni w Memra św. Efrema*, w: *Polska syrologia* [1], 145-184.
- Skórzewska A., *Teologia symbolu w dziełach św. Efrema*, AK 153 (2009) z 1 (602), 143-156.
- Uciecha A., *Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”*, SACH NS 8, Katowice 2009, Księgarnia św. Jacka.
- Uciecha A., *Węże, skorpiony i inne zwierzęta w języku polemicznym Efrema Syryjczyka*, w: *Omnia tempus habent* [1], 157-169.

**Eugipiusz**

- Kasprzak D., *Przepisy dotyczące ubóstwa monastycznego w Regule Eugipiusza (ok. 530-535)*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer – A. Wójcik, Kraków 2010, WN UPJPII, 137-145.

**Eustacjusz**

- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 257-273.

**Euzebiusz z Cezarei**

- Kotłowska A., *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009, Wydawnictwo Poznańskie.
- Toczko R., *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 101-126.
- Wróblewski P., *„Vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei – zagadnienie gatunku literackiego*, w: *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku* [1], 201-216.

**Ewagriusz z Pontu**

- Bunge G., *Modlitwa ducha. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*, tłum. J. Bednarek – A. Ziernicki, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bunge G., *Ojcostwo duchowe. Chrześcijańska gnoza u Ewagriusza z Pontu*, tłum. A. Jastrzębski – A. Ziernicki, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.

- Bunge G., *Wino demonów. Nauka Ewagriusza z Pontu o gniewie i łagodności*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Cyrek O., *Negatywne postawy moralne u anachoretów i cenobitów egipskiej pustyni z IV wieku na podstawie pism Ewagriusza z Pontu i „Reguły” Pachomiusza*, „Nowy Filomata” 14 (2010) 297-302.
- Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Nieścior L., *Smutek w nauce Ewagriusza z Pontu*, ŻD 2009, nr 59, 24-34.

### **Filostorgiusz**

- Stachura M., *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późnoantycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 127-148.

### **Fizjolog**

- Czyżyński B., *Alegoryczna interpretacja właściwości ptaków według „Fizjologa”*, w: „*Credidimus caritati*”. *Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk – P. Podeszwa, Gniezno 2010, 39-52.

### **Focjusz**

- Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of „Heresy” from Photius’ „Bibliotheca”*, Suppl. to Vigiliae Christianae 101, Leiden 2010, Brill.

### **Gaudenty z Brescii**

- Degórski B., *Eucharystia w „Traktatach” św. Gaudentego z Brescji*, DPa 19 (2010) 74-83.
- Degórski B., *Piotr i Paweł w „Tractatus” XX św. Gaudentego z Brescji*, w: *Omnia tempus habent* [1], 76-88.

### **Gennadiusz z Marsylii**

- Misiarczyk L., *Dekret Concilium Nicaenum i Concilium Carthaginense Quartum scilicet Statua Ecclesiae Antiqua Genadii Massiliensis w Pontyfikale Płockim z XII wieku*, StPł 38 (2010) 119-129.
- Misiarczyk L., *The Decree of Concilium Nicaenum and Concilium Carthaginense Quartum scilicet Statuta Ecclesiae Antiqua Genadii Massiliensis in medieval Pontifical of Plock*, w: *Omnia tempus habent* [1], 193-204.

### **Grzegorz Palamas**

- Sprutta J., *Palamizm a ikona*, PST 24 (2010) 163-174.

### **Grzegorz Wielki**

- , *Księga reguły pasterskiej*, tłum., wstęp i objaśnienia J. Czuj, POK 22, Poznań 2009, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny (reprint).
- Buliński R., *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1 (2009) 151-166.



- Kashchuk O., *Niebiańskie szczęście jako komunia z Bogiem w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 239-254.
- Lewandowicz J., *Warunki skutecznego głoszenia słowa według Grzegorza Wielkiego na podstawie „Liber regulae pastoralis”*, TPatr 6 (2009) 75-93.
- Nieścior L., *Asceza kapłańska w świetle „Księgi Reguły Pasterskiej” św. Grzegorza Wielkiego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 163-171.
- Salij J., *Papież Grzegorz Wielki jako komentator Księgi Hioba*, CT 79 (2009) nr 4, 115-120.
- Święty Benedykt, *Reguła*. Grzegorz Wielki, *Dialogi* (ks. II), tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Wolińska T., *Polityka, przyjaźnie i podarunki w świetle korespondencji papieża Grzegorza Wielkiego*, „*Studia Religioologica*” 41 (2009) 141-156.

### Grzegorz z Nazjanzu

- Dybski H., *Życie monastyczne w ujęciu Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu*, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 28 (2010) 25-41.
- Łukasiuk T., *Nauka o poznaniu Boga w „Mowach teologicznych” św. Grzegorza z Nazjanzu*, „*Studia Warmińskie*” 46 (2009) 237-254.
- Szablewska E., *Koncepcje pedagogiczne Grzegorza z Nazjanzu*, „*Pieniądze i Więź*” 14 (2009) nr 4, 7-16.
- Zagórski D., *Egzegeza Księgi Jonasza w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 2 (2009) 115-125.
- Zagórski D., *Pasterska troska o dziewice poświęcone Bogu w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, „*Roczniki Historii Kościoła*” 2 [57] (2010) 6-18.
- Zagórski D., *Wyznaczniki doskonałości chrześcijańskiej w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 49-67.

### Grzegorz z Nyssy

- , *Homilie do Eklezjastes*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 51, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- , *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp M. Przyszychowska, ŻMT 50, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.
- Drzyżdżyk Sz. – Haberka S., *Koncepcje apokatastazy Grzegorza z Nyssy i Izaaka Syryjczyka*, „*Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne*” 11 (2010) 55-74.
- Naumowicz J., *Monasticism*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, 506-508.
- Przyszychowska M., *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Szczerba W., *Problem przeobstwienia na tle apofatycznej teologii Grzegorza z Nyssy*, „*Filozofia Religii*” 5 (2009) 283-299.

### Hieronim

- , *Listy*. Tekst łacińsko-polski, tłum. J. Czuj, t. 1 (*Listy 1-50*), t. 2 (*Listy 51-79*), oprac. i noty M. Ożóg, tekst łac. przygotował H. Pietras, ŻMT 54-55, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM.

- Czyżewski B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu „Do Księgi Jonasza” św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) 139-150.
- Degórski B., *Anhang II* [wydanie krytyczne i tłumaczenie polskie *Vita S. Pauli Primi Eremitae* św. Hieronima znajdującej się w: *Vita divi Pauli*, Matthias Milcher librarius Budensis, Venetiis 1511], w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Fontes* X, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2009, 144-157.
- Degórski B., *Le „Beatitudini” nel „Commentarium in Matthaeum” di san Girolamo*, „Cuestiones Teológicas” 37 (2010) 265-280.
- Degórski B., *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.
- Degórski B., *Przyroda pustyni jako „stworzenie” u św. Hieronima*, w: *Wiedza w służbie dobra człowieka*, red. M. Włosiński, Wrocław 2010, 71-82.
- Degórski B., *Stan badań nad „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Dissertationes* V, red. S. Świdziński, Coesfeld 2010, 161-222.
- Gburek A., *Wykroczenia na tle seksualnym w listach św. Hieronima*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 563-578.
- Gładyszewski L., *Sposoby odkrywania treści ksiąg biblijnych według św. Hieronima*, TPatr 6 (2009) 31-37.
- Ożóg M., *Saint Jerome and veritas hebraica on the basis of the correspondence with Saint Augustine*, VoxP 30 (2010) t. 55, 511-521.
- Podeszwa P., *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle „Komentarza do Księgi Jonasza” św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) 151-170.
- Szram M., *Pamięć o świętych chrześcijańskich w listach św. Hieronima*, w: *Symposium Kazimierskie VII* [1], 59-74.
- Zgraja B., *Ideal wdowieństwa w „Listach” św. Hieronima*, STHŚO 30 (2010) 441-457.

### **Hilary z Arles**

- , *Kazanie o życiu św. Honorata*. Honorat z Marsylii, *Żywot św. Hilarego Biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.

### **Hilary z Poitiers**

- Kołosowski T., *Chrześcijaństwo IV wieku wobec Żydów i pogan. Stanowisko św. Hilarego z Poitiers*, w: *Chrześcijananie w świecie późnego antyku* [1], 29-42.
- Kołosowski T., *Św. Paweł Apostoł i jego nauka w świetle pism św. Hilarego z Poitiers*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 51-62.

### **Hipolit**

- Gilski M., *Maryja w pismach św. Hipolita*, SMa 11 (2009) nr 2, 86-94.

### **Honorat z Marsylii**

- Hilary z Arles, *Kazanie o życiu Św. Honorata*. Honorat z Marsylii, *Żywot św. Hilarego Biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, Wydawnictwo Benedyktynów.

**Ignacy Antiocheński**

- Widok N., *Cechy konstytutywne wspólnoty kościelnej w nauczaniu Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Kościół starożytny* [1], 37-49.
- Widok N., *Chryzologiczna koncepcja nadziei w „Listach” Ignacego z Antiochii*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1213-1222.
- Widok N., *Ignacy z Antiochii wobec ugrupowań chrześcijańskich w Efezie. Postulat jedności chrześcijan w osobie jednego biskupa*, „*Nomos*” 2010, nr 71/72, 83-88.
- Widok N., *Podstawy jedności kościelnej w świetle „Listów” Ignacego Antiocheńskiego*, „*Sacrum et Profanum*” 4 (2009) 51-56.
- Widok N., *The community-creating characteristics of faith in the teaching of Ignatius of Antioch*, „*Вісник СевНТУ. Серія: Філософія*” 103 (2010) 125-127.

**Ireneusz z Lyonu**

- Częsz B., *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, *SMA* 11 (2009) nr 2, 70-85
- Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, *Studia i Materiały UAM WT* 131, Poznań 2010.
- Dekert T., *Satan jako apokryf w Justynie Męczenniku i Ireneusza z Lyonu w świetle opisu buntu aniołów w 2 Księdze Henocha (29,2-5; 31,3-6)*, „*Studia Religioznologiczne*” 43 (2010) 29-33.
- Idea udziału człowieka w życiu Bożym i Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, red. A. Uciecha, *SACH NS* 10, Katowice 2010, Księgarnia św. Jacka.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, *PST* 23 (2009) 89-102.
- Kocima Ł., *Abraham w pismach Ireneusza z Lyonu*, *SACH NS* 10 (2010) 123-270.
- Matuszewski K., *Idea udziału człowieka w życiu Bożym w pismach Ireneusza z Lyonu*, *SACH NS* 10 (2010) 19-122.
- Murawski R., *Najstarszy katechizm Kościoła Ireneusza z Lyonu*, w: *In persona Christi* [1], 149-157.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, *SACH NS* 11, Katowice 2010.
- Myszor W., *Ireneusz z Lyonu: dzieło zbawienia i odnowy świata (w świetle komentarza do Rz 8, 19-21)*, w: *In persona Christi* [1], 143-148.
- Myszor W., *Solus Paulus – spór Ireneusza z Lyonu z gnostykami o interpretację nauki św. Pawła Apostoła (na przykładzie 1 Kor 2, 6-15)*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 85-96.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, *ŚSHT* 42 (2009) nr 1, 97-104.
- Turek W., *Alcuni testi paolini e il peccato contro lo Spirito Santo in Ireneo* (ristampa), w: *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, t. 3, a cura di L. Padovese, Torino 2009, 137-152, Effatà Editrice.

**Izaak z Niniwy**

- , *Gramatyka życia duchowego*, wstęp i przekład z j. włoskiego J. Słomka, *BOK* 25, Kraków 2010.
- Drzyżdż Sz. – Haberk S., *Koncepcje apokatastazy Grzegorza z Nyssy i Izaaka Syryjczyka*, „*Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne*” 11 (2010) 55-74.

**Jan Chryzostom**

- , *O miłości (De caritate)*, CPG 4633, PG 60, 773-776), tłum. J. Iluk, w: *Miłość*

- w *czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Pater, Gdańsk 2009, 24-27.
- , *O miłości (Ecloga de dilectione)*, CPG 4684, PG 63, 567-580), tłum. J. Iluk, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Pater, Gdańsk 2009, 27-39.
- , *Homilie na List do Hebrajczyków (In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae XII-XIX)*, PG 63, 95-144), tłum. J. Iluk, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 27-96.
- , *Jakie kobiety należy brać za żony (Quales ducendae sint uxores)*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 599-621.
- , *Kazanie o godnym życiu we wspólnocie [Peri politeias] (In principium Actorum hom. 2)*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 623-636.
- , *Mowa VII przeciwko judaizantom i Żydom* 4-6, tłum. J. Iluk, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 98-103.
- Benedykt XVI, *List Apostolski z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 7-17.
- Czyżewski B., „*Pater familias*” i jego zadania według św. Jana Chryzostoma, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 205-221.
- Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327.
- Duda J., *Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 259-270.
- Eckmann A., *Biblijne podstawy Chryzostomowego programu wychowania dzieci*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 329-335.
- Iluk J., „*Apistia*” nie rozrywa małżeństwa. Jan Chryzostom o małżonku (-nce) spoza chrześcijańskiej politei, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 175-189.
- Iluk J., „*Naszą oikumene widzę chrześcijańską*”, czyli o zwycięstwie Ewangelii w homiliach Jana Chryzostoma, w: *Album Gdańskie*, red. J. Data – B. Oleksowicz, Gdańsk 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 39-53.
- Iluk J., *Jana Chryzostoma wizja chrześcijańskiej oikumene*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, t. 2: *Historia, język, kultura*, red. Z. Abramowicz – J. Ławski, Białystok 2010, Wydawnictwo Trans Humana.
- Iluk J., *Judaizanci problemem apostoła Pawła i Jana Chryzostoma z Antiochii*, w: *Christianitas Antiqua* 3 [1], 39-63.
- Iluk J., *Kapłan w homiliach Jana Chryzostoma objaśniających List do Hebrajczyków*, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 15-25.
- Iluk J., *Miłość (agape) w nauczaniu Jana Chryzostoma. Późnoantyczna pragmatyka chrześcijańskiego życia*, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Paner, Gdańsk 2009, 17-40.
- Jundził J., *Początki mowy u małych dzieci w koncepcjach rzymskich intelektualistów, Augustyna i Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 245-258.
- Jurkiewicz J., „*Mater familias*” w nauczaniu św. Jana Chryzostoma, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 223-231.
- Kaczmarek S., *Miłość przebacząca i jednocząca w świetle „Homilii na Ewangelię wg św. Mateusza” Jana Chryzostoma*, VV 18 (2010) 213-244.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Traktat Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci” i jego stosunek do traktatu „O wychowaniu dzieci” Pseudo-Plutarcha*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 393-406.
- Kołosowski T., *Miejsce ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 271-279.

- Krynicka T., *Przymioty i zadania żony w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 113-121.
- Longosz S., *Rodzina kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 281-312.
- Longosz S., *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 13-55.
- Nieścior L., *Monastyczny kontekst Chryzostomowej koncepcji wychowania dzieci w „Adversus oppugnatores vitae monasticae”*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 447-457.
- Osek E., *Chryzostomowa terminologia wychowania*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 337-391.
- Ożóg M., *Ceremonia zawierania małżeństw w pismach Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 175-191.
- Ożóg M., *Ceremonie zawarcia małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 159-173.
- Salamon M., *Arsakios, Attyk i tradycja historyczna o wygnaniu Jana Chryzostoma*, w: *Hortus historiae* [1], 563-576.
- Stawoska-Jundziłł B., *Małe dzieci w chrześcijańskiej epigrafice miasta Rzymu i w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 233-243.
- Stebnicka K., *Jezabel i Eudoksja – dwie królowe. Przyczynek do dziejów konfliktu Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 149-174.
- Strękowski S., *Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 407-420.
- Szczur P., *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 95-111.
- Szczur P., *Ideał doskonałości chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, SSan 17 (2010) 197-221.
- Szczur P., *Jan Chryzostom wobec sprzecznych wypowiedzi św. Pawła*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 97-117.
- Szczur P., *Niewolnicтво jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 69-89.
- Szczur P., *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 49-75.
- Tyburowski K., *Wzajemna wierność małżeńska w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 135-144.
- Uciecha A., *Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 421-432.
- Wasilewski S., *Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 433-445.
- Widok N., *Bóg i prarodzice w refleksji Jana Chryzostoma nad Księgą Rodzaju*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 191-204.
- Wysocki M., *Świętość i sakramentalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 145-157.
- Zagórski D., *Nierozerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 123-133.
- Zmorzanka A.Z., *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 459-480.



Żurek A., *Zaślubiny ziemskie i zaślubiny duchowe w tajemnicy chrztu według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 83-93.

### Jan Damasceński

--, *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (Contra imaginum calumniatores)*, wstęp i tłum. M.M. Dylewska, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 637-651.  
Dylewska M.M., *Świętego Jana Damasceńskiego teologia ikony*, „Ethos” 23 (2010) nr 1, 21-28.

Grzywaczewski J., *Wizja Boga w chrześcijaństwie i w islamie według Jana Damasceńskiego*, CT 79 (2009), nr 3, 39-57.

Zhyrkova A., *Hypostasis – the principle of individual existence in John of Damascus*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 61 (2009) 101-130.

### Jan Kasjan

--, *O wiedzy duchowej. Rozmowa XIV z ojcem Nesterosem*, tłum. A. Nocoń, wstęp Sz. Hiżycki, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.

--, *O przyjaźni. Rozmowa XVI z abba Józefem*, tłum. i wstęp A. Nocoń, Kraków 2010, Wydawnictwo Benedyktynów.

Kieling M., *Pismo Święte źródłem „spiritalis scientia” w pismach Jana Kasjana*, TPatr 6 (2009) 39-54.

### Jan Moschos

Degórski B., *San Leone Magno e san Gregorio Magno nel Pratum Spirituale di Giovanni Mosco*, w: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium* (Rome, 31 May – 3 June 2006) [= *Studia Anselmiana* 146, *Analecta Monastica* 9], Roma 2009, 403-421.

### Justyn

Dekert T., *Satan jako apostates u Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu w świetle opisu buntu aniołów w 2 Księdze Henocha (29,2-5; 31,3-6)*, „*Studia Religiológica*” 43 (2010) 29-33.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w nauczaniu Ojców Apostolskich i św. Justyna*, „*Roczniki Historii Kościoła*” 1 [56] (2009) 5-31.

### Justyn Pseudo-

--, *O zmartwychwstaniu (De resurrectione)*, tłum. A. Paciorek, „*Scripturae Lumen*” 2 (2010) 549-567.

### Klemens Aleksandryjski

--, *O słowach nieprzyzwoitych*, tłum. M. Szarmach, „*Terminus*” 12 (2010) z. 1, 222-224  
Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of „Heresy” from Photius’ „Bibliotheca”*, Supplements to Vigiliae Christianae 101, Leiden 2010, Brill.

Chłopowiec M., *Teologia pokuty u św. Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Illum oportet crescere. Księga pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona Grocholewskiego*, red. W. Irek – G. Sokołowski, Wrocław 2009, Papieski Wydział Teologiczny, 185-194.

Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327.



- Paczkowski C.M., „*Gnosis*” czy „*paradosis*”? : *tradycja apostołska w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Quaestiones Selectae*” 16 (2009) z. 24, 79-95.
- Szarmach M., *Klemens Aleksandryjski o słowach nieprzychylnych*, „*Terminus*” 12 (2010) z. 1, 221-222.
- Zgraja B., *Chrystus Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Studia Warmińskie*” 47 (2010) 49-69.
- Zgraja B., *Klemens Aleksandryjskiego koncepcja „arete” (cnoty)*, STHŚO 29 (2009) 211-227.
- Zgraja B., *Owoce cnoty według Klemensa z Aleksandrii*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2010, nr 2, 21-35.

### **Konstytucje Apostolskie**

- Czyżewski B., *Diakoni i diakonise według „Konstytucji Apostolskich”*, SG 23(2009) 79-94.
- Czyżewski B., „*Dies Domini seu dies Dominica*” w świetle „*Konstytucji Apostolskich*” oraz *Soboru Watykańskiego II*, SG 24 (2010) 61-70.

### **Laktancjusz**

- Wiśniewski K., *Próba konstruowania pamięci zbiorowej o cesarzach prześladowcach przez Laktancjusza w „De mortibus persecutorum”*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 187-194.

### **Liber Graduum**

- Kowalski A., *Stan badań nad „Liber Graduum”*, w: *Polska syrologia* [1], 185-191.
- Kowalski A., *Terminy „doskonałość” i „doskonały” w odniesieniu do pierwotnego stanu Adama według „Liber Graduum”*, w: *Polska syrologia* [1], 193-201.

### **List Barnaby**

- Lewandowska J., *Dwie drogi w życiu człowieka („Didache” i „List Barbaby”)*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2009, nr 2, 107-113.

### **Maksym Wyznawca**

- Kochańczyk-Bonińska K., *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – „Ambigua ad Iohannem” 42, „Seminare” 26* (2009) 279-283.

### **Marcin z Bragi**

- Starowieyski M. – Kalinkowski S., *Marcina z Bragi traktat „O trzykrotnym zanurzeniu”*, w: *Omnia tempus habent* [1], 50-58.

### **Marcin z Tours**

- Benedykt XVI, *Św. Marcin – wzór miłości braterskiej*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 80-81.

### **Meliton z Sardes**

- Czyżewski B., *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, SMa 11 (2009) nr 2, 62-69.

### **Metody z Olimpu**

- , *La risurrezione*, trad. M. Mejzner (tłum. części starocerkiewnosłowiańskiej, wstęp

i komentarze do tekstu), Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010, Città Nuova.  
Mejzner M., *Il „De resurrectione” di Metodio d'Olimpo*, w: Metodio d'Olimpo, *La risurrezione*, Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010, Città Nuova, 33-56.  
Mejzner M., *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma – Ząbki 2011.  
Mejzner M., *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie* [1], 25-47.

### **Minucjusz Feliks**

Burliga B., *Polemika i retoryka w dialogu Minucjusza Feliksa „Oktawiusz”*, „Studia Elbląskie” 10 (2009) 403-411.  
Szajda A.N., *Echo listów św. Pawła Apostoła w „Oktawiuszu” Minucjusza Feliksa*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 139-155.

### **Mojżesz, bp Koptos**

Myszor W., *Mojżesz, bp Koptos*, EK XIII 55.

### **Mojżesz z Chorene**

Próchniak D., *Mojżesz z Chorene*, EK XIII 55-57.

### **Montan**

Częsz B., *Montan*, EK XIII 196.

### **Montan z Toledo**

Figiel J., *Montan z Toledo*, EK XIII 196-197.

### **Muzeusz z Marsylii**

Figiel J., *Muzeusz z Marsylii*, EK XIII 546.

### **Nektariusz**

Śrutwa J., *Nektary*, EK XIII 894-895.

### **Nemezjusz z Emezy**

Szczur P., *Nemezjusz z Emesy*, EK XIII 899-900.

### **Nerses z Edessy**

Modzelewska B., *Nerses z Edessy*, EK XIII 934-935.

### **Nerses Wielki**

Koczwarą S., *Nerses Wielki*, EK XIII 935-936.

### **Nestoriusz**

Wysocki M., *Nestoriusz*, EK XIII 951-952.

### **Nicetas z Remezjany**

Degórski B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento di san Niceta di Remesia al „Simbolo Apostolico”*, „Angelicum” 87 (2010) 231-237.  
Modzelewska B., *Nicetas*, EK XIII 1000.

**Nil z Ancyry**

Nieścior L., *Nil z Ancyry*, EK XIII 1306-1310.

**Noet**

Sawa R., *Noet*, EK XIII 1352.

**Nonnos z Panopolis**

Doroszewski F., „Nie wyruszę jeszcze na świętą uroczystość”. Termin „telete” w nonniańskiej egzegezie Ewangelii św. Jana 7,8, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 9 [1], 25-34.

**Nowacjan**

Sordyl K., *La crisi di Novaziano e la sua influenza sulla disciplina penitenziale delle Chiesa*, AnCra 41 (2009) 301-331.

Sordyl K., *Teologiczne znaczenie „monarchii” a pojęcie Boga w „De Trinitate” Nowacjana*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 521-539.

Szram M., *Nowacjan*, EK XIV 24-25.

Szram M., *Nowacjanie*, EK XIV 26.

**Nowat, bp Sitifis**

Szczur P., *Nowat*, EK XIV 42-43.

**Nowat z Kartaginy**

Wysocki M., *Nowat*, EK XIV 42.

**Olimpiodor**

Figiel J., *Olimpiodor*, EK XIV 525.

**Olimpiusz**

Szczur P., *Olimpiusz*, EK XIV 525.

**Optat z Milewy**

Wysocki M., *Optat z Milewe*, EK XIV 686.

**Optat z Thamugadi**

Wysocki M., *Optat z Thamugadi*, EK XIV 686-687.

**Orygenes**

Concchini Fr., *Maryja „wzorem chrześcijanina” w interpretacji Orygenes*, SMA 11 (2009) nr 2, 95-108.

Czyżewski B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w „Komentarzu do Księgi Jonasza” św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) 139-150.

Czyżewski B., *Symbolika baranka w rozprawie Orygenes* „O święcie Paschy”, w: *Omnia tempus habent* [1], 103-113.

Duda J., *Chrystus ikoną Boga w nauczaniu Orygenes*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 6 (2009) 123-130.

Kamiński K., *Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga u Orygenes*: przyczynek

- do nadziei na apokatastazę, „Łódzkie Studia Teologiczne” 18 (2009) 99-114.
- Longosz S., *Orygenesowskie spory*, EK XIV 857-864.
- Pietras H., *L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, Origeniana Nona, ed. G. Heidl – R. Somos, BETL 228, Louvain 2009 Peeters, 653-668.
- Pietras H., *Żydowski apokryf „Modlitwa Józefa” w interpretacji Orygenesesa*, „Człowiek i Społeczeństwo” 29 (2009) 31-44.
- Słomka J., *Działanie Ducha Świętego podczas modlitwy według Orygenesesa*, w: *Omnia tempus habent* [1], 114-124.
- Słomka J., *Homilia jako „budowanie Kościoła” według Orygenesesa*, w: *Praedicamus Christum crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi Metropolicie Katowickiemu w 25. rocznicę święcen biskupich*, red. A. Żądło, Katowice 2010, 181-187.
- Szram M., *Orygenes*, EK XIV 851-857.
- Szram M., *Orygenesowe poszukiwanie terminologii teologicznej w „Komentarzu do Ewangelii św. Jana”*, w: *Gaudium in litteris. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, Lublin 2009, 387-394.
- Szram M., *Orygenizm*, EK XIV 864-866.

### **Orygenes Pseudo-**

- Szram M., *Orygenes neoplatonik*, EK XIV 857.

### **Pachomiusz**

- Cyrek O., *Negatywne postawy moralne u anachoretów i cenobitów egipskiej pustyni z IV wieku na podstawie pism Ewagriusza z Pontu i „Reguły” Pachomiusza*, „Nowy Filomata” 14 (2010) 297-302.

### **Palladiusz**

- Sawa R., *Palladiusz, Palladius Hellenopolitanus*, EK XIV 1163-1164.

### **Palladiusz, bp Ratiarii**

- Szczur P., *Palladiusz*, EK XIV 1164.

### **Pamfiliusz**

- Kołtunowska A., *Pamfiliusz*, EK XIV 1191-1192.

### **Pamfiliusz z Jerozolimy**

- Szczur P., *Pamfiliusz z Jerozolimy*, EK XIV 1192.

### **Pammachiusz**

- Szczur P., *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

### **Panodor**

- Szczur P., *Panodor*, EK XIV 1221-1222.

### **Pantaleon, mnich**

- Wysocki M., *Pantaleon*, EK XIV 1233.

**Pantaleon z Nikomedii**

Wysocki M. – Krasucka B., *Pantaleon*, EK XIV 1232-1233.

**Panten**

Leszczyński R.M., *Panten*, EK XIV 1238.

**Papa bar Aggaj**

Szczur P., *Papa bar Aggaj*, EK XIV 1260.

**Papiasz**

Leszczyński R.M., *Papiasz*, EK XIV 1267.

**Parmenian**

Szczur P., *Parmenian*, EK XIV 1366-1367.

**Paschazyn**

Wysocki M., *Paschazyn*, EK XIV 1426.

**Pastor, bp Orleanu**

Wysocki M., *Pastor*, EK XIV 1456.

**Paulin z Noli**

Ościłowski K., *Ideał chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM.

Pałucki J., *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim*, Lublin 2010, 419-429.

**Pelagiusz**

Czyżewski B., *Wątki polemiczne w „Komentarzu do listu św. Pawła do Rzymian” Pelagiusza*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 3 (2010) 159-170.

Pochwat. J., *Wiara i mądrość w świetle „Komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan”*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 579-589.

Toczko R., *The Portrait of a Heretic. Pelagius and his Ideas in the Works of Augustine Written in the Years 415-418*, „*Eos*” 97 (2010) 309-312.

**Piotr Chryzolog**

--, *Mowy o Symbolu (Sermones 56-62)*, tłum. L. Gładyszewski, ŻMT 53, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 119-177.

Kasprzak D., *Święty Paweł w kazaniach św. Piotra Chryzologa* [w:] *Święty Paweł Apostoł* [1], 63-84.

Kasprzak D., *Zagadnienie posiadania dóbr materialnych w kazaniach św. Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny*, w: *Zbytek i ubóstwo* [1], 279-286.

Kochaniewicz B., *Divine revelation in the teaching of St. Peter Chrysologus*, „*Angelicum*” 87 (2010) 791-802.

Kochaniewicz B., *Pojęcie Objawienia w kazaniach św. Piotra Chryzologa*, w: *In persona Christi* [1], 239-254.

Kochaniewicz B., *Zmartwychwstanie Chrystusa w kazaniach „De resurrectione Domini” św. Piotra Chryzologa, „Scripturae Lumen” 2 (2010) 307-325.*

### **Polikarp ze Smyrny**

Kozłowski J.M., „*And he saw his pillow being consumed by fire*” (*Martyrium Polycarpi* 5,2). *A proposal of interpretation*, *ETHL* 85 (2009) 147-158.

Kozłowski J.M., „*I ujrzał swoją poduszkę*” – propozycja interpretacji wizji Polikarpa w „*Martyrium Polycarpi*” 5, 2, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 65-78.

Łapicki S., *Sprawiedliwość człowieka względem Boga: św. Polikarp ze Smyrny, „Zeszyty Karmelitańskie” 2009, nr 4, 80-81.*

### **Prudencjusz**

Gacia T., „*Iam Roma Christo dedita...*”. *Idea Rzymu w „Peristephanon” Prudencjusza, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009) 299-308.*

Stabryła S., *Historia rzymska w poezji Prudencjusza, w: Hortus historiae* [1], 545-562.

Starowieyski M., „*Psychomachia*” Prudencjusza, czyli katecheza o cnotach i grzechach, „*Ethos*” 23 (2010) nr 4, 171-182.

### **Quodvultdeus**

Degórski B., *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do Składu Apostolskiego, w: Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji, red. M. Włosiński, Włocławek 2009, 85-91.*

### **Reguła Mistrza**

Kasprzak D., *Problematyka cnoty ubóstwa w Kościele zachodnim początków VI wieku na przykładzie tzw. „Reguły Mistrza” (Regula Magistri), AnCra 41 (2009) 175-188.*

### **Rufin z Akwilei**

Degórski B., *Il mistero dell’incarnazione nel commento di Rufino di Aquileia al „Simbolo Apostolico”, „Angelicum” 86 (2009) 559-564.*

### **Salwian z Marsylii**

--, *Do Kościoła*, tłum. P. Jakubowska, w: *Salwian z Marsylii, Dzieła wszystkie*, red. T. Kołosowski i in., PSP 66, Warszawa 2010, Wydawnictwo UKSW, 19-94.

--, *Listy*, tłum. M. Przyszychowska, w: tamże, PSP 66, 257-280.

--, *O rządach Boga*, tłum. T. Kołosowski, w: tamże, PSP 66, 95-255.

Kołosowski T., *Salwian z Marsylii i jego dzieło*, w: tamże, PSP 66, 7-17.

### **Sydoniusz Apollinaris**

Grzywaczewski J., *The passage from „romanitas” to „christianitas” according to Sidonius Apollinaris († c. 486)*, *StPatr* 48 (2010) 295-302.

Styka J., *Późnoantyczna satyra poetycka w świetle listów Sydoniusza Apollinarisa, w: Hortus historiae* [1], 577-590.



**Sokrates Scholastyk**

Bralewski S., *Memorabilia w Historiach kościelnych Sokratesa i Sozomena – kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) nr 2, 5-20.

Stachura M., *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późno-antycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 127-148.

**Sozomen Hermiasz**

Bralewski S., *Memorabilia w Historiach kościelnych Sokratesa i Sozomena – kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) nr 2, 5-20.

Stachura M., *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późno-antycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 127-148.

**Teodoret z Cyru**

Paczkowski M.C., *Egzegeza Corpus Paulinum Teodoreta z Cyru*, w: *Święty Paweł Apostoł* [1], 118-138.

Stachura M., *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późno-antycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta*, w: *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 8 [1], 127-148.

**Teofanes Wyznawca**

Cecota B., „Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich, którzy wierzą w nie!” – prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy, „Przegląd Nauk Historycznych” 8 (2009) nr 1, 143-152.

**Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa**

-- (fragmenty: rozdz. 20-22, 29-31, 33-38, tłum. J. Woźniak, w: *Polska syrologia* [1], 273-286.

**Tertulian**

Turek W.J., „Corpus sumus”: w poszukiwaniu właściwej interpretacji tekstu „Apologeticum” 39, 1 Tertuliana, w: *In persona Christi* [1], 159-167.

Turek W., *De locutione „Spes resurrectionis” apud Tertullianum quaedam animadversiones*, „Latinitas” 2 (2009) 158-165.

Turek W., „Erunt in carnem unam”. Gen 2,24 nell’”Adversus Marcionem” di Tertulliano, „Salesianum” 71 (2009) 143-157.

Turek W., *L'influsso di Paolo su Tertulliano nell'evoluzione del concetto di speranza (ristampa)*, w: *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, t. 3, a cura di L. Padovese, Torino 2009, 173-193, Effatà Editrice.

Turek W., *Od Kościoła charyzmatyczno-duchowego do instytucjonalno-hierarchicznego: Tertulian i Cyprian*, w: *Kościół starożytny* [1], 77-96.

Wygralak P., *Życie zawodowe chrześcijan a wierność Chrystusowi: opinia Tertuliana (ok. 220)*, „Biblia i Ekumenizm” 4 (2009) 131-142.

Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.

- Wysocki M., *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała” – wybrane fragmenty*, „Forum Teologiczne” 10 (2009) 215-228.
- Wysocki M., *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*, „Scripturae Lumen” 1 (2009) 391-413.
- Wysocki M., *List św. Pawła do Rzymian w recepcji Tertuliana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 3 (2010) 105-114.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, SMA 2 (2009) 109-135.
- Wysocki M., *Prezentacja dysertacji doktorskiej: Ks. Marcin Wysocki, Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 232-238.
- Wysocki M., *Zmartwychwstanie ciała w pismach Tertuliana*, VV 15 (2009) 295-324.

### Tykoniusz

- Czyżewski B., *Ocena „Liber regularum” Tykoniusza przez św. Augustyna*, „Studia Bydgoskie” 3 (2009) 235-247.

### Wenancjusz Fortunat

- , *Objaśnienie Symbolu (Expositio Symboli)*, tłum. L. Gładyszewski, ŻMT 53, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM, 179-195.
- , *Wiersze wybrane. Przekład z objaśnieniami*, tłum. i oprac. T. Gacia „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010) 215-224.
- Gacia T., *„Palatii domina pauperibus serviebat ancilla”. Możni w służbie ubogim w świetle „Vitae” Wenancjusza Fortunata*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, 295-303.

### Wigiliusz z Tapso

- Wendlik K., *L'unione ipostatica in prospettiva storico-salvifica nel „Contra Eutychem” di Vigilio di Tapso*, Romae 2009, Pontificia Studiorum Universitas di S. Thoma Aq. in Urbe.

### Zenon z Werony

- Kasprzak D., *Małżeństwo i dziewictwo w nauczaniu św. Zenona z Werony – patrystyczna interpretacja 1Kor 7,6-16*, w: *Z wybranych Ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, red. T. Jelonek, Kraków 2009, WN UPJPII, 27-46.

## 12. Recenzje

- Chrostowski W. (rec.), L. de Blois – R.J. van der Spek, *An introduction to the Ancient World*, London – New York 2008 – CT 80 (2010) nr 2, 216-219.
- Chrostowski W. (rec.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk – J. Drabina Kraków 2008 – CT 80 (2010) nr 3, 219-223.
- Cześ. B. (rec.), P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 743-749.
- Czyżewski B. (rec.), K. Bardski, *Słowo oczyma Golebicy*, WST, seria Rozprawy naukowe t. 3, Warszawa 2007 – CT 79 (2009) nr 1, 219-221.

- Czyżewski B. (rec.), R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, Pelplin 2008 – „Studia Bydgoskie” 3 (2009) 416-418.
- Dekert T. (rec.), M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posagów bóstw*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 16 (2010) nr 2, 164-166.
- Dolnicki D. (rec.), R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum Evangelia”*, Pelplin 2008 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 15 (2009) 53.
- Drabina J. (rec.), M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posagów bóstw*, Kraków 2009 – „Studia Religiologica” 42 (2010) 139-140.
- Drączkowski F. (rec.), J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne, Lublin 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 691-693*
- Drączkowski F. (rec.), P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego św. Jana Chryzostoma*, Lublin 2008 – „Roczniki Historii Kościoła” 1 [56] (2009) 265-266.
- Eckmann A. (rec.), Stanisław Reszka, *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza (Polaka), Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego*, wstęp, przekład z wydania w Oliwie w 1690 r. i komentarze s. J.A. Kalinowska, Olsztyn 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 784-785.
- Eckmann A. (rec.), T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 711-713.
- Glombik K. (rec.), A. Muszała, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Myśl Teologiczna 63, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 15 (2009) nr 1-2, 95.
- Gładyszewski L., *W obronie własnej recenzji – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 803-804*.
- Groń R. (rec.), L.M. Bitel, *Landscape with Two Saints. How Genovefa of Paris and Brigit of Kildare built Christianity in Barbarian Europe*, Oxford 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 787-789.
- Groń R. (rec.), L.M. Bitel, *Landscape with two saints: how Genovefa of Paris and Brigit of Kildare built Christianity in barbarian Europe*, London 2009 – CT 79 (2009) nr 3, 233-236.
- Groń R. (rec.), M. Rubin, *Mother of God: a history of the Virgin Mary*, London 2009 – CT 79 (2009) nr 3, 231-233.
- Groń R. (rec.), M. Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven – London 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 785-787.
- Groń R. (rec.), *Medieval Christianity in practice*, ed. M. Rubin, Princeton – Oxford 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 791-793.
- Groń R. (rec.), R.J. Foster – G.D. Beebe, *Longing for God. Seven paths of Christian Devotion*, Downers Grove Il. 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 789-791.
- Hoffner M. (rec.), Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 50, Kraków 2009 – „Studia Religiologica” 42 (2010) 155-158.
- Jakubina R. (rec.), P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 15 (2009) nr 1-2, 88-89.
- Jaskółka P. (rec.), J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, t. 4, Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, tłum. M. Król, Kraków

- 2010, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 16 (2010) nr 2, 161-164.
- Jasiewicz A. (rec.), Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, introduzione, trad. e note a cura di R.M. Parrinello, Milano 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 713-715.
- Jaśkiewicz G. (rec.), D. Singles, *L'homme debout. Le credo de saint Irénée*, Paris 2008 – AK 153 (2010) z. 2 (603), 402-404.
- Jaśkiewicz G. (rec.), K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 707-711.
- Jońca M. (rec.), P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 764-768.
- Kochanek P. (rec.), D. Mastalska, *Śpiew anioła. Powieść o św. Cecylii*, Tarnów 2009, Biblos – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 780-783.
- Kochanek P. (rec.), H. Maier, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung, Aktualisierte und erweiterte Neuausgabe*, Freiburg im Br. 2008<sup>6</sup>, Herder – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 762-763.
- Kochanek P. (rec.), Th. Baumeister, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Rom – Freiburg – Wien 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 777-780.
- Kogut M. (rec.), W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Narodziny chrześcijaństwa*, Wrocław 2009 – „Perspectiva” 8 (2009) nr 2, 318-320.
- Kokoszko M. – Gibel K. (rec.), „Eat, drink and be merry” (Luke 12:19). *Food and wine in Byzantium. In honour of Professor A.A.M. Bryer*, ed. L. Brubaker – K. Linardou, Aldershot – Hampshire 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 719-728.
- Kostuch L. (rec.), M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009 – „Gdański Rocznik Ewangelicki” 4 (2010) 224-226.
- Kostuch L. (rec.), P. Chuvin, *Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, Warszawa 2008 – „Gdański Rocznik Ewangelicki” 3 (2009) 153-155.
- Kraiński W. (rec.), U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007 – AK 152 (2009) z. 3 (601), 405-408.
- Linke W. (rec.), A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramat „Exagōgē” (Wyprowadzenie z Egiptu). Apokryfy Starego Testamentu*, t. 1, red. Z.J. Kapera – S. Mędała, Kraków – Mogilany 2006 – „Scripturae Lumen” 2 (2010) 589-594.
- Lipiec D. (rec.), R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, Pelplin 2008 – „Perspectiva” 8 (2009) nr 2, 335-338.
- Longosz S. (rec.), E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2000 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 794-798.
- Longosz S. (rec.), *SCRIPTURAE LUMEN: Biblia i jej oddziaływanie I*, red. A. Czaja – A. Paciorek – A. Tronina, Lublin 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 798-802.
- Lukoszek M. (rec.), J. Pałucki, *Ubi Petrus ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009 – AK 155 (2010) z. 1 (608), 200-203.
- Marczewski M. (rec.), J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 693-701.
- Milcarek P. (rec.), M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009 – „Christianitas” 2010, nr 44, 372-373.

- Mirri L.M. (rec.), M. Pazzini, *Il Libro dei Dodici Profeti. Versione siriana – vocalizzazione completa*, Milano 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 793-794.
- Najda A.J. (rec.), A. Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture*. Herders Biblische Studien 51, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2007, Verlag Herder – „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 27 (2009) 529-530.
- Osek E. (rec.), P. Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 749-755.
- Pancerz R.M. (rec.), C. Moreschini, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia 2006 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 733-734.
- Parchem M. (rec.), R.M. Davidson, *Flame of Yahweh: sexuality in the Old Testament*, Peabody MA 2008 – CT 80 (2010) nr 4, 220-230.
- Pietras H. (rec.), B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-IV wieku*, Bydgoszcz 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 737-743.
- Pietras H. (rec.), D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Sylwiana z Marsylii*, Kraków 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 735-737.
- Pietras H. (rec.), M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń i posągów bóstw*, Kraków 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 770-773.
- Pietras H. (rec.), P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 774-777.
- Pietras L.T. (rec.), Sv. Augustín, *Samovravy. O nesmrtnosti duše*, přeložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a indexy spracovali K. Šotková – J. Artimová, Trnava 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 715-717.
- Prostko-Prostyński J. (rec.), A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, Vollständig bearbeitete und erweiterte Neuauflage (= Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 6), München 2007 – „Palamedes” 5 (2010) 225-227.
- Skierkowski M. (rec.), G. di Palma, *Deum et animam scire cupio. Agostino alla ricerca del vero su Dio e l'uomo*, Napoli 2010 – CT 80 (2010) nr 3210-212.
- Słomka J. (rec.), Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego – ŚSHT 43 (2010) nr 1, 175-176.
- Słomka J. (rec.), Kempa J., *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego 53, Katowice 2009 – ŚSHT 43 (2010) nr 1, 176-181.
- Szram M. (rec.), L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Warszawa 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 701-706.
- Szram M. (rec.), P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008 – SSan 17 (2010) z. 1-2, 301-304.
- Toczko R. (rec.), C. Rapp, *Holy bishops in late Antiquity. The nature of Christian leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 728-732.
- Tronina A. (rec.), M. Piccirillo, *La Palestina Cristiana I-VII secolo*, Bologna 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 760-761.
- Turek W. (rec.), „Arma virumque cano...”. *L'epica dei Greci e dei Romani*. Associazione



- Italiana di Cultura Classica. Delegazione di Torino. Atti del Convegno Nazionale di Studi (Torino, 23-24 aprile 2007), ed. R. Uglione, Alessandria 2008, Edizioni dell'Orso – „Latinitas” 2009, nr 1, 92-93.
- Turek W. (rec.), Y. Gomez Gane, „*Pretiosus thesaurus*”. *La lingua latina nella Chiesa oggi*, Città del Vaticano 2009, Libreria Editrice Vaticana – „Latinitas” 2010, nr 2, 189-190.
- Turek W., (rec.), J.J. Del Col, *Diccionario Auxiliar Español-Latino para el uso moderno del Latín*, Bahía Blanca (Buenos Aires) 2007, Instituto Superior „Juan XXIII” – „Latinitas” 2009, nr 2, 188-190.
- Widok N. (rec.), *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, oprac. A. Baron – H. Pietras, SCL 4, ŻMT 52, Kraków 2010, Wydawnictwo WAM – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 16 (2010) nr 2, 176-177.
- Widok N. (rec.), *Patrologia* (krótkie noty o: Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008; *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, red. W. Myszor, Katowice 2008; J. Derwas Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008; *Chrześcijananie w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, SACH 18, Warszawa 2009; J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, Siedlce 2008; Juniliusz Afrykańczyk, *Zasady prawa Bożego*, tłum. B. Czyżewski, ŻMT 48, Kraków 2008; B. McGinn – P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008; *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, red. M. Starowieyski, tłum. M. Bednarz i in., Kraków 2008; Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, tłum., wstęp i oprac. L. Nieścior, ŻM 46, Kraków 2008; *Ofiara, kapłan, ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Sympozja Kazimierskie 6, Lublin 2008; *W szkole Ojców Kościoła. Ojcowie Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Raczkiewicz, Kraków 2008) – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 15 (2009) nr 1-2, 52-56.
- Widok N. (rec.), *Patrologia* (krótkie noty o: M. Fiedorowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009; Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesy*, wstęp, tłum. M. Przyszychowska, XMT 51, Kraków 2009; Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp M. Przyszychowska, ŻMT 50, Kraków 2009; W. Hryniewicz, *Świadkowie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2009; *Kanony Ojców Greckich* (tekst grecki i polski), *Atanazego i Hipolita* (tekst arabski i polski), tłum. S. Kalinkowski i in., oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, SCL 3, Kraków 2009; M. El-Maskine, *Święty Antoni. Asceta według Ewangelii. Zawiera Dwadzieścia listów św. Antoniego według tradycji arabskiej*, tłum. A. Klisz, Kraków 2008; *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragessimus annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009; K. Ościłowski, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2009; J. Pałucki, *Ubi Petrus ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009; *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki i in., Lublin 2009; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009; W. Turek, *Kto trwa w miłości (1J 4,16). Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009; A. Uciecha, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”*, SACH



- NS 8, Katowice 2009; A. Żurek, *Święty Bazyli Wielki*, Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2009) – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 16 (2010) nr 1, 52-55.
- Widok N. (rec.), *Patrologia* (krótkie noty o: M. Aquilina, *Msza pierwszych chrześcijan*, tłum. P. Ahmad, Gdańsk 2009; *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010; Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1: (1-50), wstęp i oprac. M. Ożóg, tłum. J. Czuj, XMT 54, Kraków 2010; Jan Chryzostom, *Dialog „O kapłaństwie”*, tłum. W. Kania, BOK 27, Kraków 2009; E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009; P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010; R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnośtyckiej*, SACH NS 9, Katowice 2009) – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 16 (2010) nr 2, 186-187.
- Widok N. (rec.), W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 15 (2009) nr 1-2, 41-43.
- Wojciechowski M. (rec.), T. Slipko – M. Starowieyski – A. Muszala, *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Kraków 2009 – AK 155 (2010) z. 1 (608), 193-195.
- Woźniak J. (rec.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt*, red. S.G. Vashalomidze – L. Greisiger, Wiesbaden 2007 – CT 79 (2010) nr 2, 227.
- Zmorzanka A.Z. (rec.), *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarz W. Myszor, Katowice 2008 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 755-760.
- Zmorzanka A.Z. (rec.), S. Koczwarą, *Z pokladov starovekých cirkavných dejín*, Košice 2007 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 717-719.
- Żelazny J.W. (rec.), A. Uciecha, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”*, Katowice 2009 – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 768-770.

### 13. Sprawozdania

- Degórski B., *Małżeństwo chrześcijan: egzegeza biblijna i prawo rzymskie* (XXXVII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 8-10 V 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1060-1063.
- Degórski B., *Motywy i formy starożytnej poezji chrześcijańskiej – między Pismem Świętym a tradycją klasyczną* (XXXVI Dni Augustiańskie – Rzym, 3-5 V 2007), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1010-1014.
- Duda J., *Wczesnochrześcijańska literatura orientalna* (Seksja Patrystyczna, Łódź, 21-22 IX 2007), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 992-999.
- Duda J., *Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. Markowi Starowieyskiemu*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 999-1003.
- Figiel J., *Konferencja patrystyczna w Ołomuńcu*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1073-1074.
- Groń R., *Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza* (Leeds, University of Leeds, 7-10 VII 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1066-1068.
- Groń R., *Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych* (Kalamazoo, West Michigan University, 8-11 V 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1064-1066.
- Grzeszczak J., *Recepcja Ojców Kościoła i ich pism w średniowieczu: tworzenie się tradycji kościelnej* (Paris, Centre Sevres des Jesuites, 11-14 VI 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1068-1069.
- Grzywaczewski J., *XV Międzynarodowy Kongres Patrystyczny. Głos uczestnika Kongresu*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1019-1022.

- Longosz S., *Modlitwa i duchowość w starożytnym Kościele: V: Ubóstwo i bogactwo* (Melbourne, 9-12 I 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1069-1070.
- Longosz S., *Obchody 1600. rocznicy śmierci Jana Chryzostoma w świecie*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1024-1032.
- Longosz S., *Siły dobra i zła w pierwszych wiekach Kościoła* (Tours, Université Francois Rabelais, 11-13 IX 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1070-1071.
- Longosz S., *Symposium o monastycyzmie w Melbourne* (Melbourne, 29-30 IX 2007), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1023-1024.
- Longosz S., *Teologia trynitarna Grzegorza z Nyssy w jego „Opera minora”* (Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, 17-20 IX 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1071-1073.
- Longosz S., *XV Kongres Patrystyczny w Oksfordzie* (Oksford, 6-11 VIII 2007), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1014-1019.
- Wysocki M., *Problemy duszpasterskie pierwotnego Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Ołtarzew k. Warszawy, 21-23 IX 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1053-1056.
- Wysocki M., *Problemy duszpasterskie pierwotnego Kościoła* (Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski, Ołtarzew 21-23 września 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1053-1056.
- Zmorzanka A.Z., *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia* (Kamień Śląski – Opole, 17-18 IV 2007), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 985-992.
- Zmorzanka A.Z., *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma* (Lublin, KUL, 27-28 XI 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1032-1037.
- Zmorzanka A.Z., *Pośmiertna wystawa publikacji prof. Waldemara Cerana (1936-2009) w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1075-1077.
- Zmorzanka A.Z., *Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2007/2008*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1003-1010.
- Zmorzanka A.Z., *Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2008/2009*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1046-1053.
- Zmorzanka A.Z., *Świętość a dobro* (Kraków, PAT, 20 XI 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1056-1059.
- Zmorzanka A.Z., *Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. Stanisławowi Longoszowi* (Lublin, KUL, 27 XI 2008), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1038-1045.

#### 14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

##### a) Przekłady

- Argonautyki orfickie*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2011, Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Atenajos, *Uczta mędrców*, tłum., wstęp i komentarz K. Bartol – J. Danielewicz, Poznań 2010, Wydawnictwo Poznańskie.
- Cyceron, *O mówcy*, tłum., wstęp i komentarz B. Awianowicz, seria: Ad Fontes 19, Kęty 2010, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Pseudo-Plutarch, *O wychowaniu dzieci (De liberis educandis)*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, ), VoxP 29 (2009) t. 53-54, 653-690.

##### b) Opracowania

- Aemulatio & Imitatio. Powrót pisarzy starożytnych w epoce renesansu. Referaty wygłoszone podczas konferencji naukowej* (Warszawa, 25-26 IV 2008), red. K. Rzepkowski, Warszawa 2009, Instytut Filologii Klasycznej.

- Baran G.M. *W Hadesie Homera i Hezjoda. Śmierć i los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów archaicznej kultury greckiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 1 (2010) 175-202.
- Budzanowska D., *Być roztropnym, czyli przewidywać. Z myśli filozoficznej Seneki Młodszego o cnocie „prudentia”*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010)
- Chankowski A.S., *Kult władców hellenistycznych w miastach greckich po wygaśnięciu dynastii*, w: *Timai* [1], 26-47.
- Dyrlaga P., *Tytułatura cesarzy rzymskich a idea zwycięstw nad Partami i Persami w latach 235-284. Kilka uwag o świadectwie źródeł numizmatycznych, epigraficznych i papirologicznych*, „Prace historyczne” 136 (2009) 9-22.
- Gacia T., *Lukrecja – „dux Romanae pudicitiae” czy „mulier laudis avida”?*, RH 57 (2009) z. 3, 117-130.
- Gacia T., *W kwestii restytucji klasycznej wymowy łacińskiej*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica” 45 (2010) 55-64.
- Kamińska R., *Ochrona dróg i rzek publicznych w prawie rzymskim w okresie republiki i pryncypatu*, Warszawa 2010, Wydawnictwo UKSW.
- Kluczek A.A., *Undiqve victores. Wizja rzymskiego władztwa nad światem w mennictwie złotego wieku Antoninów i doby kryzysu III wieku – studium porównawcze*, Katowice 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kluczek A.A., *Motywy religijne w mennictwie z Serdiki a problemy społeczności lokalnej i ogólnopanstwowe Cesarstwa Rzymskiego (II-III w.)*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 249-261.
- Komorowska J., *Spokojny sen Klitajmestry albo czego „brak” w Eurypidesowej „Elektrze”*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010)
- Konopka W., *Wojny markomańskie 170-175: „Cud deszczu” i walka na lodzie*, [http://www.intempore.umk.pl/intempore\\_artykuly/2010/In\\_Tempore\\_8\\_2010.pdf](http://www.intempore.umk.pl/intempore_artykuly/2010/In_Tempore_8_2010.pdf).
- Kosznicki M., *Libaniusz i święto kalend styczniowych*, „Antiquitas” 31 (2010) 157-162.
- Kosznicki M., *Obraz ojca-filozofa w późnoantycznych mowach Temistiusza*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 401-409.
- Królczyk K., *Expediatio Germanica cesarza Karakalli (213 r. po Chr.)*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 263-279.
- Maciuszak K., *Historyczne nazwy Morza Kaspijskiego*, w: *Hortus historiae* [1], 783-794.
- Marcinkowski R., *Małżeństwo w świetle Talmudu*, „Przegląd Orientalistyczny” 2010, nr 1-2, 9-21.
- Mejor M., *Późnoantyczna „Echtheitskritik” w ujęciu Symplicjusza „Commentaria in Galeni «De sectis»” (pocz. VI w.)*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010) 123-138.
- Milczanowski M., *Kult boskiego Cezara w polityce propagandowej Oktawiana*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 193-206.
- Okoń D., *Mariage de Septime Sévère avec Julia Domna. Au fond des stratégies matrimoniales des familles sénatoriales romaines à la charnière des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, „Eos” 97 (2010) 49-68.
- Okoń D., *Reforma religijna cesarza Heliogabala a jego małżeństwa*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 281-287.
- Olszewski L., *„Religia” i „kult cesarski” w starożytnym Rzymie – z życia pojęć*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 361-377.
- Ożóg M., *Czy Libaniusz musiał bronić pogańskich świątyn? Próba odpowiedzi na*

- kanwie lektury „*Pros Thedosion ton basilea yper ton hieron*”, w: *Christianitas Antiqua* 2 [1], 220-230.
- Pawłowski K., *Sofistyczna droga do dojrzałości moralnej*, „*Colloquia Litteraria*” 8/9 (2010) 37-50.
- Przybylski R., *Uśmiech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009, Wydawnictwo Sic!
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli filozofów starożytnej Grecji i Rzymu*, *In persona Christi* [1], 477-488.
- Spieralska B., *Seks i przemoc. Małżeństwo w tragediach Eurypidesa*, „*Colloquia Litteraria*” 8/9 (2010) 13-36.
- Suski R., *Klaudiusz II jako „zbawca (cywilizowanego) świata”*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 379-392.
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Seria Teologii Politycznej 1, Warszawa 2009, Fundacja Świętego Mikołaja.
- Wasył A.M., *Marcjalis wśród Wandalów. Epigram skoptyczny Luxoriusa a tradycja gatunku*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*” 20 (2010) nr 1, 95-108.
- Węcowski M., *Czy Zeusa można oszukać? Podstęp w Mekone między teodyceą a polityką (Theogonia 535-561)*, w: *Timai* [1], 158-166.
- Wolicka E., *Platońska koncepcja pamięci (i post scriptum Arystotelesa)*, w: *Sympozja Kazimierskie VII* [1], 29-40.
- Wolicki A., *Retoryka i cudzołóstwo. Uwagi o „Obronie w sprawie zabójstwa Eratosthenesa” Lizjasza*, w: *Timai* [1], 186-231.
- Zawadzka A., *Romanis artibus vincere: virtute, opere, armis – o pewnym autostereotypie Rzymian*, w: *Timai* [1], 232-256.
- Zgraja B., *Arete w przekazach przedchrześcijańskich. Zarys zagadnienia*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 767-787.
- Żmudziński M., *Społeczeństwo i religia na terenie rzymskiej Dacji – ważniejsze problemy*, w: *Społeczeństwo i religia* [1], 289-293.

opracowali

ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW

## WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH Z ANTYKU CHRZEŚCJAŃSKIEGO UKOŃCZONYCH W NIEKTÓRYCH POLSKICH OŚRODKACH NAUKOWYCH W 2009-2010 ROKU

### I. KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

#### A. WYDZIAŁ TEOLOGII

##### Prace doktorskie

1. Ks. Masłyk Stanisław, *Od bycia człowiekiem do „bycia Chrystusem”. Zarys antropologii teologicznej według „In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV” i „In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem” św. Augustyna*. Promotor: ks. prof. dr hab. M. Szram, obrona 25 VI 2009, recenzenci: ks. prof. dr hab. D. Zagórski (UMK) i ks. prof. dr hab. J. Pałucki (KUL).
2. Ks. Szewczyk Przemysław, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. M. Szram, obrona 26 VI 2009, recenzenci: ks. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum, Kraków) i ks. prof. dr hab. P. Szczur (KUL).
3. Ks. Terka Mariusz, *Kościół i jego miejsce w świecie w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. Promotor: ks. prof. dr hab. J. Pałucki, obrona 25 VI 2010, recenzenci: prof. dr hab. J. Wojtczak-Szyszkowski (UW) i ks. prof. dr hab. P. Szczur (KUL).

##### Prace licencjackie

1. Ks. Bidłek Rafał, *Doktrynalny i moralny aspekt inicjacji chrześcijańskiej według „Katechez chrzcielnych” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr L. Gładyszewski [UAM], 2010).
2. Ks. Fiedoruk Piotr, *Służba duszpasterska według św. Grzegorza Wielkiego i osobność jego wskazań pastoralnych* (prom. ks. prof. dr hab. R. Kozłowski, 2010).
3. Ks. Krukowski Krzysztof, *Tytuły chrystologiczne w mowach św. Grzegorza z Nazjanzu (Mowy I-XXV)* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2010).
4. Ks. Pagór Jarosław, *Koncepcja wcielenia Logosu według św. Atanazego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. M. Hryciuniak Sawa, 2009)

##### Prace magisterskie

1. Barszcz Bogusław, *Jeruzalem w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. P. Szczur, 2010).
2. Bartnik Aneta, *Wizja małżeństwa chrześcijańskiego w świetle „De bono coniugali” i „De nuptiis et concupiscentia” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. P. Szczur, 2009).
3. Bielicki Tomasz, *Antropologia duchowa w świetle „De principiis”* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2010).
4. Budzyńska Iwona, *Małżeństwo – jego przymioty i zadania w wybranych pismach*



- św. Jana Chryzostoma (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2010).
5. Cieszyński Marek, *Dobro w świetle „Enarrationes in psalmos” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2010).
  6. Dudzińska Magdalena, *Chrześcijanin w relacji do Boga i w relacji do świata w świetle „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2009).
  7. Głowacki Daniel, *Teologia chrztu w dziełach „De mysteriis” i „De sacramentis” św. Ambrożego* (prom. ks. prof. dr hab. T. Gacia, 2009).
  8. Hredil Nazariy, *Grzech i nawrócenie w homiliach Bazylego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. S. Nowosad, 2009).
  9. Kmiecik Grzegorz, *Teologia męczeństwa w „Sermones” 315, 316, 317, 318, 319 świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. T. Gacia, 2010).
  10. Majer Iwona, *Miłosierdzie Boże na podstawie Homilii św. Augustyna do Ewangelii według św. Jana* (prom. bp dr K. Gurda, 2008).
  11. Nazaruk Katarzyna, *Wzorce osobowe w „Kazaniach do ludu” św. Cezarego z Arles* (prom. ks. prof. dr hab. P. Szczur, 2009).
  12. Ochal Piotr, *Troska o ubogich w świetle Komentarza Ambrożego z Mediolanu do Ewangelii według świętego Łukasza* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2009).
  13. Poziomkowski Marian, *Rzymskie batalie wojskowe w „Rerum gestarum libri” Ammiana Marcellina* (prom. ks. prof. dr hab. P. Szczur, 2009).
  14. Pszenna Aneta, *Osoba św. Augustyna w świetle „In Joannis Evangelium tractatus CXXIV” Biskupa Hippony* (prom. S. dr M. Ziółkowska, 2009).
  15. Pyć Angelika, *Chrystologia Św. Augustyna na podstawie wybranych „Mów”* (prom. S. dr M. Ziółkowska, 2009).
  16. Rygielski Jacek, *Syn w relacji do Ojca w polemice antyariańskiej św. Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2010).
  17. Sagan Robert, *Rola cnót w życiu monastycznym w świetle „Regul” Bazylego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. P. Szczur, 2010).
  18. Socha Agnieszka, *Strojenie się kobiet w ocenie chrześcijańskich łacińskich autorów III wieku (Tertulian, Cyprian)* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2010).
  19. Stasyuk Vasyl, *Kapłaństwo jako droga do świętości według świętego Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. S. Nowosad, 2009).
  20. Szalek Janina, *Matki wychowawczynie w listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2010).
  21. Szymaszek Tomasz, *Eklezjologia św. Grzegorza Wielkiego w świetle „Listów” oraz „Homilii”* (prom. S. dr M. Ziółkowska, 2010).
  22. Wac Dorota, *Metody i środki wychowania dzieci w pismach św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2010).

## B. WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH

### Instytut Filologii Klasycznej

#### Prace doktorskie

1. Ks. Baran Grzegorz, *Motyw „Synostwa Bożego” w „In Iohannis Evangelium Tractatus” oraz „In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus” św. Augustyna*. promotor: ks. prof. dr hab. A. Eckmann, obrona 21 VI 2010, recenzenci: ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (UPJPII, Tarnów) i ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL).



**Prace magisterskie**

1. Afonin Yuriy, *Reminiscencje Kanonu Rzymskiego w Anaforze św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2009).
2. Baran Grzegorz, *Motyw uzdrowienia w świetle dzieł Świętego Augustyna: „In Iohannis Evangelium Tractatus” oraz „In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus”* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2009).
3. Markiewicz Magdalena, *Pisarze antyczni w „Confessiones” Świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2010).
4. Radziuk Ivan, *Własność prywatna w świetle dzieł św. Ambrożego* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2010).

**Instytut Historii Sztuki****Prace doktorskie**

1. Głowa Anna, *Między Barbaricum a Orientem. Rzeźbiarska dekoracja kościołów wizygockich na Półwyspie Iberyjskim*. Promotor: prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, obrona 19 I 2010, recenzenci dr hab. T. Jurko Blanic (Instytut Sztuki PAN) i prof. dr hab. C. Taracha (KUL).

**Prace magisterskie**

1. Dragan Katarzyna, *Relikwiarze na dzwony we wczesnośredniowiecznej Irlandii* (prom. prof. dr hab. R. Bulas, 2009).
2. Dziaczkowska Magdalena, *Ikonografia mozaik posadzkowych północnej sali bazyliki wczesnochrześcijańskiej w Akwilei* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, 2010).
3. Krauze Aleksandra, *Bezskrzydli posłańcy. Najstarsze przedstawienia aniołów w sztuce wczesnochrześcijańskiej* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, 2010).
4. Kulig Karolina, *Elementy bizantyńsko-sasanidzkie w sztuce islamskiej Hiszpanii w czasie panowania Umajjadów (VIII-XI w.)* (prom. prof. dr hab. R. Bulas, 2009).
5. Nowicka Julita, *Scena zaślubin w ikonografii antycznej* (prom. prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, 2010).
6. Stankiewicz Joanna, *Dekoracje cancelli w kościołach Galilei w okresie wczesnobizantyńskim* (prom. prof. dr hab. R. Bulas, 2009).

**Instytut Historii****Prace magisterskie**

1. Proc Bartłomiej, *Angelologia perska a angelologia hebrajska* (prom. prof. dr hab. K. Narecki, 2011).

**C. WYDZIAŁ FILOZOFII****Instytut Filozofii Teoretycznej****Prace magisterskie**

1. Biedacha Emilia, *Augustyńska koncepcja stworzenia świata w traktacie „Przeciw manichejczykowi komentarz do Księgi Rodzaju”* (prom. prof. dr hab. A. Kijewska, 2010).
2. Kosiorowska Bożena, *Koncepcja Boga u św. Augustyna w interpretacji Etienne Gilsona* (prom. prof. dr hab. W. Dłubacz).

3. Kudziejewicz Anna, *Bernarda z Clairvaux koncepcja wolności na podstawie dzieła „De gratia et libero arbitrio”* (prom. prof. dr hab. A. Kijewska, 2009).
4. Szawracki Łukasz, *Augustyńska koncepcja Boga w opozycji do poglądów manichejczyków. Studium „Wyznań”* (prom. prof. dr hab. A. Kijewska, 2010).
5. Wodyk Patrycja, *Wpływ libri platoniorum na koncepcję człowieka w „Wyznaniach”* (prom. prof. dr hab. A. Kijewska, 2010).

### Instytut Filozofii Teoretycznej

#### Prace magisterskie

1. Siatkowski Łukasz, *Świętego Augustyna nauka o chrzcie* (prom. prof. dr hab. P. Moskal, 2009).

## II. UNIWERSYTET KARD. STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

### A. WYDZIAŁ NAUK HISTORYCZNYCH I SPOŁECZNYCH

#### Prace doktorskie

1. Iwańska Judyta, *Epidemie w starożytnym świecie grecko-rzymskim*. Promotor: ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, obrona 29 I 2009, recenzenci: ks. prof. dr hab. A. Eckmann (KUL) i ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW).
2. Szablewska Elżbieta, *Chrześcijańska pajdeja IV wieku. Program kształcenia młodzieży w ujęciu Bazylego Wielkiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. J. Naumowicz, obrona 13 X 2009, recenzenci: prof. dr hab. J. Domański i ks. prof. dr hab. T. Kołosowski (UKSW)

#### Prace licencjackie

1. Nabrzeżny Michał, *Kościół rzymski w świetle „Historii kościelnej” Euzebiusza z Cezarei* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2010).

#### Prace magisterskie

1. Babiarz Joanna, *Problem śmierci w klasycznej i wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej. Analiza porównawcza twórczości wybranych autorów* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2010).
2. Banasiak Paweł, *Cudzołóstwo i nierząd w piśmiennictwie Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
3. Brzozowska Krystyna, *Żydzi i judaizm w świetle wybranych pism papieża Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2010).
4. Bugiewicz Dawid, *Afrodyzja w okresie późnoantycznym i wczesnobizantyńskim. Architektura u urbanistyka* (2009).
5. Buko Katarzyna, *Wpływ Ojców Kościoła na myśl Jana Pawła II w dialogu między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim w świetle jego wybranych dokumentów* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
6. Dembiński Andrzej, *Dies Domini w literaturze chrześcijańskiej do Soboru Nicejskiego w 325 roku* (prom. ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk, 2010).
7. Dobrowolska Katarzyna, *Kształtowanie się społeczeństwa chrześcijańskiego w świetle „Historiarum libri X” („Historia Francorum”) Grzegorza z Tours* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).

8. Kowalczyk Ewa, *Gnoza w świetle dzieła Tertuliana „Adversus Valentinianos” i wybranych fragmentów XI Kodeksu Nag Hammadi. Analiza porównawcza* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
9. Michalska Katarzyna, *Etyczne podstawy działalności władców Cesarstwa Rzymskiego w świetle pism biskupa Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2010).
10. Ostrowski Rafał, *Gevaza (Dżerasz) w okresie wczesnoislamskim i wczesnobizantyńskim. Studium topograficzno-architektoniczne* (2009).
11. Pietrączuk Agnieszka, *Lokalna koegzystencja żydowsko-chrześcijańska w Antiochii w czasach św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2010).
12. Pietrzkowska Aneta, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej w literaturze wczesnochrześcijańskiej od II do VIII w.* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
13. Skowroński Piotr, *Obraz Poncjusza Pilata w tekstach apokryficznych od II do VII wieku* (prom. ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk, 2010).
14. Wolak Kamil, *Matrimonium jako instytucja prawno-religijna w ujęciu prawa rzymskiego i wczesnego chrześcijaństwa* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
15. Zienkiewicz Magdalena, *Longobardowie w świetle „Historii Longobardów” autorstwa Pawła Diakona* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).

#### B. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

##### Prace magisterskie

1. Kwiatkowski Stanisław, *Modlitwa w świetle wybranych pism św. Hilarego z Poitiers* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).
2. Szwedowicz Rafał, *Recepcja myśli patrystycznej w antropologii prawosławnej na podstawie pism Paula Ewdokimowa* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2009).

#### C. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY (= PWT) W WARSZAWIE

##### Sekcja św. Jana Chrzciciela

##### Prace magisterskie

1. Piguła Magdalena, *Rola kobiety w Kościele według św. Augustyna* (prom. ks. dr I. Pająk MSF).

### III. UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

#### A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W KRAKOWIE

##### Prace doktorskie

1. Ościłowski Krzysztof OSPPE, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*. Promotor: ks. prof. dr hab. E. Staniek, obrona 22 X 2008, recenzenci: O. prof. dr hab. B. Degórski O.S.P.P.E (Angelicum, Rzym) i ks. dr hab. J. Żelazny (PAT, Kraków).
2. Ks. Seweryn Artur, *Teologia męczeństwa w przepowiadaniu św. Augustyna*. Promotor ks. prof. dr hab. K. Panuś, obrona: 26 XI 2010, recenzenci ks. dr hab. T. Gacia (KUL, Lublin) i ks. prof. dr hab. H. Sławiński (UPJPII, Kraków).

## Prace magisterskie

1. Dąbroś Łukasz, *Egzegeza I księgi komentarza Orygenesza do Ewangelii według św. Jana* (prom. ks. prof. dr hab. A. Baron, 2009).
2. Ferenc Michał, *Pokuta po chrzcie w świetle «Sermones» Cezarego, biskupa Arles (503-542)*, (prom. o. prof. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, 2010).
3. Gąsczyk Pio Tomasz OFM, *Pojęcie grzechu w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza* (prom. ks. prof. dr hab. A. Baron, 2009).
4. Jarosz Małgorzata SChP, *Miłość jako źródło relacji Trójcy Świętej w ujęciu św. Augustyna z Hippony* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, 2009).
5. Ks. Chrostowski Dariusz, *Jalmużna jako praktyka miłości. Studium homilii św. Jana Chryzostoma na List do Hebrajczyków* (prom. ks. prof. dr hab. J. Żelazny, 2009).
6. Ks. Cichoń Mirosław, *Nominacje biskupie w Italii na podstawie „Listów” Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. J. Żelazny, 2009).
7. Ks. Kurdas Adam, *Ideal życia chrześcijańskiego w „Listach” Bazylego Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. J. Żelazny, 2009).
8. Tomas Przemysław, *Wczesnochrześcijańskie rozumienie jalmużny w Homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię św. Mateusza* (prom. o. prof. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, 2010).

## B. ZAMIEJSCOWY WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W TARNOWIE

## Prace magisterskie

1. Bugajski Dariusz, *Cyprian z Kartaginy wobec problemu pokuty i pojednania* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2010).
2. Gryzłó Marcin, *Pokuta w świetle kanonów synodalnych IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2010).
3. Klimowicz Małgorzata, *Wielcy doktorzy Kościoła łacińskiego w sztuce kościołów powiatu tarnowskiego* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2010).
4. Kulczyk Katarzyna, *Kobieta w świetle komentarzy do Księgi Rodzaju św. Augustyna. Studium antropologii i egzegezy* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2010).

## IV. UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU (UAM)

## A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

## Prace magisterskie

1. Duszyńska Monika, *Biblijno-rozumowe argumenty w obronie chrześcijaństwa wobec zarzutów pogan w Apologiach św. Justyna* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2010).
2. Dzionek Jan, *Praktyczne wskazania dla kaznodziei w „De doctrina christiana” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2009).
3. Kaczorowski G., *Modlitwa nieustanna w świetle patrystycznych tekstów w wyborze rosyjskiej Filokalii Teofana Rekluza* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI).
4. Kowalski Wojciech, *Droga ewangelicznej czystości według „Collationes Patrum” św. Jana Kasjana* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2009).
5. Ksycki Arkadiusz, *„Caritas” i „unitas” fundamentem eklezjologii św. Augustyna w „De baptismo”* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2010).

6. Regulska Celina, *Praktyczne wskazania ascetyczne w Listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2010).
7. Szczesny Michał, *Wkład Księdza Profesora Szczepana Pieszczocho w studium patrologii* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2010).
8. Winkel Marcin, *Miejsca Święte Jerozolimy na podstawie najstarszych opisów pielgrzymek (IV-VII w.)* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2010).
9. Zaniamonski D., *Religijny wymiar egzystencji człowieka ubogiego (pauper) w wybranych pismach św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI).

## B. WYDZIAŁ FILOLOGII POLSKIEJ I KLASYCZNEJ

### Prace magisterskie

1. Mickiewicz A., *Współukrzyżowanie z Chrystusem w homiliach i komentarzu Jana Chryzostoma na Listy Pawłowe* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior, 2010).

## V. UNIwersYTET OPOLSKI

### A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

#### Katedra Historii Kościoła i Patrologii

##### Prace magisterskie

(prom. ks. prof. dr hab. N. Widok)

1. Cymbalista Tomasz, *Widowiska teatralne w życiu społeczno-religijnym chrześcijan w świetle „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza” Jana Chryzostoma* (2010).
2. Drygier Mariusz Damian, *Zagadnienie usprawiedliwienia w „Homiliach na list św. Pawła do Rzymian” Jana Chryzostoma* (2010).
3. Jasiurkowski Adam, *Działalność społeczno-polityczna św. Seweryna i jego świadectwo wiary na podstawie „Vita sancti Severini” Eugipiusza* (2009).
4. Lepiorz Leszek, *Początki anachorezy św. Antoniego na podstawie „Żywota św. Antoniego” oraz jego listów* (2009).
5. Lewandowski Piotr, *Acedia w pismach Ewagriusza z Pontu* (2010).
6. Misa Elżbieta, *Nauczanie o małżeństwie i rodzinie w świetle kazań św. Cezarego z Arles* (2009).
7. Sobota Jakub, *Nauczanie św. Augustyna o nadziei chrześcijańskiej w „Objaśnieniach Psalmów”* (2009).
8. Szumilas Tomasz, *Orygenesowa wizja kapłaństwa* (2010).
9. Wąsat Joanna, *Poglądy Tertuliana na instytucję małżeństwa* (2009).

## VI. UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

### A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

#### Prace licencjackie

1. Koryto Wojciech, *Prośby Modlitwy Pańskiej „bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi” w katechezie patrystycznej* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2009).
2. Lach-Bartlik Ludmiła, *„Czarna jestem i piękna”. Symbolika duszy u Orygenesza i Grzegorza z Nyssy* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2009).

3. Piętka Ryszard, *Skutki grzechu Adama w ujęciu wybranych pisarzy chrześcijańskich II wieku* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).

#### Prace magisterskie

1. Bernaś Aleksandra, *Demony w „Przeciw Celsusowi” Orygenesesa* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
2. Iwańczuk Kamila, *Aniołowie w „Pasterzu” Hermasa* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
3. Kamiński Michał, *Trójca Święta w „Listach do Serapiona” św. Atanazego* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
4. Lubowiecki Dawid, *Walka duchowa u Jana Kasjana* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
5. Maliszewski Maciej Andrzej, *Przejawy działalności szatana na podstawie „O państwie Bozym” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
6. Nawrot Łukasz, *Miłość Boga do człowieka w Homiliach na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana autorstwa św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2009).
7. Rosiak Robert, *Człowieczeństwo Chrystusa w traktacie „O Trójcy Świętej” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2010).
8. Szyć Wioleta, *Duchowość kobiety w Listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2009).

### B. WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

#### Katedra Filologii Klasycznej

#### Prace magisterskie

1. Sowińska Agata, *„Egipt” w Teleios Logos (NHC VI, 8 Asklepios)* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2009).

### C. WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

#### Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne – Historia

#### Prace magisterskie

1. Piwowarczyk Przemysław, *Charakterystyka i nazewnictwo Boga żydowskiego w greckiej i łacińskiej literaturze pogańskiej do IV w. n.e.* (prom. prof. dr hab. W. Kaczanowicz, 2009).

## VII. UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

### A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

#### Katedra Teologii Patrystycznej

#### Prace magisterskie

(prom. ks. prof. dr hab. T. Czapiga)

1. Drożdżyńska Grażyna, *Wskazania duszpasterskie w Listach Teodoreta z Cyru w kontekście jego nauki o Bogu stwarzającym i zbawiającym człowieka* (2009).
2. Giwer Anna, *Państwo i Kościół w nauczaniu św. Ambrożego z Mediolanu* (2009).



3. Migdalski Krystian, *Nauka o Bogu w dziele Nowacjana "O Trójcy Świętej"* (2009).
4. Nockowski Marcin, *Początki doktryny chrześcijańskiej o przemianie Eucharystycznej* (2009).
5. Świergiel Wioletta, *Spotkanie Chrystusa Oblubieńca z Kościołem i duszą ludzką według „Komentarza do Pieśni nad Pieśniami” Orygenes* (2009).

## VIII. UNIwersYTET Gdański

### A. WYDZIAŁ HISTORYCZNY

#### Zakład Historii Starożytnej

##### Prace habilitacyjne

1. Stawoska-Jundziłł Bożena, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2009. Kolokwium 6 XI 2009, recenzenci: prof. dr hab. J. Iluk (UG), ks. prof. dr hab. H. Pietras (WSFP „Ignatianum”, Kraków), prof. dr hab. S. Bralewski (UŁ), prof. dr hab. J. Prostko-Prostyński (UAM).

## IX. UNIwersYTET Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

### A. WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

#### Zakład Historii Starożytnej

##### Prace magisterskie

(prom. dr H. Kowalski)

1. Krzaczkowski Daniel, *Marksistowska teoria powstania chrześcijaństwa w literaturze wydanej w Polsce do 1960 roku* (2009).

## X. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W PŁOCKU

##### Prace magisterskie (bronione na UKSW)

1. Zakrzewski Grzegorz, *Recepcja filozofii antycznej w pismach Ojców Kościoła według D. Karłowicza* (prom. ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk, 2010)

## XIV. INSTYTUT TEOLOGICZNY (WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE) W RADOMIU

##### Prace magisterskie (bronione na UKSW)

(prom. ks. dr P. Turzyński)

1. Dk. Nojek Piotr, *Nauka o aniołach w „De civitate Dei” św. Augustyna* (2009).
2. Nowak-Morales Jeremiasz, *Walka duchowa w pismach ascetycznych Ewagriusza z Pontu* (2009).
3. Dk. Piwowarczyk Paweł, *Droga doskonalenia duchowego w „Mowach” św. Grzegorza z Nazjanzu* (2010).
4. Dk. Sadowski Karol, *Nauka św. Augustyna o Kościele na podstawie „Komentarza do Ewangelii Św. Jana”* (2009).

5. Słyk Mateusz, *Wiara w „Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma* (2009).
6. Woźniak Paweł, *Dzieło stworzenia w pismach św. Ireneusza z Lyonu* (2009).

**XV. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ŁOMŻY**  
(bronione na UKSW)

Prace magisterskie

1. Dk. Mielnicki Marcin, *Proces, męka i zmartwychwstanie Jezusa w pismach apokryficznych. Prezentacja i krytyka*, (prom. ks. prof. dr hab. M. Skierkowski, 2009).

**XVI. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE MISJONARZY  
OBLATÓW W OBRZE**

Prace magisterskie

1. Zaniamonski D., *Religijny wymiar egzystencji człowieka ubogiego (pauper) w wybranych pismach św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior, 2009).

**XVII. UCZELNIE ZAGRANICZNE**

Prace doktorskie

1. Ks. Kucz Janusz, *La nozione del sacrificio nel decimo libro del De Civitate Dei di Sant'Agostino*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma. Promotor: prof. B. Degórski, obrona 4 III 2009.
2. Wendlik Krzysztof O.S.P.P.E., *L'unione ipostatica in prospettiva storico-salvifica nel „Contra Eutychetem” di Vigilio di Tapso*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma. Promotor: prof. B. Degórski, obrona 15 X 2009.

Prace licencjackie

1. Suryanta Stepanus CP, *La tradizione apostolica come la trasmissione viva della fede secondo Ireneo di Lione*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma. Promotor: prof. B. Degórski, obrona 8 VI 2009.
2. Gut Bogusław Henryk, *L'insegnamento sul primato di S. Pietro e dei vescovi di Roma nell'epistolografia di S. Girolamo*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma. Promotor: prof. B. Degórski, obrona 19 VI 2009.

zebrał i opracował  
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

## PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 2009 i 2010\*

### DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Bibliografie i problemy metodologiczne
2. Prace ogólne
3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
4. Historia doktryn (teologia)
5. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy

#### 1. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Adámková I., *Gli studi di storia, letteratura e agiografia cristiana antica nella Repubblica Ceca*, „Sanctorum” 7 (2010) 223-226.
- Auwers J.M., *Éditions récentes de textes patristiques (auteurs de langue grecque)*, RHE 104 (2009) 172-191.
- Auwers J.M., *Éditions récentes de textes patristiques*, RHE 104 (2009) 172-191.
- Auwers J.M., *Éditions récentes de textes patristiques*, RHE 105 (2010) 733-756.
- Auwers J.M., *Éditions récentes de textes patristiques. (3:) B. Pères de langue latine*, RHE 105 (2010) 733-756.
- Barnes T.D., *William Tabbernee and Montanism*, CNS 31 (2010) 945-956.
- Bibliographie patristique de dom C. Charlier*, RBen 119 (2009) 247-248.
- Bibliographie patristique de dom Paul-Irénée Fransen*, RBen 119 (2009) 249-251.
- Böttrich C., *Literaturbericht zur Liturgik. Neues Testament und hellenistisch-römische Welt (2005-2008)*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 49 (2010) 55-91.
- Bowersock G. W., *Helena's Bridle, Ethiopian Christianity, and Syriac apocalyptic*, StPatr 45 (2010) 211-220.
- Brooks S., *English and Dutch polemical use of patristics and the question of „via media” reformed protestantism, c. 1580-1615*, StPatr 48 (2010) 391-396.
- Brown P.R., „*Per la cruna dell'ago*”. *La formazione della cristianità latina nella recente storiografia*, RSLR 46 (2010) 13-18.

---

\* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf>. Patrystykę w czasopismach polskich uwzględniono wyżej (ss. 717-770), w: *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009-2010*.

- Brown P.R., *Back to the future. Pagans and Christians at The Warburg Institute in 1958*, CNS 30 (2009) 277-285.
- Cameron M., *Thomas F. Martin, O.S.A. (1943-2009) in memoriam. The grace of Tom Martin*, AugSt 40 (2009) 1-4.
- Catapano G., *Goulven Madec (1930-2008)*, „Adamantius” 15 (2009) 365-370.
- Clark E.A., *Happiness in hell, virtue in the middle state: the Church Fathers and some nineteenth-century debates*, StPatr 48 (2010) 403-418.
- Costanza S., *Fonti patristiche sulla Sicilia nella valutazione degli studiosi contemporanei*, StPatr 44 (2010) 119-124.
- Cvetkovic V., *Patristic studies in Serbia*, „Adamantius” 15 (2009) 357-364.
- Drobner H.R., *Bologna und die Kirchenväter. Die Stellung der Patrologie in der Umsetzung des Bologna-Prozesses an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands*, „Rivista Teologica di Lugano” 14 (2009) 309-324.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Thomas Martin, OSA. „In Deo vivas”*, „Augustinus” 55 (2010) 5-8.
- Fitzgerald A., *In memoriam Thomas F. Martin*, „Augustiniana” 59 (2009) 7-9.
- François W., *Exégèse biblique agustinienne en la Lovaina del siglo XVI*, „Augustinus” 54 (2009) 199-217.
- Fransen P.I., *Le travail scientifique de dom Célestin Charlier*, RBen 119 (2009) 235-246.
- Fredouille J.C., *René Braun (1920-2010)*, REAug 56 (2010) s. I-II.
- George M. – Bracht M., *Mneme database Church history: a presentation*, StPatr 44 (2010) 49-56.
- Gheorghe M., *A patristic figure in early romanian literature: Neagoe Basarab and his teachings to his son Theodosie*, StPatr 48 (2010) 385-390.
- Harreither R. – Huber M. – Pillinger R., *Bibliographie zur Spätantike und frühchristlichen Archäologie in Österreich (mit einem Anhang zum spätantik-frühchristlichen Ephesos); 2008 erschienene Publikationen und Nachträge*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 15 (2009) 105-110.
- Houghton H.A.G., *‘Flattening’ in Latin Biblical citations*, StPatr 45 (2010) 271-276.
- Jakab A., *Chronique alexandrine (5)*, „Adamantius” 15 (2009) 270-290.
- Khoperia L., *One Georgian witness and the literary heritage of John Xiphilinos*, StPatr 45 (2010) 251-256.
- Klager A.P., *Balthasar Hubmaier’s use of the Church Fathers. Availability, access and interaction*, „The Mennonite Quarterly Review” 84 (2010) 15-65.
- Laurentin R., *Luigi Gambero. Le courage de s’investir dans la recherche patristique*, „Marianum” 72 (2010) 565-567.
- Littérature et histoire du christianisme ancien*, LThPh 65 (2009) 121-167; 66 (2010) 183-226.
- Mayer C.P., *In memoriam Thomas Gerhard Ring OSA*, „Augustiniana” 59 (2009) 187-189.
- Nelles U. – Beutel A., *Wolf-Dieter Hauschild zum Gedenken*, ThL 135 (2010) 633-634.
- Nicolaisen C., *Zum Tode von Wolf-Dieter Hauschild*, „Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte” 4 (2010) 177-180.
- Pani G., *Patristic commentaries on Pauline Epistles from 1455 to 1517*, StPatr 48 (2010) 379-384.
- Penn M.Ph., *Piety and the pumice stone: erasure in Syriac manuscripts*, StPatr 45 (2010) 197-202.

- Publications of Cullen I K Story*, „Horizons in Biblical Theology” 31 (2009) 196-197.
- Ramos-Lissón D., *Sir Henry Chadwick (1920-2008). In memoriam*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 18 (2009) 430-432.
- Renczes P.G., *La patristica e la metafisica nel secolo XX*, „Gregorianum” 90 (2009) 76-85.
- Reynard J., *Le Mystère des lettres grecques: un inedit a paraitre aux „Sources Chretiennes”*, StPatr 45 (2010) 277-282.
- Ritter A.M., *Zwanzig Jahre Alte Kirche in Forschung und Darstellung. 4: Lehr-, Hand- und Studienbücher (Fortsetzung)*, „Theologische Rundschau” 74 (2009) 179-193.
- Ritter A.M., *Zwanzig Jahre Alte Kirche in Forschung und Darstellung. 5: Brennpunkte der Forschung*, „Theologische Rundschau” 75 (2010) 45-68.
- Schor A.M., *Conversion by the numbers. Benefits and pitfalls of quantitative modeling in the study of early Christian growth*, JRS 33 (2009) 472-498.
- Sesboué B., *Bulletin de théologie patristique grecque*, RSR 97 (2009) 107-134.
- Siecienski A.E., *Avoiding the Sin of Ham: dealing with errors in the works of the Fathers*, StPatr 45 (2010) 175-179.
- Simonetti M. – Torres Moreno E., *Conversación en Roma con Manlio Simonetti*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 18 (2009) 349-359.
- Simonetti M., *Le scienze patristiche oggi. Questioni fondamentali di contenuti e di metodo*, VetCh 46 (2009) 5-15.
- Siniscalco P., *Les „Sources chrétiennes” e la loro storia*, RSLR 46 (2010) 143-150.
- Tseradze T., *Georgian manuscripts of Kelliotic type*, StPatr 45 (2010) 257-262.
- Vigne D., *Chronique de patristique*, BLE 110 (2009) 399-428.
- Wetzel J., *Fr. Thomas F. Martin, O.S.A. (1943-2009)*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 3-5.
- Zurek J., *A recent Czech translation of ancient Latin and Greek martyr texts*, „Sanctorum” 7 (2010) 227-232.

## 2. Prace ogólne

- Agosti G., *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, CNS 30 (2009) 313-335.
- Avellis L., *Le gammadiae*, VetCh 47 (2010) 221-248.
- Ayán Calvo J.J., *La novedad de una visión sobre el cuerpo y la sexualidad. El testimonio de los Padres de la Iglesia*, RET 70 (2010) 129-146.
- Blowers P.M., *Pity, empathy, and the tragic spectacle of human suffering. Exploring the emotional culture of compassion in late ancient Christianity*, JECS 18 (2010) 11-27.
- Bosman P. – Vorster J.N., *Exploring the possibilities of the family as strategy in the Roman Empire and early Christianity*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 227-255.
- Botha P.J., *The Greco-Roman book: contextualising early Christian documents*, „Acta Patristica et Byzantina” 20 (2009) 2-27.
- Brändle R., *Mehrsprachigkeit im spätantiken Antiochien*, ThZ 65 (2009) 47-61.
- Burzacchini G., *La vecchiaia nella Bibbia e nella letteratura patristica*, „Adamantius” 15 (2009) 346-356.
- Canella T., *Tolleranza e intolleranza religiosa nel mondo tardo antico. Questioni di metodo*, VetCh 47 (2010) 249-266.
- Caulley T.S., *A fragment of an early Christian hymn (Papyrus Bodmer 12). Some observations*, ZACH 13 (2009) 403-414.

- Do Espírito Santo A., *Balanço sobre o estudo das religioes na Península Ibérica antiga e na Alta Idade Média*, „Lusitania Sacra” 21 (2009) 63-73.
- Dotti G., *Die Rolle der Alten. Das Zeugnis des ägyptischen Mönchtums*, ErA 86 (2010) 210-213.
- Ferruccio B., *La prima innologia cristiana da S. Ilario a Ennodio*, „Paideia” 65 (2010) 279-293.
- Fini C., *Il florilegio marciano. Note sulla tradizione*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 13 (2009) 179-192.
- Gahbauer F.R., *Der Kranz (Krone) - ein vieldeutiges Symbol in der Alten Kirche*, OrtF 23 (2009) 29-38.
- Géhin P., *Fragments patristiques syriaques des nouvelles découvertes du Sinai*, „Collectanea Christiana Orientalia” 6 (2009) 67-93.
- Gerl H.B., *Frauen im frühen Christentum. Horizonte heute*, „Bibel und Kirche” 65 (2010) 246-249.
- Giannarelli E., *Body, clothing and female identity*, StPatr 44 (2010) 461-470.
- Green R.P.H., *Constantine as patron of Christian Latin poetry*, StPatr 46 (2010) 65-76.
- Greschat K., *Träume und ihre Deutungen in der lateinisch-christlichen Literatur*, „Theologische Rundschau” 74 (2009) 354-359.
- Hauke M., *L’attualità dei Padri*, „Rivista teologica di Lugano” 14 (2009) 213-218.
- Heath J., „*Nomina sacra*” and „*sacra memoria*” before the monastic age, JTS 61 (2010) 516-549.
- Junod É., *Du danger d’écrire*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 141 (2009) 359-371.
- Kahlos M., *The importance of being pagan*, CNS 30 (2009) 305-311.
- Kalaitzides P., *From the „return to the Fathers” to the need for a modern Orthodox theology*, VTQ 54 (2010) 15-36.
- Krawiec R., „*Garments of salvation*”. Representations of monastic clothing in late antiquity, JECS 17 (2009) 125-150.
- Levillayer A., *Guerre „juste” et défense de la patrie dans l’Antiquité tardive*, RHR 227 (2010) 317-334.
- Lieber L.S., *Portraits of righteousness. Noah in early Christian and Jewish hymnography*, ZRGG 61 (2009) 332-355.
- MacCarthy M.C., *Modalities of belief in ancient Christian debate*, JECS 17 (2009) 605-634.
- Maras A.G., *The issue of rhetoric for Christian apologists in the second century*, „Augustinianum” 50 (2010) 409-421.
- Meunier B., *Genèse de la notion de „Pères de l’Église” aux IV et V siècles*, RSPT 93 (2009) 315-331.
- Montagnini L., *La questione della forma della terra. Dalle origini alla tarda antichità*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 13 (2009) 31-68.
- Morlet S., *L’antiquité tardive fut-elle une période d’obscurantisme?. A propos d’un ouvrage récent*, „Adamantius” 16 (2010) 413-421.
- Nieto Ibáñez J.M., *Pagan divination in the Greek patristic. The terms used in criticizing oracles*, „Adamantius” 16 (2010) 308-319.
- Nortjé S.J., *Deconstructing the heteronormative image of the early Christian household. Reconsidering gender as a key organising concept of family functioning*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 141-151.



- Pasquet C., *L'homme, lien de l'univers, dans la tradition syro-orientale*, StPatr 45 (2010) 203-210.
- Penn M.P., *Moving beyond the palimpsest. Erasure in Syriac manuscripts*, JECS 18 (2010) 261-303.
- Piacente L., *Ovid in the early Latin literary historiography*, „Annals of Ovidius University Constanta – Philology” 21 (2010) 135-143.
- Prieto Domínguez O., *El centón SEG 51, 1735. Una propuesta de lectura*, JbAC 52 (2009) 44-60.
- Reis D.M., *Thinking with soul: „psyche” and „psychikos” in the construction of early Christian identities*, JECS 17 (2009) 563-603.
- Rincón Álvarez M., *Mensajes cristianos en las Epístolas morales a Lucilio y otros escritos de Séneca*, „La Ciudad de Dios” 222 (2009) 697-747.
- Rist J., *Das Orakel des Apollon in Daphne und das Christentum*, StPatr 44 (2010) 57-62.
- Ruiz Aldaz J.I., *La recepción del concepto de filantropía en la literatura cristiana de los dos primeros siglos*, ScT 42 (2010) 2277-308.
- Sgarbi R., *Ex Oriente lux: su alcuni contributi armeni alla lessicologia colta greca nell'ambito della Yownaban Dproc' o 'Scuola Ellenistica'*, „Aevum” 83 (2009) 141-168.
- Siniscalco P., *Il laico nella Chiesa dei primi tre secoli*, „Augustinianum” 49 (2009) 251-267.
- Sotinel C., *Ancient Christianity and the techniques of information*, StPatr 44 (2010) 77-84.
- Synek E.M., „... denn Er ist gütig und menschenfreundlich”. *Kirchenrecht als Erfahrungshorizont göttlicher philanthropia*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 127 (2010) 38-56.
- Taschl-Erber A., *Maria von Magdala. Galionsfigur in frühchristlichen Auseinandersetzungen um Leitungsfunktionen von Frauen*, „Bibel und Kirche” 65 (2010) 238-242.
- Tuor-Kurth C., *„Frömmigkeit und Gerechtigkeit”. Grundlegende Werte in antiken Identitätskursen*, „Kirche und Israel” 25 (2010) 99-111.
- Timuş M., *Le symbolisme de la balance en Grèce ancienne et en Iran Zoroastrien*, „Kirche und Israel” 13 (2009) 155-158.
- Waldner K., *Märtyrer und Sophisten als religiöse Virtuosen?. Zur performance religiösen Wissens in der römischen Kaiserzeit*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 17 (2009) 5-21.
- Wallraff M., *Le origini della storia universale cristiana. Da Taziano a Giulio Africano*, „Adamantius” 16. 201022-33.
- Wallraff M., *The beginnings of Christian universal history. From Tatian to Julius Africanus*, ZACH 14 (2010) 540-555.
- Zañartu S., *El declinar de la profecía en el siglo II. Notas para un ensayo*, TyV 50 (2009) 673-727.

### 3. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Amirav H., *Political and social networks in the Council of Chalcedon: the imperial commission*, StPatr 45 (2010) 139-146.
- Aubreville P., *Zur Motivation der tetrarchischen Christenverfolgung*, ZACH 13 (2009) 415-429.

- Baslez M.F., *La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos*, ScT 42 (2010) 695-718.
- Bazzana G.B., *La polemica anti-sacrificale cristiana negli scritti della fine del I e dell'inizio del II secolo*, „Ricerche Storico Bibliche” 21 (2009) 255-270.
- Beckwith C.L., *Martin Chemnitz's reading of the Fathers in „Oratio de lectione Patrum”*, „Concordia Theological Quarterly” 73 (2009) 231-256.
- Boser S., *Frühe Christen und Christinnen im Seeland. Toleranz in multikultureller Gesellschaft*, „Reli” 39 (2010) nr 2, 11-14.
- Bruggisser Ph., *Numa Pompilius et la Rome sacrée*, REAug 55 (2009) 3-21.
- Canetti L., *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 7 (2010) 149-180.
- De Bhaldraithe E., *Bishops and presbyters in early Christian Ireland*, ITQ 75 (2010) 56-74.
- De Fino M., *Diocesi rurali nella Sicilia tardoantica. I casi di Carini e Triocala*, VetCh 46 (2009) 31-55.
- Delage P.G., *Phoebade d'Agent et la Christianisation des pays de moyenne Garonne. Nouvelles approches*, BLE 111 (2010) 273-294.
- Derksen J., *Why did early Christians turn violent?. The case of early Egyptian*, „Theological Review” 31 (2010) 60-91.
- Drijvers J.W., *The emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian romance*, StPatr 45 (2010) 229-234.
- Dunn G.D., *Easter and the battle of Pollentia*, JRH 34 (2010) 155-166.
- Ebel E., *Mit vereinten Kräften Profil gewinnen. Antike Vereine und frühe christliche Gemeinden - ein lohnender Vergleich*, „Verkündigung und Forschung” 55 (2010) 71-79.
- Falchi G.L., *L'influenza della patristica sulla politica legislativa „de nuptiis” degli imperatori romani dei secoli IV e V*, „Augustinianum” 50 (2010) 351-407.
- Fernández Ubiña J., *Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana*, „Ilu” 14 (2009) 59-86.
- Gaumer M.A. – Dupont A., *Donatist North Africa and the beginning of religious coercion by Christians. A new analysis*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 445-466.
- Gérard J.P., *Approches historiques des origines du christianisme*, RHE 105 (2010) 446-457.
- Gorsky J., *The parting of the ways. A review essay*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 699-998.
- Goudriaan A., *Overdreven wereldmijding?. De Vroege Kerk en het leven van een christen*, „Theologia Reformata” 52 (2009) 222-235.
- Gray P.T.R., *Disappearing acts: the Greek acts of Constantinople II*, StPatr 45 (2010) 169-174.
- Greatrex G., *The fall of Macedonius reconsidered*, StPatr 44 (2010) 125-129.
- Hammond G., *High Church Anglican influences on John Wesley's conception of primitive Christianity, 1732-1735*, „Anglican and Episcopal History” 78 (2009) 174-207.
- Hansen G.C., „Patriarchen” oder „Patriarchate”? (Sokrates, HE V 8, 14), ZACH 13 (2009) 526-530.
- Hartmann N., *Märtyrer als „Opfer”. Ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren im 2. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 17 (2009) 23-41.
- Heyne T., *Were second-century Christians 'preoccupied' with physical healing and*

- the Asclepian cult?*, StPatr 44 (2010) 63-70.
- Holder R.W., *Calvin and tradition. Tracing expansion, locating development, suggesting authority*, „Toronto Journal of Theology” 25 (2009) 215-225.
- Hurtado L.W., *The origins of Jesus-devotion: a response to Crispin Fletcher-Louis*, „Tyndale Bulletin” 61 (2010) 1-20.
- Inglebert H., *L'historiographie au IV siècle entre païens et chrétiens. Faux dialogue et vrai débat*, CNS 30 (2009) 287-303.
- Judge E.A., *Synagogue and Church in the Roman Empire. The insoluble problem of toleration*, „The Reformed Theological Review” 68 (2009) 29-45.
- Kacar T., *The election of Nectarius of Tarsus: imperial ideology, patronage and „philia”*, StPatr 47 (2010) 307-313.
- Kamplung R. – Leonhard C., *Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum*, „Theologische Revue” 106 (2010) 267-286.
- Kazakov M.M., *Letters of western bishops to the emperor Theodosius I and relations between eastern and western Churches at the end of the fourth century*, StPatr 44 (2010) 91-104.
- Kora S., *L'Église de la province d'Epirus Nova dans ses rapports avec le Saint Siège (I<sup>er</sup>-VI<sup>es</sup> siècles)*, „Acta Studia Albanica” (2010) nr 1, 43-59.
- Lamprecht J.C., *Consolation of the bereaved. Reflections on the pastoral care of the early Church Fathers from a post-modern perspective*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 61-81.
- Lange C., *‘From that moment Rome, even like the Church, was rent in twain’ – Syriac chronographers on the end of the western Empire*, StPatr 45 (2010) 235-244.
- Liverani P., *I vescovi nell'edilizia pubblica*, CNS 30 (2009) 411-422.
- Lizzi R., *Le relazioni tra pagani e cristiani. Nuove prospettive su un antico tema*, CNS 30 (2009) 255-276.
- Lizzi R., *Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto*, CNS 30 (2009) 385-409.
- Macmullen R., *Christian ancestor worship in Rome*, JBL 129 (2010) 597-613.
- Maier J., *Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 158 (2010) 39-49.
- Marafioti D., *Il rapporto Chiesa-mondo nell'epoca costantiniana. Collaborazione per una nuova civiltà e tensioni con l'autorità imperiale*, RdT 51 (2010) 27-60.
- Marcus J., *„Birkat ha-minim” revisited*, NTS 55 (2009) 523-551.
- Mores F., *Aspettando i barbari. Note ad un bilancio di storia aquileiese*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 63 (2009) 159-166.
- Mueller J.G., *Jewish roots of ancient episcopal election*, StPatr 45 (2010) 71-76.
- Müller A., *Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin*, ZKG 120 (2009) 160-186.
- Nardi C., *La parrocchia. Spunti pastorali dall'antichità cristiana*, „Vivens Homo” 20 (2009) 287-311.
- Narvaja J.L., *Carta del Concilio de Ancira (358) (introducción y traducción)*, „Stromata” 65 (2009) 337-357.
- Nedungatt G., *India confused with other countries in antiquity?*, OCP 76 (2010) 315-337.
- Neureiter L., *Jenseits von definierter Weiblichkeit. Frauenleben in der christlichen*

- Antike*, „Bibel und Kirche” 65 (2010) 214-217.
- Nuffelen P. van, *Episcopal succession in Constantinople (381-450 C.E.). The local dynamics of power*, JECS 18 (2010) 425-451.
- Oden T.C., *A Libyan history awaiting discovery*, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010) 3-16.
- Oden T.C., *Apostolicity and ethnicity in early Libyan Christianity*, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010) 131-143.
- Oden T.C., *Early Libyan Christianity from Marmarica to Tripolitania*, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010) 259-280.
- Oden T.C., *The significance of early Libyan Christianity*, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010) 387-403.
- Palmitessa G., *La penitenza nell'esperienza ecclesiale dei primi secoli*, „Ricerche Teologiche” 21 (2010) 179-210.
- Pereira dos Santos L.C., *El pecado y la praxis penitencial en los primeros siglos de la Iglesia*, „Verdad y Vida” 67 (2009) 181-239.
- Ramelli I.L., *Theosebia. A presbyter of the Catholic Church*, „Journal of feminist Studies in Religion” 26 (2010) 79-102.
- Reed A.Y., *Beyond the Land of Nod. Syriac images of Asia and the historiography of „the West”*, „History of Religions” 49 (2009) 48-87.
- Rizzo F.P., *Un esempio di banca nella Chiesa antica*, CivCat 160 (2009) 264-269.
- Sardella T., *La Sicilia cristiana dal I al V secolo*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 63 (2009) 511-519.
- Segatti E., *Asian Christians in the first millennium*, „Archivio Teologico Torinese” 16 (2010) 91-127.
- Simini R., *Il retto uso delle ricchezze e la povertà nella Chiesa latina, dai Padri apologeti alla fine del V secolo*, „Nicolaus” 37 (2010) 165-114.
- Sizgorich T., *Sanctified violence. Monotheist militancy as the tie that bound Christian Rome and Islam*, „Journal of the American Academy of Religion” 77 (2009) 895-921.
- Sterk A., „Representing” mission from below. *Historians as interpreters and agents of Christianization*, ChH 79 (2010) 271-304.
- Sterk A., *Mission from below. Captive women and conversion on the East Roman frontiers*, ChH 79 (2010) 11-39.
- Stewart-Sykes A., *Bathed in living waters. Papyrus Oxyrhynchus 840 and Christian baptism reconsidered*, ZNW 100 (2009) 278-286.
- Stökl D., *An ancient list of Christian festivals in „Toledot Yeshu”. Polemics as indication for interaction*, HTR 102 (2009) 481-496.
- Taranto S., *A proposito di due contributi recenti. La cristianizzazione della Sicilia fra agiografia e storia*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 517-529.
- Thelamon F., *La vaine espérance des juifs: l'impossible reconstruction du temple de Jérusalem en 363*, CPE 2010, nr 117, 50-55.
- Toomaspoeg K., *Pagani e cristiani in Sicilia*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 64 (2010) 519-525.
- Trouilleux P., *In de vuurlijn van de Vandalen. Uit de kerkgeschiedenis van Noord-Afrika*, „Collationes” 40 (2010) 333-354.
- Veerkamp T., *Große Erzählung und Krisenmanagement. Das Römische Reich zwischen 250 und 325 n. Chr.*, „Texte und Kontexte” 32 (2009) 47-55.
- Vorster J.N. – Bosman R., *Exploring the possibilities of the family as strategy in the*



- Roman Empire and early Christianity*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 227-255.
- Waterstraat F., *In der Not nicht verlassen. Frühe Beispiele seelsorgerlicher Begleitung in extremer Situation*, „Wege zum Menschen” 61 (2009) 79-88.
- Whitlark J.A., *Restoring the peace. The edict of Milan and the pax deorum*, „Perspectives in Religious Studies” 37 (2010) 309-319.
- Wolter M., *Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion*, „Early Christianity” 1 (2010) 15-40.
- Woods D., *The deathbed conversion of Galerius Maximianus to religious tolerance: fact or fraud?*, StPatr 44 (2010) 85-90.

#### 4. Historia doktryn (teologia)

- Antología de textos de la tradición sobre la alegría de María (primer milenio)*, „Ephemerides Mariologicae” 60 (2010) 231-255.
- Atanassova A., *Theological and cultic components of Mariology in the context of Ephesus*, StPatr 44 (2010) 447-460.
- Baranov V., *The doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine iconoclasts*, StPatr 44 (2010) 41-48.
- Beeley C.A., *The Holy Spirit in the Cappadocians. Past and present*, „Modern Theology” 26 (2010) 190-119.
- Blaising C.A., *Creedal formation as hermeneutical development. A reexamination of Nicaea*, „Pro Ecclesia” 19 (2010) 371-388.
- Blaudeau P., *Le „documentum” symmachien consacré à Polychronius de Jérusalem: enseignements géo-ecclésiologiques d'un faux romain*, StPatr 48 (2010) 131-136.
- Boulnois M.O., *‘Dieu jaloux’. Embarras et controverses autour d'un nom divin dans la littérature patristique*, StPatr 44 (2010) 297-314.
- Bovon F., *The soul's comeback. Immortality and resurrection in early Christianity*, HTR 103 (2010) 387-406.
- Buell D.K., *The afterlife is not dead. Spiritualism, postcolonial theory, and early Christian studies*, ChH 78 (2009) 862-872.
- Carr E., *Koinonia. Cartas de comunión en la tradición oriental*, ScT 41 (2009) 815-832.
- Chung-Kim E., *Use of the Fathers in the eucharistic debates between John Calvin and Joachim Westphal*, „Reformation” 14 (2009) 101-125.
- Despotis A., *Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul*, OrtF 24 (2010) 171-180.
- Dowling M., *Proverbs 8:22-31 in the Christology of the early Fathers*, „Perichoresis” 8 (2010) 47-65.
- Drăghici-Vasilescu E., *The Capadocians and the present Orthodox Church on the place of humanity in creation*, „Teologie Ortodoxă” 2009, nr 2, 57-66.
- Ferguson E., *Baptism in the Messalian controversy*, StPatr 46 (2010) 353-358.
- Ferrándiz García A., *El significado simbólico-sacramental del „Mysterion” de Cristo. Un análisis bíblico-patristico*, „Facies Domini” 2 (2010) 119-144.
- Flood D., *Substitutionary atonement and the Church Fathers. A reply to the authors of „Pierced for our transgressions”*, „The Evangelical Quarterly” 82 (2010) 142-159.
- Gatewood T.S., *A Nicene christology?: Robert Jenson and the two natures of Jesus*

- Christ, „Pro Ecclesia” 18 (2009) 28-49.
- Gaumer M.A., *The development of the concept of grace in late antique North Africa. Its context within the Donatist and Pelagian debates*, „Augustinianum” 50 (2010) 163-187.
- González Casado P., *La referencia a María en las plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente*, „Ephemerides Mariologicae” 59 (2009) 341-352.
- Gorgone S., *Vom kairós zum Ereignis. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Urchristentum*, ZRGG 62 (2010) 367-383.
- Graumann T., *Towards the reception of the Council of Ephesus (431): public sentiment and early theological responses*, StPatr 45 (2010) 147-162.
- Hakizimana I., *L'unicité de la médiation du Christ dans l'Eglise naissante*, „Teresianum” 60 (2009) 193-216.
- Hauke M., *La teologia delle religioni alla luce dei Padri*, „Rivista Teologica di Lugano” 14 (2009) 283-307.
- Heath J., „Nomina sacra” and „sacra memoria” before the monastic age, JTS 61 (2010) 516-549.
- Hovorun C., *Controversy on energies and wills in Christ: between politics and theology*, StPatr 48 (2010) 217-220.
- Hunt H., *Sexuality and Penitence in Syriac commentaries on Luke's sinful woman*, StPatr 44 (2010) 189-194.
- Jérumanis A.M., *Ortodossia e ortoprassia nei Padri della Chiesa*, „Rivista Teologica di Lugano” 14 (2009) 243-269.
- Jones F.S., *Jewish Christians as heresiologists and as heresy*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 333-347.
- Kanaan M., *Les nâsara de la péninsule arabique, survivances judéo-chrétiennes?*, CPE 2010, nr 117, 40-49.
- Kannengiesser Ch., *Divine Trinity in interreligious debate: ancient foundations and current issues*, StPatr 48 (2010) 419-429.
- Kim L.J., *Is Montanism a heretical sect or Pentecostal antecedent?*, „Asian Journal of Pentecostal Studies” 12 (2009) 113-124.
- Kloos K., *Christ the revealer: patristic views of the mediation of Christ in the Old Testament*, StPatr 44 (2010) 315-320.
- Knüppel M., *Gedanken zum zentral- und ostasiatischen „Spät-Manichäismus”*, ZRGG 62 (2010) 384-387.
- Koffeman L.J., *Le Credo de l'Église ancienne dans la tradition protestante*, „Irénikon” 82 (2009) 537-554.
- Lamelas I.P., „Que tem Atenas a ver com Jerusalém?”. *A resposta dos Padres da Igreja*, „Itinerarium” 56 (2010) nr 196, 91-136.
- Law D.R., *The existential Chalcedonian Christology of Kierkegaard's „Practice in Christianity”*, „Kierkegaard studies” 2010, 129-151.
- Lévy A., *The rise of the beautiful in the 3rd and 4th centuries. The Cappadocian Fathers and the foundation of a Byzantine aesthetics*, „Nicolai” 37 (2010) 149-172.
- MacCall Th.H. – Yandell K.E., *On Trinitarian subordinationism*, „Philosophia Christi” 11 (2009) 339-358.
- Martin D.B., *When did angels become demons?*, JBL 129 (2010) 657-677.
- McConnell T., *The Presbyterian Church's liturgical use of patristic metaphors for the Trinity*, StPatr 48 (2010) 437-442.

- Metzger M., *L'héritage juif des chrétiens*, CPE 2010, nr 117, 56-62.
- Mimouni S.C., *Le judéo-christianisme ancien. Présentation au regard du judaïsme et du christianisme*, CPE 2010, nr 117, 2-10.
- Moorhead J., *What names did the anti-Nicenes use for „Catholics” and „Arians”?*, „Augustinianum” 50 (2010) 423-441.
- Moulaison J.B., *Misssteps on „the way to Nicea”. A critical reading of Lonergan's theory of the development of Nicene doctrine*, „Studies in Religion” 38 (2009) 51-69.
- Muller E., *A distinctive feature of early Roman angelomorphic Christology*, StPatr 45 (2010) 285-290.
- Narvaja J.L., *Carta del Concilio de Ancira (358). Introducción y traducción*, „Stromata” 65 (2009) 337-357.
- Navascués P. de, *La comunio. Unidad y diversidad en torno a Nicea*, ScT 41 (2009) 843-860.
- Norelli E., *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 323-332.
- Patout Burns J., *The holiness of the Church in North African theology*, StPatr 49 (2010) 85-100.
- Pelttari A., *Donatist self-identity and „the Church of the truth”*, „Augustinianum” 49 (2009) 359-369.
- Peretto E., *Simboli e titoli mariologici della „Dormizione” greca dello Pseudo-Giovanni Teologo e del „Transito Romano” (Vat. grec. 1982)*, „Marianum” 71 (2009) 17-164.
- Pérez Simón L., *La compasión de María, camino de identificación con Cristo, en el árbol de la vida crucificada de Ubertino de Casale*, „Verdad y Vida” 68 (2010) 303-374.
- Plathottam S., *Christological technical terms*, „Ephrem's Theological Journal” 13 (2009) 93-104.
- Poelman G., *De H. Drie-eenheid straalt uit naar Kerk en leven. Hedendaagse herlezing van de leer van de kerkvaders over de H. Drie-eenheid naar maatschappij, Kerk en leven toe in de westerse theologie*, „Collationes” 40 (2010) 185-207.
- Popa Gh., *La déification en tant qu'expérience ecclésiale et vocation étiq̃ue du chrétien*, „Teologie Ortodoxă” 2010, nr 2, 19-34.
- Price R., *Monotheletism: a heresy or a form of words?*, StPatr 48 (2010) 221-232.
- Prinzivalli E., *Il rapporto fra mito protologico e destino escatologico nel cristianesimo antico*, CNS 30 (2009) 491-511.
- Quílez Fajardo L., *La vida eterna, „Status viae in status termini”. Testigos patrísticos y medievales*, „Ciencia Tomista” 136 (2009) 249-269.
- Reid D., *Patristics and the postmodern in the theology of John Zizioulas*, „Pacifica” 22 (2009) 308-316.
- Roman E.I., *Canonical and theological perspectives on abortion and incest*, „Teologie Ortodoxă” 2009, nr 2, 125-138.
- Sauer P.L., *Die alte Kirche ist die wahre – Die wahre Kiche ist die alte. Georg Witzels ökumenische Wegweisung*, „Internationale kirchliche Zeitschrift” 99 (2009) 240-260.
- Shchuryk O., *The christological position of Acacius of Melitene in the context of the Council of Ephesus 431*, StPatr 45 (2010) 131-138.
- Simonetti M., *Ancora sul concilio di Alessandria del 362, e dintorni*, „Augustinianum” 50 (2010) 15-25.

- Skarsaune O., *The most recent debate on the origin of the Apostles' Creed*, „Tidsskrift for Teologi og Kirke” 80 (2009) 294-307.
- Spataru D., *Fondamenti ecclesiologici nei Padri Cappadoci*, „Rivista Teologica di Lugano” 14 (2009) 219-242.
- Stancliffe Cl., *Creator and creation: a preliminary investigation of early Irish views and their relationship to biblical and patristic traditions*, „Cambrian Medieval Celtic Studies” 58 (2009) 9-27.
- Stander H., *The Church Fathers on pity*, StPatr 44 (2010) 415-420.
- Talar C.J., *The author of evil. The devil in the patristic scholarship of Joseph Turmel*, DRev 127 (2009) 279-291.
- Uhalde K., *The sinful subject: doing penance in Rome*, StPatr 44 (2010) 405-414.
- Uribarri Bilbao G., *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología*, „Gregorianum” 91 (2010) 240-254.
- Van den Bossche S., *De geloofsbelijdenis. Een situering*, „Collationes” 40 (2010) 145-164.
- Whitenton M.R., *After pistis Christu. Neglected evidence from the Apostolic Fathers*, JTS 61 (2010) 182-109.
- Williams R., *'Tempted as we are': Christology and the analysis of the passions*, StPatr 44 (2010) 391-404.
- Young F., *Creation and human being: the forging of a distinct Christian discourse*, StPatr 44 (2010) 335-348.

## 5. Historia doktryn (filozofia).

- Alonso García J., *Conversión filosófica y conversión cristiana*, ScT 41 (2009) 687-710.
- Buckenmaier A., *„Di quanta Chiesa ha bisogno la teologia? ”. Annotazioni dogmatiche sulla professionalità di un mestiere*, „Lateranum” 76 (2010) 23-40.
- DellaSerra M., *Quomodo si non omnia. Agostinismo e dialettica della potenza divina nell'opera di Anselmo d'Aosta*, SMon 51 (2009) 107-117.
- DeWet C.L., *Sin as slavery and/or slavery as sin?. On the relationship between slavery and Christian hamatology in late ancient Christianity*, „Religion and Theology” 17 (2010) 26-39.
- Frost S., *How the early Christians discovered the soul*, StPatr 44 (2010) 355-360.
- Gaston T.E., *The influence of Platonism on the early apologists*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 573-580.
- Gibson C.A., *Was Nicolaus the Sophist a Christian?*, VigCh 64 (2010) 496-500.
- Harrison C., *Transformative listening: constructing the hearer in early Christianity*, StPatr 44 (2010) 427-432.
- Hartenburg G., *Rethinking Athens and Jerusalem. A review essay on „When Athens met Jerusalem”*, „Philosophia Christi” 12 (2010) 459-474.
- Husek V., *Human freedom according to the earliest Latin commentaries on Paul's Letters*, StPatr 44 (2010) 385-390.
- Konstantinovskiy J., *Soul and body in early Christian thought: a unified duality?*, StPatr 44 (2010) 349-354.
- Löhr W., *Christianity as philosophy: problems and perspectives of an ancient intellectual project*, VigCh 64 (2010) 160-188.

- Löhr W.A., *Christianity as philosophy. Problems and perspectives of an ancient intellectual project*, VigCh 64 (2010) 160-188.
- Marx-Wolf H., *High priests of the highest god. Third-century Platonists as ritual experts*, JECS 18 (2010) 481-513.
- Porro P., „Rien de personnel”. *Notes sur la question de l'“acceptio personarum” dans la théologie scolastique*, RSPT 94 (2010) 481-509.
- Previtali J.F., *First millennium Petrine ministry*, „Homiletic and Pastoral Review” 109 (2009) nr 6, 22-28.
- Rouwhorst G., *What we can and cannot know about the early Christian Eucharist*, „Jaarboek voor liturgie-onderzoek” 25 (2009) 47-54.
- Schlapbach K., „*Spectaculum naturae*” as ‘theatrical’ experience: new uses of an „old comparison”, StPatr 44 (2010) 421-426.
- Smith Nimmo J., *From Gorgias to Gregory of Nazianzus – a platonic formula revisited*, StPatr 44 (2010) 329-334.
- Sorabji R., *Graeco-Roman origins of the idea of moral conscience*, StPatr 44 (2010) 361-384.
- Stewart C., *Monastic attitudes toward philosophy and philosophers*, StPatr 44 (2010) 321-328.
- Tanner N.P., *Greek metaphysics and the language of the early Church councils. Nicea I (325) to Nicea II (787)*, „Gregorianum” 90 (2009) 51-57.
- Van der Horst P.W., *Antieke filosofie in een joods-christelijk gebed*, „Kerk en Theologie” 60 (2009) 225-233.

## 6. Liturgia.

- Armstrong J.J., *The paschal controversy and the emergence of the fourfold Gospel canon*, StPatr 45 (2010) 115-124.
- Bastit-Kalinowska A., *L'interprétation d'Isaïe 6,3 et son usage liturgique dans le judaïsme et le christianisme anciens*, RHE 105 (2010) 577.
- Böttrich C., *Literaturbericht zur Liturgik. Neues Testament und hellenistisch-römische Welt (2005-2008)*. „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 49 (2010) 55-91.
- Budde A., „Bis du kommst ...” - und keinen Tag länger!. *Annäherungen an die eschatologische Vorstellungswelt antiker Eucharistiegebete*, „Bibel und Liturgie” 82 (2009) 264-269.
- Day J., *The origins of the anaphoral Benedictus*, JTS 60 (2009) 193-211.
- Dunn S., *The female martyr and the politics of death. An examination of the martyr discourses of Vibia Perpetua and Wafa Idris*, „Journal of the American Academy of Religion” 78 (2010) 202-225.
- Förster H., *Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation. Die Christen und ihre Liturgie im 4. Jahrhundert*, „Heiliger Dienst” 63 (2009) 26-42.
- Hansen R.B., *Meningen der gik tabt. Om begrebsapparater i nyere forskning i det 2. århundredes liturgi*, „Dansk Teologisk Tidsskrift” 73 (2010) 141-55.
- Jensen R., *‘With pomp, apparatus, novelty, and avarice’: alternative baptismal practices in Roman Africa*, StPatr 45 (2010) 77-84.
- Lee P., *The Eucharist and reservation in early centuries*, StPatr 45 (2010) 101-104.
- Leonhard C., *Wie eschatologisch war die frühchristliche Liturgie?*, „Bibel und Liturgie” 82 (2009) 257-263.
- Morozowich M.M., *Jerusalem celebration of Great Week evening services from*



- Monday to Wednesday in the first millennium*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 14 (2010) 99-126.
- Ray W.D., *The Strasbourg Papyrus and the Roman Canon. Thoughts on chapter seven of Enrico Mazza’s „The origins of the Eucharistic prayer”*, StLit 39 (2009) 40-62.
- Roukema R., „Mijn volk, wat heb ik u gedaan?”. *Micha 6:3-4a in de „Improperia” voor Goede Vrijdag en bij de kerkvaders*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 64 (2010) 200-217.
- Stewart-Sykes A., *The baptismal creed in „traditio apostolica”. Original or expanded?*, „Questions Liturgiques” 90 (2009) 199-213.
- Taft R.F., *Eucharistic concelebration revisited. Problems of history, practice, and theology in East and West* (part 1), OCP 76 (2010) 277-313.
- VanSlyke D.G., *Marcellinus the priest and Peter the exorcist?. The ecclesiastical orders of two martyrs in the Roman canon*, „EL 124 (2010) 449-462.
- Westra L.H., *How did Symbolum come to mean ‘Creed’?*, StPatr 45 (2010) 85-92.
- Winkler G., *Preliminary Observations about the Relationship between the Liturgies of St. Basil and St. James*, OCP 76 (2010) 5-55.
- Youssef Y.N., *Coptic Bohairic liturgical texts relating to Abba Samuel of Kalamun and Julius of Akfahs*, „Collectanea Christiana Orientalia” 7 (2010) 151-196.
- Zanotto R., *Liturgia ariana: tracce nei monumenti e mosaici di Ravenna*, StPatr 45 (2010) 125-130.
- Zhelotov M., *The Sanctus and the first Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian type*, StPatr 45 (2010) 105-114.

## 7. Hagiografia i historia duchowości

- Alciati R. – Giorda M.C., *Possessions and asceticism. Melania the Younger and her slow way to Jerusalem*, ZACH 14 (2010) 425-444.
- Alonso García J., *Conversión filosófica y conversión cristiana*, ScT 41 (2009) 687-710.
- Barbu L., *‘Charisma’ vs. ‘Institution’? The ascetics and the Church*, StPatr 45 (2010) 3-8.
- Bitton-Ashkelony B., *From sacred travel to monastic career. The evidence of Late Antique Syriac hagiography*, „Adamantius” 16 (2010) 353-370.
- Bumazhnov D.F., *Some further observations concerning the early history of the term MONAXOS (monk)*, StPatr 45 (2010) 21-26.
- Burrus V., *Carnal excess. Flesh at the limits of imagination*, JECS 17 (2009) 247-265.
- Cabra P.G., *Santità al femminile. I: Dalle origini al IV secolo*, „Vita Consacrata” 46 (2010) 224-241.
- Clark E.A., *Contested bodies. Early Christian asceticism and nineteenth-century polemics*, JECS 17 (2009) 281-307.
- Craciun C.C., *Il monachesimo romeno dagli albori al VI secolo*, „Nicolaus” 37 (2010) 283-294.
- Cuscito G., *Il culto di sant’Augusta e le origini cristiane a Ceneda*, „Sanctorum” 6 (2009) 177-201.
- D’Angelo E., *Il beato Orso di San Cassiano di Narni. Una messa a punto e nuove ipotesi*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 64 (2010) 13-10.
- Filippo C., *Milan, Ravenna, Rome: some reflections on the cult of the saints and on civic politics in late antique Italy*, RSLR 46 (2010) 197-272.
- Frankfurter D., *Martyrology and the prurient gaze*, JECS 17 (2009) 215-245.
- Frankfurter D., *Where the spirits dwell. Possession christianization, and saints’*

- shrines in late Antiquity*, HTR 103 (2010) 27-46.
- Freiberger O., *Locating the ascetic's habitat. Toward a micro-comparison of religious discourses*, „History of Religions” 50 (2010) 162-192.
- Gemeinhardt P., *Holiness and education in late antique hagiography*, StPatr 44 (2010) 521-526.
- Giesler M.E., *Celibacy in the first two centuries*, „Homiletic and Pastoral Review” 109 (2009) nr 4, 26-31.
- Hedstrom D.L., *The geography of the monastic cell in early Egyptian monastic literature*, ChH 78 (2009) 756-791.
- Heid S., *Haltung und Richtung. Grundformen frühchristlichen Betens*, „Communio” 38 (2009) 611-619.
- Jiménez Sánchez J.A., *La crítica intelectual pagana al monacato primitivo*, SE 49 (2010) 5-35.
- Joassart B., *Autour du „De phialis rubricatis” de Victor de Buck*, AnBol 127 (2009) 382-398.
- Joest C., *Once again: on the origin of Christian monasticism. Recent historical and exegetical insights and a new proposal with an ecumenical perspective*, ABR 61 (2010) 158-182.
- Knodt G., *Geistliches Leben einüben. Von „Unterscheidungsgabe” und „Praxis” bei den Wüstenvätern und heute*, „Theologische Beiträge” 40 (2009) 255-272.
- Krausmüller D., *The „Encomium” of Catherine of Alexandria (BHG 32b) by the „Protasecretis” Anastasius. A work of Anastasius „the Stammerer”*, AnBol 127 (2009) 309-312.
- Laurence P., *Mélanie la jeune face à l'ennemi: le diable dans l'hagiographie*, CPE 2010, nr 120, 39-49.
- Lequeux X., *Saints oubliés de Byzance: Dorothee d'Alexandrie – Théotecte d'Antioche*, AnBol 127 (2009) 5-8.
- Lequeux X., *Une Passion brève (BHG 2409) de saint Syméon de Jérusalem, apparenté au Christ, tirée des „Hypomnemata” d'Hégésippe. Introduction, édition et traduction d'après le ms. Philotheou 8 (XI s.)*, AnBol 127 (2009) 241-248.
- Lucchesi E., *D'une vie de Dioscore à une hymne en l'honneur de Dioscore*, AnBol 128 (2010) 61-65.
- Lucchesi E., *Les sept Marie dans une homélie copte et l'origine du mälke' éthiopien*, AnBol 127 (2009) 9-15.
- Marone P., *Lorenzo Martire e l'antico ministero del diaconato*, CNS 30 (2009) 579-589.
- Mayeski M.A., *Clothing Maketh the Saint. Aelred's narrative intent in the „Life of Saint Ninian”*, „Cistercian Studies Quarterly” 44 (2009) 181-190.
- Miller P.C., *On the edge of self and other. Holy bodies in Late Antiquity*, JECS 17 (2009) 171-193.
- Moschus D., *Église et culture aux premiers siècles chrétiens. Une tentative de description de leurs relations à travers le modèle du martyr chrétien*, „Istina” 55 (2010) 27-39.
- Nedungatt G., *Calamina, Kalamides, Cholamandalam. Solution of a riddle*, OCP 76 (2010) 181-199.
- Parrinello R.M., *Misure del monachesimo a Gaza. Dal „fondatore” Ilarione alla scuola monastica di Gaza*, „Adamantius” 16. 2010164-177.

- Penco G., *Il monachesimo tardoantico tra storia e storiografia*, „Benedictina” 57 (2010) 49-70.
- Piatti P., *Il risveglio agiografico quattrocentesco di santa Monica tra Umanesimo mendicante e „consorores” romane*, „Hagiographica” 16 (2009) 281-316.
- Pons Pons G., *San José y su misión de paternidad y crianza de Jesús. Testimonios Patristicos y de escritores del primer milenio*, „Estudios Josefinos” 64 (2010) nr 127, 23-50.
- Praet D., *Susanna, the Fathers and the „Passio Sereni” (BHL 7595-6). Sexual morals, intertextuality and early Christian self-definition*, ZACH 14 (2010) 556-580.
- Rauer Ch., *Pelagia’s cloak in the Old English Martyrology*, „Notes & Queries” 57 (2010) 3-6.
- Renger A.B. – Stellmacher A., *Der Asketen- als Wissenskörper. Zum verkörperlichten Wissen des Simeon Stylites in ausgewählten Texten der Spätantike*, ZRGG 62 (2010) 313-338.
- Riggs D.L., *Apologetic performance and Saint Stephen as civic patron in late Roman Africa*, StPatr 44 (2010) 105-110.
- Sansterre J.M., *Le saint crucifix de Waltham et les images miraculeuses de Glastonbury. Entre raison d’être et instrumentalisation (XI-début du XIII siècle)*, AnBol 127 (2009) 16-48.
- Schroeder C.T., *Queer eye for the ascetic guy?. Homoeroticism, children, and the making of monks in late antique Egypt*, „Journal of the American Academy of Religion” 77 (2009) 333-347.
- Seeliger H.R., *Westliches und östliches Mönchtum. Import und Export in der Spätantike*, „Theologische Quartalschrift” 190 (2010) 205-215.
- Sekulovski G., *The social aspects of fourteenth-century hesychasm*, StPatr 48 (2010) 373-378.
- Siat J., *Le diable, adversaire acharné des Pères du Désert*, CPE 2010, nr 120, 2-10.
- Stang C.M., *Digging holes and building pillars. Simeon Stylites and the „geometry” of ascetic practice*, HTR 103 (2010) 447-470.
- Tóth P., *Die sirmische Legende des heiligen Demetrius von Thessalonike. Eine lateinische Passionsfassung aus dem mittelalterlichen Ungarn (BHL 2127)*, AnBol 128 (2010) 348-392.
- Tóth P., *Sirmian martyrs in exile. Pannonian case-studies and a re-evaluation of the St. Demetrius problem*, ByzZ 103 (2010) 145-170.
- Trelenberg J., *Der frühchristliche Märtyrer und der stoische Weise. Eine topologische Untersuchung*, ZACH 14 (2010) 328-355.
- Upson-Saia K., *Gender and narrative performance in early Christian cross-dressing Saints’ Lives*, StPatr 45 (2010) 43-48.
- Vecoli F., *Tassonomie spaziali nel monachesimo egiziano antico*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 7 (2010) 343-364.
- Vivian T., *„A man holy and perfect”. The holy man as didaskalos (teacher) and mathetes (disciple and pupil) in the „Life of Paisios/Bishoy” attributed to John Kolobos*, ABR 61 (2010) 286-306.
- Webb J.R., *The decrees of the Fathers and the wisdom of the ancients in Heriger of Lobbes’ „Vita Remacii”*, RBen 120 (2010) 31-58.
- Wortley J., *Vita sancti Marciani oeconomi*, ByzZ 103 (2010) 715-772.

Zanetti U., *La prière, épouse du moine?. Du Patéricon éthiopien ...*, OCP 75 (2009) 459-461.

Ziemer J., „Hast du Ruhe, wenn du redest?“. *Seelsorgerliche Impulse aus dem Wüstenmönchtum*, „Wege zum Menschen“ 62 (2010) 510-524.

## 8. Archeologia i historia sztuki

Aimone M., *Magnificus structor parietum. Classicismo e innovazione nell'architettura cristiana di Roma al tempo di papa Sisto III (432-440 d.C.)*, JbAC 52 (2009) 81-141.

Baert B., „Wenn ich nur sein Kleid möchte anrühren“. *Die Frau mit dem Blutfluss in der frühmittelalterlichen Ikonographie (Mark 5:24b-34parr)*, ZRGG 62 (2010) 152-76.

Bonansea N., *La variante di Giona vestito nell'iconografia paleocristiana tra III e VI secolo*, VetCh 46 (2009) 199-222.

Bugar I.M., *Images of Jews and Christians in the seventh century: the „narratio“ de imagine in Beryto and its context*, StPatr 44 (2010) 35-40.

Francis J.A., *Biblical not scriptural: perspectives on early Christian art from contemporary classical scholarship*, StPatr 44 (2010) 3-8.

Gernhöfer W., *Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst*, RQ 104 (2009) 1-20.

Gosselin M., *The Congregation of the Oratorians and the origins of Christian archeology*, RHE 104 (2009) 471-493.

Grosse S., *Geist und Buchstabe. Varianten eines biblischen Themas in der Theologiegeschichte*, „Jahrbuch für biblische Theologie“ 24 (2009) 157-178.

Harreither R. – Huber M. – Pillinger R., *Bibliographie zur Spätantike und frühchristlichen Archäologie in Österreich (mit einem Anhang zum spätantik-frühchristlichen Ephesos)*; 2008 erschienene Publikationen und Nachträge, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie“ 15 (2009) 105-110.

Hudák K., *The iconographical program of the wallpaintings in the Saint Peter and Paul Burial Chamber of Sopiana (Pécs)*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie“ 15 (2009) 47-76.

Jefferson L.M., *The staff of Jesus in early Christian art*, „Religion and the Arts“ 14 (2010) 221-251.

Jefferson Lee M., *Superstition and the significance of the image of Christ performing miracles in early Christian art*, StPatr 44 (2010) 15-20.

Landi C., *I miracoli di Gesù nella pittura e nella scultura dei primi secoli del cristianesimo*, „Protestantesimo“ 64 (2009) 369-392.

Landi C., *I miracoli di Gesù nella pittura e nella scultura dei primi secoli del cristianesimo*, „Protestantesimo“ 64 (2009) 369-392.

Lepelletier C., *De la réaction païenne à la sécularisation. Le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives*, CNS 30 (2009) 423-439.

Mazzoleni D., *San Paolo nel repertorio figurativo e nelle iscrizioni paleocristiane di Roma*, „Lateranum“ 75 (2009) 657-681.

Mignozzi M., *Dal Profeta ai Magi. Storia di una migratio iconografica in età paleocristiana*, VetCh 47 (2010) 199-116.

Migotti B., *Die Geschichte der frühchristlichen Archäologie in Nordkroatien*, RQ 105 (2010) 22-31.

- Murphy-O'Connor J., *The argument for the Holy Sepulchre*, „Revue Biblique” 117 (2010) 155-91.
- Nassar M. – Al-Muheisen Z., *Geometric mosaic pavements of Yasileh in Jordan*, „Palestine Exploration Quarterly” 142 (2010) 182-198.
- Otranto G., *Ponzio Pilato nella Chiesa antica tra storia, arte e leggenda. Il „Codex Purpureus Rossanensis”*, RSLR 45 (2009) 495-514.
- Peloschek L., *Tradition und Neuinterpretation. Konträre Verfahrensweisen mit antiker Bausubstanz in der griechischen Antike und im frühen Christentum in Attika und auf der Peloponnes*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 16 (2010) 9-28.
- Polito V., *Ricomporre una storia. L'iscrizione dipinta di Ponte della Lama a Canosa tra archeologia e restauro*, VetCh 46 (2009) 113-125.
- Post P., *Het ontstaan van de Romeinse Katakomben in Valkenburg en de receptie van vroegchristelijke kunst in Nederland in het begin van de 20e eeuw*, „Jaarboek voor liturgie-onderzoek” 26 (2010) 99-133.
- Preshlenov H., *Frühchristliche Archäologie an der bulgarischen Schwarzmeerküste (1878-2008)*, RQ 105 (2010) 78-105.
- Ruggieri V., *Addendum architettonico a Tristomon (Üçagiz) e Pinara*, OCP 76 (2010) 339-365.
- Ruggieri V., *Insight into Byzantine religious architecture*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 14 (2010) 127-139.
- Rutgers L.V., *Neue Recherchen in den jüdischen und frühchristlichen Katakomben Roms. Methode, Deutungsprobleme und historische Implikationen einer Datierung mittels Radiokarbon*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 15 (2009) 9-24.
- Schowalter D.N., *Building blocks and living stones*, „International Congregational Journal” 9 (2010) 27-36.
- Sessa K., *„Domus ecclesiae”. Rethinking a category of ante-pacem Christian space*, JTS 60 (2009) 90-108.
- Sheckler A.E. – Leith M.J., *The crucifixion conundrum and the Santa Sabina doors*, HTR 103 (2010) 67-88.
- Tichy H., *Zur Frage der ursprünglichen Funktion von drei Bildnisclepei im christlichen Kultbereich*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 16 (2010) 29-52.
- Topalilov I. – Ljubenova A., *Neue Überlegungen zum hexakonchalen Martyrium von Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien)*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 16 (2010) 59-70.
- Wicker J., *Pre-Constantinian „nomina sacra” in a mosaic and church graffiti*, „Southwestern Journal of Theology” 52 (2009) 52-72.
- Widdicombe P., *The drunkenness of Noah and the patristic legacy in text and art*, StPatr 44 (2010) 9-14.
- Wisskirchen R., *Zum „Tierfrieden” in spätantiken Denkmälern. (nach Gen. 1,29f, Jes. 11,6/8 und 65,25)*, JbAC 52 (2009) 142-163.
- Zangenberg J., *Archaeological news from the Galilee: Tiberias, Magdala and rural Galilee*, „Early Christianity” 1 (2010) 471-484.

## 9. Biblia

- Alcock A., *Notes on the Coptic translations of the construction en to + infinitive in Luke*, „Biblische Notizen” 2010, nr 145, 119-123.
- Arzt P., *Neues zu Paulus aus den Papyri des römischen Alltags*, „Early Christianity”



- 1 (2010) 131-157.
- Bain A.M., *Re-reading Scripture with the Latin Fathers*, „The Reformed Theological Review” 69 (2010) 48-59.
- Bastit-Kalinowska A., *L'interprétation d'Isaïe 6,3 et son usage liturgique dans le judaïsme et le christianisme anciens*, RHE 105 (2010) 577.
- Blowers P.M., *Making ends meet: variable uses of the Psalm title „Unto the end” (eis to telos) in Greek patristic commentators on the Psalter*, StPatr 44 (2010) 163-176.
- Blum M., *Von der frühen Enterbung Israels. Die Tora im Spiegel antijüdischer Auslegung der ersten christlichen Theologen*, „Bibel und Kirche” 65 (2010) 33-39.
- Bons E., *La version grecque du Psaume 23 (22). Observations sur le texte de départ de l'exégèse patristique*, RevSR 83 (2009) 325-335.
- Borgognoni R., *No animals in the new Paradise? The 'Hall of Philia' from Antioch and the patristic exegesis of Isaiah's „Peaceable Kingdom”*, StPatr 44 (2010) 21-26.
- Bottino A., *L'esegesi di Io. 10,1-10 in alcuni scrittori dei secoli IV-VI*, „Augustinianum” 50 (2010) 263-286.
- Burnet R., *Paul ou comment s'en débarrasser*, CPE 2009, nr 113, 2-9.
- Brock S.P., *Dramatic narrative poems on biblical topics in Syriac*, StPatr 45 (2010) 183-196.
- Bucur B.G., *Matt 17:1-9 as a vision of a vision. A neglected strand in the patristic reception of the Transfiguration account*, „Neotestamentica” 44 (2010) 15-30.
- Candiard A., *La vision de Pierre à Joppé (Ac 10,9-16). Esquisse d'histoire d'un commentaire dans l'Occident latin*, „Revue Biblique” 116 (2009) 527-556.
- Cerami C., *L'esegesi patristica della trasfigurazione del Signore (I-V secolo)*, „Laurentianum” 50 (2009) 3-92.
- Ceulemans R., *A „catena Hauniensis” discovered for the book of Canticles*, EThL 85 (2009) 63-70.
- Ceulemans R., *The Latin patristic reception of the book of Canticles in the „Hexapla”*, VigCh 63 (2009) 369-389.
- Chapa J., *The fortunes and misfortunes of the Gospel of John in Egypt*, VigCh 64 (2010) 327-352.
- Daley B.E., *Saint Paul and the fourth-century Fathers. Portraits of Christian life*, „Pro Ecclesia” 18 (2009) 299-317.
- Dayton H., *On the use of Luke 10:38-42 – Jesus in the house of Mary and Martha – for instruction in contemplative prayer in the patristic tradition*, StPatr 44 (2010) 207-212.
- Descourtieux P., *Le Psaume 23 (22) chez les Pères latins, de Cyprien à Bède le Vénérable*, RevSR 83 (2009) 365-393.
- Dowling M., *Proverbs 8:22-31 in the christology of the early Fathers*, „Perichoresis” 8 (2010) 47-65.
- Edwards J.C., *Pre-Nicene receptions of Mark 10:45 / Matt. 20:28 with Phil. 2:6-8*, JTS 61 (2010) 194-199.
- Edwards J.R., *The hermeneutical significance of chapter divisions in ancient Gospel manuscripts*, NTS 56 (2010) 413-426.
- Edwards M., *Orthodox corruption? John 1:18*, StPatr 44 (2010) 201-206.
- Eisen U.E., *Frauen in leitenden Positionen. Im Neuen Testament und in der frühen Kirche*, „Bibel und Kirche” 65 (2010) 205-213.

- Felber A., *Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: „compelle intrare” (Lk 14,23), „Protokolle zur Bibel”* 18 (2009) 123-132.
- Förster H., *Zwei Papyrusfragmente mit sahidischen Texten aus dem Neuen Testament (Lk 9,12b. 17c-18. 22b-23a und Gal 4,20c-24a. 25c-28). Edition von P.Vindob. K. 7654 und P.Vindob. K. 7598*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 15 (2009) 77-84.
- Froehlich K., *Martin Luther and the „Glossa ordinaria”*, „Lutheran Quarterly” 23 (2009) 29-48.
- Gain B., *Le respect du au Livre des Ecritures: Quelques temoignages patristiques*, *StPatr* 44 (2010) 133-138.
- Garstad B., *Joseph as a model for Faunus-Hermes: myth, history, and fiction in the fourth century*, *VigCh* 63 (2009) 493-521.
- Gavin J., „*The grief willed by God*”. *Three Patristic interpretations of 2Cor 7:10*, „*Gregorianum*” 91 (2010) 427-442.
- Graves M., *The literary quality of Scripture as seen by the early Church*, „*Tyndale Bulletin*” 61 (2010) 161-182.
- Greene-MacCreight K.E., *1 Corinthians: interpreted by early Christian commentators*, transl. J. Kovacs, „*Pro Ecclesia*” 18 (2009) 7-13.
- Griffiths P.J., „*The Song of Songs: interpreted by early Christian and medieval commentators*”, transl. and ed. R.A. Norris Jr., „*Pro Ecclesia*” 18 (2009) 14-20.
- Huizenga L.A., *The Aqedah at the end of the first century of the common era. Liber Antiquitatum Biblicarum, 4 Maccabees, Josephus’, „Antiquities”, 1 Clement*, *JStP* 20 (2010) 105-133.
- Junt R., *The significance of Syriac and Antiochene exegesis*, „*Communio Viatorum*” 52 (2010) 278-287.
- Kloppenborg J.S. – Callon C., *The parable of the shepherd and the transformation of pastoral discourse*, „*Early Christianity*” 1 (2010) 218-260.
- Kovacs J.L., *A Letter ‘weighty and powerful’: the importance of 1Corinthians in the early Church*, *StPatr* 44 (2010) 235-248.
- Labendz J.R., *Aquila’s Bible translation in Late Antiquity. Jewish and Christian perspectives*, *HTR* 102 (2009) 353-388.
- Lamelas Pereira I., *O outro Paulo ou o Paulo dos outros. Recepção de Paulo nos primeiros três séculos do cristianismo*, „*Itinerarium*” 55 (2009) 137-177.
- Leemans J., *Die Paulusrezeption in der Alten Kirche*, „*Theologie der Gegenwart*” 52 (2009) 42-54.
- Lieu J.M., *The battle for Paul in the second century*, *ITQ* 75 (2010) 3-14.
- Luijendijk A.M., *Sacred Scriptures as trash: biblical papyri from Oxyrhynchus*, *VigCh* 64 (2010) 217-254.
- Luisier P., *Les titres des „kephalaia” dans l’Évangile de Luc en copte saïdique. Au sujet d’un article récent*, *OCP* 76 (2010) 1209-211.
- MacGinnis C.M., *Isaiah: interpreted by early Christian and medieval commentators*, transl. and ed. R.L. Wilken, „*Pro Ecclesia*” 18 (2009) 21-27.
- Mastin B.A., *J.N. Sanders’s unpublished manuscripts on the fourth Gospel and the early Church*, *JTS* 60 (2009) 178-180.
- May J.D., *The four pillars. The fourfold Gospel before the time of Irenaeus*, „*Trinity Journal*” 30 (2009) 67-79.

- Morris S., *Blood and Holy Communion: late antique use of Luke 8:42-8*, StPatr 44 (2010) 195-200.
- Mosetto F., *La domus ecclesiae nelle lettere paoline*, „Archivio Teologico Torinese” 16 (2010) 369-381.
- Navarro Puerto M., *Biblia, mujeres, feminismo. 2 parte: El Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo*, „Ilu” 15 (2010) 205-258.
- Ndoumaï P., *La perte d'influence de saint Paul à l'époque des apologistes du II siècle*, „Theoforum” 41 (2010) 209-227.
- Neendor T., *Episcopacy. Biblical and patristic notions*, „Malabar Theological Review” 4 (2009) 90-98.
- North J.L., „*Thou shalt commit adultery*” (Exod. 20:14, AV 1631). *A first survey of alteration involving negatives in the transmission of the Greek New Testament and of early Church responses to it*, JTS 60 (2009) 22-69.
- Oropeza B.J., *Judas' death and final destiny in the gospels and earliest Christian writings*, „Neotestamentica” 44 (2010) 2342-361.
- Pasquet C., *S. Paul dans la tradition syriaque*, CPE 2009, nr 113, 47-61.
- Pigott K., *What are you afraid of?*, „Review and Expositor” 107 (2010) 413-418.
- Reuling H., *Rabbinic responses to Christian appropriation of the Hebrew Bible: the case of Psalm 22:1 (MT)*, StPatr 44 (2010) 177-182.
- Ridez L., *Noël dans l'Évangélaire d'Egbert. Devenir eucharistie*, CPE 2009, nr 115, 59-61.
- Rizzi M., *Romans 13 in early Christian exegesis*, StPatr 44 (2010) 227-234.
- Roukema R., *Paul's admonitions on idol offerings (1 Cor. 8 and 10) in patristic interpretation*, StPatr 44 (2010) 249-258.
- Salzmann J. Ch., „*Und Friede auf Erden ...*”. *Das textkritische Problem von Lk 2,14 und die patristische Literatur*, „Lutherische Theologie und Kirche” 33 (2009) 73-92.
- Scherbenske E., *The Vulgate primum quaeritur; Codex Fuldensis and the hermeneutical role of early Christian introductory materials*, StPatr 44 (2010) 139-144.
- Schröter J., *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der „Einsetzungsworte” in frühchristlichen Mahltexten*, ZNW 100 (2009) 78-100.
- Scognamiglio R., „*Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?*” (Sal 21,2). *Esegesi patristica in area alessandrina*, „Nicolaus” 37 (2010) 205-224.
- Simpson G.M., „*You shall bear witness to me*”. *Thinking with Luther about Christ and the Scriptures*, „Word and World” 29 (2009) 380-388.
- Siquans A., *Glaubensmut und Mannhaftigkeit. Die Deutung von Gewalttaten alttestamentlicher Frauen in der Patristik*, „Protokolle zur Bibel” 19 (2010) 69-76.
- Spataro R., *E possibile pregare con i salmi imprecatori? La lezione dei Padri*, „Salesianum” 71 (2009) 453-471.
- Stökl D., *Weighing the parts. A papyrological perspective on the parting of the ways*, „Novum Testamentum” 51 (2009) 168-186.
- Tanner J.P., *Is Daniel's seventy-weeks prophecy messianic? (part 1)*, „Bibliotheca Sacra” 166 (2009) 181-200.
- Terrence T.X., *The Sacred Scripture and Fathers of the Church*, „Malabar Theological Review” 4 (2009) 3-19.
- Tkacz Brown C., *Esther as a type of Christ and the Jewish celebration of Purim*, StPatr 44 (2010) 183-188.

- Van der Heever G., *Space, social space, and the construction of early Christian identity in first century Asia Minor*, „Religion and Theology” 17 (2010) 205-243.
- Van der Merwe D.G., *Rich man, poor man in Jerusalem according to the letter of James*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 18-46.
- Van Rooy H.F., *Reading the psalms historically. Antiochene exegesis and a historical reading of Psalm 46*, „Acta Theologica” 29 (2009) 120-134.
- Verheyden J., *Before embarking on an adventure: some preliminary remarks on writing the NTP Commentary on the Gospel of Mark*, StPatr 44 (2010) 145-156.
- Winling R., *Noël en Cappadoce d'après les homélies du IV<sup>e</sup> siècle*, CPE 2009, nr 115, 21-33.
- Yates J., *The use of Rom. 2:14-5 in the Christian Latin tradition ca. 365-ca. 411 – Augustine excepted*, StPatr 44 (2010) 213-226.
- Young F.M., *Å tilegne seg bibelsk innsikt fra kirkefedrene: skapelsen*, „Tidsskrift for teologi og kirke” 80 (2009) 107-123.

### 9.1. Apokryfy

- Aasgaard R., *The Gospel for early Christian children: a re-assessment of the „Infancy Gospel of Thomas”*, StPatr 45 (2010) 439-444.
- Bergren T.A., *A note on 5 Ezra 1:11 and 2:8-9*, JBL 128 (2009) 809-812.
- Bergren Th.A., *The structure and composition of 5 Ezra*, VigCh 64 (2010) 115-139.
- Bovon F., *From Vermont to Cyprus. A new witness of the „Acts of Philip”*, „Apocrypha” 20 (2009) 9-27.
- Brakke D., *A new fragment of Athanasius's thirty-ninth „Festal letter”. Heresy, Apocrypha, and the Canon*, HTR 103 (2010) 147-66.
- Bremmer J.N., *Christian hell. From the „Apocalypse of Peter” to the „Apocalypse of Paul”*, „Numen” 56 (2009) 298-325.
- Burge S.R., *ZR'L, the Angel of Death and the Ethiopic „Apocalypse of Peter”*, JStP 19 (2010) 217-224.
- Burnet R., *Jude l'obscur ou comment écrire les actes d'un apôtre inconnu*, „Apocrypha” 20 (2009) 189-212.
- Callon C., *Sorcery, wheels, and mirror punishment in the „Apocalypse of Peter”*, JECS 18 (2010) 29-49.
- Calzolari Bouvier V., *„Je ferai d'eux mon propre peuple”: les Arméniens, peuple élu selon la littérature apocryphe chrétienne en langue arménienne*, RHPR 90 (2010) 179-197.
- Casadei M., *Un passo della diciannovesima „Ode di Salomone” come „testimonium” cristologico nelle „Divine istituzioni” di Lattanzio (IV 12, 3), „Adamantius” 16 (2010) 206-229.*
- Chronz T. – Brakmann H., *Fragmente des „Testamentum Domini” in georgischer Übersetzung*, ZACH13 (2009) 395-402.
- Desreumaux A., *Deux anciens manuscrits syriaques d'oeuvres apocryphes dans le nouveau fonds de Sainte-Catherine du Sinai. La „Vie de la Vierge” et „Les actes d'André et Mathias”*, „Apocrypha” 20 (2009) 115-136.
- Di Marco F., *Undressed: the naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature*, StPatr 44 (2010) 499-508.
- Dubois J.D., *L'„Évangile de Judas” en question. A propos de quelques livres récents ; étude critique*, „Apocrypha” 20 (2009) 239-249.

- Dunn D.J., „*Her that is no bride*”. *St Thecla and the relationship between sex, gender, and office*, VTQ 54 (2010) 37-68.
- Foster P., *P.Oxy. 2949 - its transcription and significance. A response to Thomas Wayment*, JBL 129 (2010) 173-176.
- Gounelle R., *Entre judaïsme et christianisme: les «Actes de Pilate»*, CPE 2010, nr 117, 11-16.
- Gardner I. – Johnston J., *The „Liber Bartholomaei” on the ascension. Edition of Bibliothèque Nationale Copte 132 f. 37*, VigCh 64 (2010) 74-86.
- Girard J.L., *La „Bible d’une grand-mère” (1869): la comtesse de Ségur et le „Martyre d’Isaïe”*, RHPR 90 (2010) 19-23.
- González Casado P., *Apócrifos asuncionistas*, „Facies Domini” 2 (2010) 175-189.
- Gregory A.F., *The non-canonical Gospels and the historical Jesus. Some reflections on issues and methods*, „The Evangelical Quarterly” 81 (2009) 3-22.
- Grypeou E. – Monferrer Sala J.P., „*A tour of the other world*”. *A contribution to the textual and literary criticism of the „Six books Apocalypse of the Virgin”*, „Collectanea Christiana Orientalia” 6 (2009) 115-165.
- Hill Ch.E., *Serapion of Antioch, the Gospel of Peter, and a four Gospel canon*, StPatr 45 (2010) 337-342.
- Kyrtatas D.J., *The origins of Christian hell*, „Numen” 56 (2009) 282-297.
- Lamy M., *Les Apocryphes dans les premiers chapitres des deux plus célèbres „Vies du Christ” de la fin du Moyen Âge. Les „Meditationes vitae Christi” du Pseudo-Bonaventure et la „Vita Christi” de Ludolfe le Chartreux*, „Apocrypha” 20 (2009) 29-82.
- Linebaugh J.A., *Debating diagonal „dikaiosynē”: the Epistle of Enoch and Paul in theological conversation*, „Early Christianity” 1 (2010) 107-128.
- MacAdam H.I., *A mixed quartet. Jesus; James the Just; The Gospel of Mark; The Hebrew Gospel*, „Theological Review” 31 (2010) 203-224.
- Marcus J., *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the „Didascalia Apostolorum”. A common Jewish Christian milieu?*, JTS 61 (2010) 596-626.
- Mitchell M.W., *Bodiless demons and written gospels. Reflections on „The Gospel according to the Hebrews’ in the Apostolic Fathers”*, „Novum Testamentum” 52 (2010) 221-240.
- Montserrat Torrents J., *L’ascension de l’âme dans l’„Évangile de Judas” (45, 24-47, 1)*, „Apocrypha” 20 (2009) 229-237.
- Mylykoski M., *Tears of repentance or tears of gratitude?. P.Oxy. 4009, the Gospel of Peter and the Western text of Luke 7.45-49*, NTS 55 (2009) 380-389.
- Mylykoski M., *The sinful woman in the „Gospel of Peter”. Reconstructing the other side of P.Oxy. 4009*, NTS 55 (2009) 104-115.
- Naffah C., *Les „histoires” syriaques de la Vierge. Traditions apocryphes anciennes et récentes*, „Apocrypha” 20 (2009) 137-188.
- O’Loughlin T., *Inventing the Apocrypha. The role of early Latin canon lists*, ITQ 74 (2009) 53-74.
- Ossola C., *Pontius, te souvient-il ...?*, RSLR 45 (2009) 515-530.
- Otranto G., *Ponzio Pilato nella Chiesa antica tra storia, arte e leggenda. Il „Codex Purpureus Rossanensis”*, RSLR 45 (2009) 495-514.
- Pères J.N., *Jésus, un violent?. Une figure inattendue de Jésus-Christ dans la littérature apocryphe*, „Positions Luthériennes” 58 (2010) 115-130.



- Rhee H., *Wealth and the wealthy in the Acts of Peter*, StPatr 45 (2010) 343-348.
- Ruffatto K.J., *The concept of rest in the Greek „Acts of Thomas”*, OCP 75 (2009) 133-155.
- Ruini D., *La tradizione latina del „Protovangelo di Giacomo” e la „Conception Nostre Dame” di Wace*, ASE 27 (2010) 307-321.
- Shoemaker S.J., *Asceticism in the early Dormition narratives*, StPatr 44 (2010) 509-514.
- Stefaniw B., *Becoming men, staying women. Gender ambivalence in Christian apocryphal texts and contexts*, „Feminist Theology” 18 (2010) 341-355.
- VandenKerchove A., *Sacrifices de la foule, sacrifice de Judas. L’„Évangile de Judas” et le thème sacrificiel*, „Apocrypha” 20 (2009) 213-228.
- Vigne D., *La naissance de Jésus dans les apocryphes judéo-chrétiens*, CPE 2010, nr 117, 17-23.
- Wayment T.A., *A reexamination of the text of P.Oxy. 2949*, JBL 128 (2009) 375-382.

## 9.2. Gnostycyzm

- Bastit-Kalinowska A., *Forme et méthode du „Commentaire sur Jean” d’Héracléon, „Adamantius”* 15 (2009) 150-176.
- Bermejo Rubio F., *Hipótesis sobre el „Evangelio de Judas”. 1: Los problemas hermenéuticos de un nuevo apócrifo*, EstB 67 (2009) 471-504.
- Bermejo Rubio F., *Hipótesis sobre el „Evangelio de Judas”. 2: una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia?*, EstB 67 (2009) 613-651.
- Boer E. A. de, *De „gnostische” geschriften en het vroege christendom*, „Kerk en Theologie” 61 (2010) 318-326.
- Brakke D., *The body as/at the boundary of Gnosis*, JECS 17 (2009) 195-214.
- Brankaer J., *Der Begriff „metanoia” in gnostischen Schriften*, ZACH 13 (2009) 87-97.
- Burns D., *Apophatic strategies in „Allogenes” (NHC XI,3)*, HTR 103 (2010) 161-179.
- Carter T.L., *Marcion’s christology and its possible influence on Codex Bezae*, JTS 61 (2010) 550-582.
- Casadei M., *Le „Odi di Salomone” nel racconto mitico dell’ascea di „Pistis Sophia” (Codex Askewianus)*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 75 (2009) 613-641.
- Chaves J.C., *De l’apocalyptique et de la gnose ancienne à ses avatars contemporains. Réflexions d’un étudiant du Codex V de Nag Hammadi*, LThPh 65 (2009) 21-33.
- Dunning B.H., *What sort of thing is this luminous woman?. Thinking sexual difference in „On the origin of the world”*, JECS 17 (2009) 55-84.
- Evans C.A., *Understanding the Gospel of Judas*, „Bulletin for Biblical Research” 20 (2010) 561-574.
- Förster H., *Zur Bedeutung von „logos” im Prolog des Judasevangeliums*, ZACH 14 (2010) 487-495.
- Frilingos C.A., *„It moves me to wonder”. narrating violence and religion under the Roman Empire*, „Journal of the American Academy of Religion” 77 (2009) 825-852.
- Frilingos C.A., *No child left behind. Knowledge and violence in the „Infancy Gospel of Thomas”*, JECS 17 (2009) 27-54.
- García Bazán J.B., *La tiniebla y el seno del Padre: gnósticos y Clemente de Alejandría en Dionisio Areopagita*, ASE 27 (2010) 133-156.
- Grosso M., *„I misteri ai degni”. Un possibile „testimonium” del „Vangelo secondo*

- Tommaso" in *Origene*, *CMt XIV,14*, „Adamantius” 16 (2010) 389-398.
- Grosso M., *Osservazioni sui testimonia origeniani del Vangelo secondo Tommaso* („*In Luc. hom.*” I,1; „*Contra Celsus*” VIII,15; „*In Ier. hom. lat.*” I,3; „*In Jesu Nave hom.*” IV,3), „Adamantius” 15 (2009) 177-194.
- Hartenstein J., *Spekulationen über ein altes Philippusevangelium*, *ZACH* 13 (2009) 62-75.
- Jenott L. – Pagels E., *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I. Sources of religious conflict in fourth-century Egypt*, *JECS* 18 (2010) 557-589.
- Jipp J.W., Thate M.J., *Dating Thomas. Logion 53 as a test case for dating the „Gospel of Thomas” within an early Christian trajectory*, „*Bulletin for Biblical Research*” 20 (2010) 237-255.
- Johnson S.R., *Hippolytus's „Refutatio” and the Gospel of Thomas*, *JECS* 18 (2010) 305-326.
- Kaiser U.U., *Geburt im Chaos und Belebung im Wirbelwind. Zwei neue Deutungsvorschläge zu NHC II,5*, *ZACH* 13 (2009) 29-37.
- Kaler M., *The letter of Peter to Philip and its message of Gnostic revelation and Christian unity*, *VigCh* 63 (2009) 264-295.
- Kaler M., *The Letter of Peter to Philip and its message of gnostic revelation and Christian unity*, *VigCh* 63 (2009) 264-295.
- Kloppenborg J.S. – Callon C., *The parable of the Shepherd and the transformation of pastoral discourse*, „*Early Christianity*” 1 (2010) 218-260.
- Krosney H. – Meyer M.W. – Wurst G., *Preliminary report on new fragments of Codex Tchacos*, „*Early Christianity*” 1 (2010) 282-294.
- Lewis N.D., „*Apolytrosis*” as ritual and sacrament. *Determining a ritual context for death in second-century Marcosian Valentinianism*, *JECS* 17 (2009) 525-561.
- Lieu J.M., „*As much my apostle as Christ is mine*”: the dispute over Paul between *Tertullian and Marcion*, „*Early Christianity*” 1 (2010) 41-59.
- Luttikhuisen G.P., *Sethianer?*, *ZACH* 13 (2009) 76-86.
- Nagel P., *Das Evangelium des Judas - zwei Jahre später*, *ZNW* 100 (2009) 101-138.
- Nagel P., *Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums*, *ZNW* 101 (2010) 193-118.
- Nagel P., *Papyrus Oxyrhynchus 654,1-5 und der Prolog des Thomasevangeliums*, *ZNW* 101 (2010) 267-293.
- Pavelčík J., *Podobenstvo o vytrhaní kúkol'av „Tomášovom Evanjeliiu”*, „*Studia Theologica*” 2010, nr 39, 1-20.
- Pederson J., *The Gospel of Thomas (Pynchon). Abandoning eschatology in „Gravity's rainbow”*, „*Religion and the Arts*” 14 (2010) 139-160.
- Perkins P., *What is a Gnostic Gospel?*, *CBQ* 71 (2009) 104-129.
- Petersen S., *Warum und inwiefern ist Judas ein „Daimon”?*. Überlegungen zum *Evangelium des Judas (Codex Tchacos 44,21)*, *ZACH* 13 (2009) 108-126.
- Piovanelli P., „*Un gros et beau poisson*”. L'„*Évangile selon Thomas*” dans la recherche (et la controverse) contemporaine(s), „*Adamantius*” 15 (2009) 291-306.
- Plisch U.K., „*Perlen vor die Säue*”. Mt 7,6 im Licht von *EvThom* 93, *ZACH* 13 (2009) 55-61.
- Poirier P.H., *Quelques perspectives récentes sur l'„Évangile selon Thomas”*, *LThPh* 66 (2010) 599-615.
- Pratscher W., *Judas Iskariot im Neuen Testament und im Judasevangelium*, „*Novum Testamentum*” 52 (2010) 11-23.

- Rabatel A., *L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jean 18,1-12 mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'Évangile de Judas*, EThR 84 (2009) 49-79.
- Reed A.Y., *Beyond the land of nod. Syriac images of Asia and the historiography of „the West”*, „History of Religions” 49 (2009) 48-87.
- Roukema R., *Esoterie en het vroege christendom*, „Kerk en theologie” 61 (2010) 349-358.
- Ryen J.O., *Baptism in Jordan - for Christians and gnostics. Remarkable similarities between Old Syrian baptismal liturgies and the Mandaean „masbuta”*, ZACH 13 (2009) 282-315.
- Schenke G., *The „Gospel of Judas” in light of the New Testament and early Christianity*, ZACH 13 (2009) 98-107.
- Schröter J., *Die Forschung am Thomasevangelium im Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. Beobachtungen anhand von Logion 58 (NHC II, p. 43,7-9)*, ZACH 13 (2009) 38-47.
- Verardi D., *Etica cristiana e neoplatonismo alessandrino nella gnoseologia di Sinesio de Cirene*, „Sapienza” 62 (2009) 67-73.
- Versluis A., *Basilides and the political implications of negative theology*, „Studies in Spirituality” 19 (2009) 15-23.
- White B.L., *Reclaiming Paul?. Reconfiguration as reclamation in 3 Corinthians*, JECS 17 (2009) 497-523.
- Williams P.J., *Alleged Syriac catchwords in the „Gospel of Thomas”*, VigCh 63 (2009) 71-82.
- Witetschek S., *Going hungry for a purpose. On Gos. Thom. 69.2 and a neglected parallel in Origen*, „Journal for the Study of the New Testament” 32 (2010) 379-393.

#### 10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Anzulewicz H., *„Aeternitas” – „aevum” – „tempus”*. *El concepto del tiempo en el sistema de Alberto Magno*, „AnáMnesis” 19 (2009) 129-174.
- Barata Dias P., *The „Libellus de regularibus observantiis » (Bib. Vat. Reginensis lat. 17, ff. 146r-154v): new perspectives concerning the permanence of the „Regula mixta” monastic system after the Carolingian age*, StPatr 45 (2010) 61-70.
- Candiard A., *Un commentaire des Actes attribué à Raban Maur*, REAug 55 (2009) 265-278.
- Cizek A., *Zum Bild des exilierten Ovids in der mittellateinischen Literatur*, „Annals of Ovidius University Constanta – Philology” 21 (2010) 91-106.
- Gardner I. – Johnston J., *The „Liber Bartholomaei” on the ascension: edition of Bibliothèque Nationale Copte 132 f. 37*, VigCh 64 (2010) 74-86.
- Holtz L., *Le ms. Lyon, B.M. 484 (414) et la méthode de travail de Florus*, RBen 119 (2009) 270-315.
- Ingegno M.V., *Matrimonio e divorzio in Gilberto Porretano. (I Cor. VII, 1-16)*, REAug 56 (2010) 275-290.
- Karahan A., *The issue of περιχώρησις in Byzantine holy images*, StPatr 44 (2010) 27-34.
- Kazarian N., *The use of the Church Fathers by Jeremiah II Tranos in his examination of free will*, StPatr 48 (2010) 397-402.
- Morozowich M.M., *A Palm Sunday procession in the Byzantine tradition?. A study of*

- the Jerusalem and Constantinopolitan evidence*, OCP 75 (2009) 359-383.
- Rüfner T., *Die gesetzegleiche Geltung des kanonischen Rechts in der Spätantike*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 127 (2010) 1-37.
- Ruggieri V., *Insight into Byzantine religious architecture*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 14 (2010) 127-139.
- Sarkissian A., *Ignatius the Deacon’s verses on Adam in the context of early Biblical drama*, „Eirene” 45 (2009) nr 1-2, 7-22.
- Sieben H.J., *Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des 12./13. Jahrhunderts*, ThPh 85 (2010) 149-64.
- Tsironis N., *Desire, longing and fear in the narrative of middle-Byzantine homiletics*, StPatr 44 (2010) 515-520.
- Velikov Y., *Claudius of Turin and the veneration of images after the „Libri Carolini”*, StPatr 48 (2010) 349-354.

## 11. Autorzy

### *Acta Martyrum*

- Canella T., *I luoghi di culto negli „Actus Silvestri”. Eremi o santuari?*, VetCh 47 (2010) 325-336.
- Colombi E., *Le edizioni delle „Passiones” aquileiesi e istriane*, ASE 27 (2010) 333-355.
- Downer C., *The nature of the resurrection scenes in M581, the Martyrdom of St Pteleme, and other early Christian hagiographic texts*, StPatr 45 (2010) 291-296.
- Guazzelli G.A., *Gli „Acta brevia sanctarum Perpetuae et Felicitatis”. Una proposta di rilettura*, CNS 30 (2009) 1-38.
- Lanéry C., *Le dossier des saints Nazaire, Celse, Gervais et Protais. Edition de la Passion BHL 6043 (= 3516)*, AnBol 128 (2010) 241-280.
- Leal J., *Nota martyrologica: el sueno de Dinocrates en la „Passio Perpetuae” y las fuentes de la „Passio Fabii Vexilliferi”*, StPatr 45 (2010) 349-354.
- Lucchesi E., *Le martyre de Stéphane de Lénaios et les péripéties d’un papyrus*, AnBol 128 (2010) 166.
- Lucchesi E., *Les vestiges coptes de la Passion de Psoté ou Pichoté de Kaïs*, AnBol 128 (2010) 297-298.
- MacCollum A., *The martyrdom of Theonilla in Syriac*, AnBol 128 (2010) 312-328.
- Philippart G., *Les Passions des martyrs d’Aquilée et d’Istrie. Une contribution majeure à leur étude*, „Sanctorum” 6 (2009) 203-225.
- Tomea P., *Corpore quidem iuvenula sed animo cana. La „Passio Agnetis” BHL 156 e il topos della puella senex nell’agiografia mediolatina*, AnBol 128 (2010) 18-55.
- Tropper V., *„Tue einer Fremden nicht Gewalt an, tue nicht der Magd Gottes Gewalt an!” (ActThecl 26). Frühchristliches Martyrium und Realgeschichte der Gewalt*, „Protokolle zur Bibel” 18 (2009) 133-147.
- Vorster J.N., *From the „domus” to the „spectaculum”. Family and martyrship in early Christianity*, „Scriptura” 104 (2010) 388-405.

### *Afrahāt*

- Tripaldi D. – Stori E., *La porta del cielo. Forme e contesti di trasmissione di una*

*parola extracanonica di Gesù tra Ps.-Ippolito, Ref. V,8,21 e Afraate, Dem. 4,5, „Adamantius”* 15 (2009) 203-213.

### Aleksander Aleksandryjski

Dudzik P., *Areiova kritika nauky Alexandra z Alexandrie o věčném bytí Syna s Otcem*, „*Studia Theologica*” 2009, nr 35, 1-12.

### Ambrozjaster

Bussières M.P., *L'esprit de Dieu et l'Esprit Saint dans les „Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament” de l'Ambrosiaster*, REAug 56 (2010) 25-44.

Cooper S.A. – Hunter D.G., *Ambrosiaster redactor sui: the commentaries on the Pauline Epistles (excluding Romans)*, REAug 56 (2010) 69-91.

DeBruyn Th., *Ambrosiaster's revisions of his „Commentary on Romans” and Roman synodal statements about the Holy Spirit*, REAug 56 (2010) 45-68.

Hunter D.G., *The significance of Ambrosiaster. 2008 NAPS presidential address*, JECS 17 (2009) 1-26.

Lunn-Rockcliffe S., *Ambrosiaster revising Ambrosiaster. Introduction*, REAug 56 (2010) 21-24.

### Ambroży z Mediolanu

Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2003-2004*, „*Annali di Scienze Religiose*” 2 (2009) 291-345.

Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2005-2006*, „*Annali di Scienze Religiose*” 3 (2010) 259-304.

Braschi F., *A comprehensive reading of Ambrose's „Explanatio psalmorum” XII*, StPatr 46 (2010) 137-142.

Burini C., *Il „Magnificat” (Lc. 1,46-55) nella interpretazione di Origene e di Ambrogio*, „*Augustinianum*” 50 (2010) 183-117.

Carmassi P., *Un riscoperto testimone medievale del commento al Salmo CXVIII di sant'Ambrogio (Halberstadt, Historisches Stadtarchiv, M 33)*, „*Studia Ambrosiana*” 3 (2009) 285-292.

Cattaneo E., *Victoria crucis. L'„Excursus” di Ambrogio sul ritrovamento della santa Croce*, „*Augustinianum*” 49 (2009) 421-437.

Chin C.M., *The bishop's two bodies. Ambrose and the basilicas of Milan*, ChH 79 (2010) 531-555.

Christman Russell A., *Biblical exegesis and Virgil's „Aeneid” in Ambrose of Milan's „Expositio Psalmi” CXVIII*, StPatr 46 (2010) 149-154.

Clancy F.G., *Repairing the torn garments of our nature: redemption in St Ambrose's „Expositio Evangelii secundum Lucam”*, StPatr 46 (2010) 143-148.

Dulaey M., *Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin*, „*Adamantius*” 16 (2010) 320-337.

Graumann Th., *Ambrose in church. The use and significance of „ecclesiastical space”*, „*Studia Ambrosiana*” 3 (2009) 13-35.

Grossi V., *El recurso a Ambrosio, en el „Opus imperfectum contra Iulianum” de Agustín de Hipona*, „*Augustinus*” 54 (2009) 373-408.

Guyette F.W., *Ambrose on Scripture and ethics*, DRev 128 (2010) nr 450, 19-38.

Hernández Lobato J., *Otredad, alterización y apropiación en el discurso cultural*



- del primer Cristianismo. Ambrosio de Milàn y la „reescritura” cristiana del „Tanak”*, SE 49 (2010) 81-126.
- Maschio G., *Ambrogio di Milano. Note sulla formazione e sul metodo di lavoro*, „Augustinianum” 49 (2009) 145-175.
- Moorhead J., *Ambrose and Augustine on hymns*, DRev 128 (2010) nr 451, 79-92.
- Pasini C., *Angelo Paredi e Sant’Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 3 (2009) 7-12.
- Passarelli F., *L'exemplum Petri nell'„Expositio Evangelii secundum Lucam” di Ambrogio di Milano*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 617-648.
- Pintus G.M., *Il primo inno di Ambrogio: Aeterne rerum conditor*, „Paideia” 65 (2010) 295-306.
- Salzman M.R., *Ambrose and the usurpation of Arbogastes and Eugenius. Reflections on Pagan-Christian conflict narratives*, JECS 18 (2010) 191-223.
- Tettamanzi D., *Statuto dell'Accademia Ambrosiana*, „Studia Ambrosiana” 3 (2009) 295-298.
- Trisoglio F., *Stile ed efficacia artistica nel „De sacramentis” e nel „De mysteriis” di Sant’Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 3 (2009) 267-283.
- Zechiel-Eckes K., *Eine neue Arbeitshandschrift des Diakons Florus von Lyon. Der Kommentar des Ambrosius zum CXVIII. Psalm (Cod. Firenze, Bibl. Med. Laur., Plut. XIV. 21)*, RBen 119 (2009) 336-370.
- Zerfass A., *Das Festgeheimnis besingen und verkünden - heute wie vor 1600. Jahren?. Das älteste Weihnachtslied der Kirche als Anfrage an heutiges Glaubensbewusstsein*, „Bibel und Liturgie” 82 (2009) 197-207.
- Zerfass A., *Der wahre Tag des Herrn. Eschatologie in den Festhymnen des Ambrosius von Mailand*, „Bibel und Liturgie” 82 (2009) 269-274.
- Zerfass A., *Nun komm, der Heiden Heiland. Der Weihnachtshymnus des Ambrosius und der Advent als Anfang vom Ende der Welt*, „Liturgisches Jahrbuch” 59 (2009) 40-56.

### **Antoni Egipski**

- Kohlgraf P., *Die Antoniusvita des Athanasius als Modell patristischer „Praktischer Theologie”. Zur Frage nach der Kontinuität des II. Vatikanums zur theologischen Tradition*, ErA 86 (2010) 413-424.
- Westall R., *The old age of Anthony. Doubts and consequences*, „Adamantius” 15 (2009) 214-228.

### **Apollinary z Laodycei**

- Teal A., *Athanasius and Apollinarius: who was the chicken and who was the egg?*, StPatr 46 (2010) 281-288.

### **Apoloniusz z Rzymu**

- Roskam G., *A Christian intellectual at trial. The case of Apollonius of Rome*, JbAC 52 (2009) 22-43.

### **Apophthegmata Patrum**

- Ronnegard P., *The use of Scripture in „Apophthegmata Patrum” in light of the „ergasia” pattern*, StPatr 45 (2010) 35-42.
- Vecoli F., *Trasformazione del discernimento in pratica istituzionale nella tradizione egiziana*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 21-41.

**Ariusz**

Barnes T.D., *The exile and recalls of Arius*, JTS 60 (2009) 109-129.

Dudzík P., *Areiova kritika nauky Alexandra z Alexandrie o věčném bytí Syna s Otcem*, „Studia Theologica” 2009, nr 35, 1-12.

**Arnobiusz Starszy**

Quinn D.P., *Roman household deities in the Latin Christian writers: Tertullian, Arnobius, and Lactantius*, StPatr 44 (2010) 71-76.

**Arystydes**

Lattke M., *Der Tod Jesu Christi in der Apologie des Aristides: eine Fallstudie mit forschungsgeschichtlicher Einleitung und Bibliographie*, „Early Christianity” 1 (2010) 575-601.

**Atanazy Aleksandryjski**

Farag M.K., *Dynamis epicleses. An Athanasian perspective*, StLit 39 (2009) 63-79.

Kohlgraf P., *Die Antoniusvita des Athanasius als Modell patristischer „Praktischer Theologie”*. Zur Frage nach der Kontinuität des II. Vatikanums zur theologischen Tradition, ErA 86 (2010) 413-424.

Robertson J.M., *Hermeneutical horizons. A challenge to moderns from Athanasius and Gadamer*, „Cultural Encounters” 6 (2010) nr 2, 35-42.

Teal A., *Athanasius and Apollinarius: who was the chicken and who was the egg?*, StPatr 46 (2010) 281-288.

Teal A., *How authentic is the Antiochene construction of Athanasius and his theology in Nestorius and Theodoret?*, StPatr 48 (2010) 33-40.

Weinandy Th.G., *Athanasius’ „Letter to Marcellinus”: a soteriological praying of the Psalms*, StPatr 46 (2010) 275-280.

**Atenagoras**

Rankin D., *Athenagoras, philosopher and first principles*, StPatr 45 (2010) 419-424.

Bingham D.J., *Scripture as apology in Athenagoras of Athens*, StPatr 45 (2010) 425-432.

**Augustyn**

--, *Sermon 169: a systematic treatise on Phil. 3,3-16. Exegetical context, date and critical edition*, ed. Sh. Boodts – M. Torfs – G. Partoens, „Augustiniana” 59 (2009) 11-44.

Aguayo E., *La doctrina de san Agustín sobre los dones del Espíritu Santo*, „AnáMnesis” 19 (2009) 49-73.

Aguayo E., *Los nombres del Espíritu Santo, según San Agustín*, „AnáMnesis” 20 (2010) 33-55.

Alexanderson B., *Books I-16 of the „De civitate Dei”. The question of an archetype, the oldest manuscripts L, C and V compared with later ones*, „Augustinianum” 50 (2010) 491-541.

Alici L., *The violence of idolatry and peaceful coexistence. The current relevance of „Civ. Dei”*, AugSt 41 (2010) 203-218.

Alvarez Valdez J.F., *La carta 93 de san Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa*, „Augustinus” 54 (2009) 33-61.

- Andrews J., *Why theological hermeneutics needs rhetoric. Augustine's „De doctrina christiana”*, „International Journal of Systematic Theology” 12 (2010) 2184-200.
- Anoz J., *Hablar del Inefable. Agustín y el lenguaje religioso*, „Augustinus” 54 (2009) 63-89.
- Anoz J., *Tres sermones nuevos de san Agustín sobre la limosna*, „Augustinus” 55 (2010) 9-29.
- Atkins M., „Heal my soul”. *The significance of an Augustinian image*, „Studies in Christian Ethics” 23 (2010) 349-364.
- Ayres L., *Augustine on the Spirit as the soul of the body or fragments of a trinitarian ecclesiology*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 165-182.
- Ayres L., *Into the poem of the universe. „Exempla”, conversion, and Church in Augustine's „Confessiones”*, ZACH 13 (2009) 263-281.
- Baise I., *Les „Sermones ad populum” d'Augustin. Continuation de l'édition, vitalité de la recherche*, RBen 119 (2009) 29-35.
- Baker K.F., *Augustine's doctrine of the totus Christus: reflecting on the Church as sacrament of unity*, „Horizons” 37 (2010) 7-24.
- Beatrice P.F., *Augustine's longing for holiness and the problem of monastic illiteracy*, StPatr 49 (2010) 119-134.
- BeDuhn J.D., *Augustine accused. Megalius, Manichaeism, and the inception of the „Confessions”*, JECS 17 (2009) 85-124.
- Bevan G.A., *Augustine and the western dimension of the Nestorian controversy*, StPatr 49 (2010) 347-352.
- Bilagher M. – De Boo G. – Van Geest P., *The Procrustean bed of the ordo: comments on Anne-Isabelle Bouton-Touboul, L'ordre caché. La notion de l'ordre chez saint Augustin*, „Augustiniana” 59 (2009) 173-182.
- Blackburn Griffith S., *The figure of Adam in the „Sermons” of Augustine*, StPatr 49 (2010) 161-168.
- Bochet I., *Augustin, disciple de Paul*, CPE 2009, nr 113, 29-44.
- Bochet I., *The role of Scripture in Augustine's controversy with Porphyry*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 17-52.
- Boerma W., *Augustinus over vrijheid*, „Bijdragen” 70 (2009) 28-44.
- Boodts Sh. – Torfs M. – Partoens G., *Augustine's Sermon 169: a systematic treatise on Phil. 3, 3-16. Exegetical context, date and critical edition*, „Augustiniana” 59 (2009) 11-44.
- Bowlin J., *Augustine counting virtues*, AugSt 41 (2010) 277-300.
- Brachtendorf J., *The human condition as a unifying theme of the „Confessions”*, StPatr 49 (2010) 241-252.
- Brown W., *Heidegger's destruction of Augustine's phenomenology in book 10 of the „Confessions”*, „Science et Esprit” 61 (2009) 29-37.
- Buenacasa Perez C., *Augustine on Donatism: converting a schism into an heresy*, StPatr 49 (2010) 79-84.
- Bulletin augustinien pour 2008/2009 et compléments d'années antérieures*, REAug 55 (2009) 329-379.
- Bulletin augustinien pour 2009/2010 et compléments d'années antérieures*, REAug 56 (2010) 341-396.
- Burcht Pranger M., *Frozen time: the problem of perseverance*, StPatr 49 (2010) 135-146.

- Burnell P., *Justice and war in and before Augustine*, StPatr 49 (2010) 107-110.
- Calcagno A., *Hannah Arendt and Augustine of Hippo. On the pleasure of and desire for evil*, LThPh 66 (2010) 371-385.
- Cameron M., „*She arranges all things pleasingly*” (Wis. 8:1). *The rhetorical base of Augustine’s hermeneutic*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 55-67.
- Cameron M., *Valerius of Hippo. A profile*, AugSt 40 (2009) 5-26.
- Cancelo J.L., *La experiencia mística de Dios en „Las Confesiones” de San Agustín en relación con „Las moradas” de Santa Teresa*, RevA 51 (2010) 301-368.
- Carreker M.L., *Divine simplicity in the „De Trinitate” of St. Augustine*, StPatr 49 (2010) 265-270.
- Caruso G., *La categoría „amor” en los „Diez tratados sobre la carta de Juan a los Partos”*, „Augustinus” 54 (2009) 91-103.
- Catapano G., *Augustine, Julian, and dialectic. A reconsideration of J. Pépin’s lecture*, AugSt 41 (2010) 241-253.
- Cavadini J.C., *Eucharistic exegesis in Augustine’s „Confessions”*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 87-108.
- Charru Ph., *Temps et musique dans la pensée d’Augustin*, REAug 55 (2009) 171-188.
- Cipriani N., *Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales, en „De ordine” de san Agustín*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 363-384.
- Cipriani N., *El „De immortalitate animae” y sus fuentes*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 445-462.
- Cipriani N., *El „De philosophia” de Varrón, en las obras de san Agustín anteriores al „De ciuitate Dei”*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 463-490.
- Cipriani N., *El esquema de los „tria vitia” („voluptas, superbia, curiositas”) en „De vera religione”. Antropología subyacente y fuentes*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 309-346.
- Cipriani N., *El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de san Agustín*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 241-275.
- Cipriani N., *El modelo antropológico en el libro I de las „Confesiones”*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 385-400.
- Cipriani N., *El problema del mal, en san Agustín*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 347-362.
- Cipriani N., *El rechazo del pesimismo porfiriano en los primeros escritos de san Agustín*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 277-307.
- Cipriani N., *El tema agustiniano „actio-contemplatio” en su marco antropológico*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 401-424.
- Cipriani N., *Influencia de Aristóteles en la concepción agustiniana del matrimonio*, „Augustinus” 55 (2010) nr 218/219, 425-444.
- Cocchini F., *Note sulla „Inchoata expositio ad Romanos” di Agostino*, StPatr 49 (2010) 235-240.
- Cohen J., *Revisiting Augustine’s doctrine of Jewish witness*, „The Journal of Religion” 89 (2009) 564-578.
- Crawford N., *Pursuing an ontology of attunement through St. Augustine’s christology*, „Wesleyan Theological Journal” 45 (2010) 179-196.
- Crawford N., *The sapiential structure of Augustine’s „De Trinitate”*, „Pro Ecclesia” 19 (2010) 434-452.
- Dagemark S., *Medical art: some remarks on its limitation and verification in*

- Augustine*, StPatr 49 (2010) 111-118.
- Dagemark S., *Natural science. Its limitation and relation to the liberal arts in Augustine*, „Augustinianum” 49 (2009) 439-502.
- Dalmon L., *La correspondance antipélagienne de l'Afrique avec Rome: Présentation d'un dossier de l'Epistolaire augustinien (416-8)*, StPatr 49 (2010) 313-318.
- Dalmon L., *Un vecteur particulier de transmission de quelques lettres augustinienes. Les collections conciliaires et pontificales*, „Adamantius” 15 (2009) 229-245.
- Daley B.E., *The law, the whole Christ, and the spirit of love. Grace as a trinitarian gift in Augustine's theology*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 123-144.
- Davies J.C., *Augustine on original cognition*, AugSt 40 (2009) 251-276.
- Davies J.C., *Signs of the fall: exilic vision in Augustine*, StPatr 49 (2010) 27-32.
- Davis C.B. – Lam Cong Quy J., „The parable of the Lord and servant”. *The salvific memory: gracious predestination in Augustine and Julian of Norwich*, „Louvain Studies” 34 (2009-2010) 312-335.
- De Coninck L. – Wallant Coppieters't B. – Demeulenaere R., *Pour une nouvelle édition de la compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre*, RBen 119 (2009) 316-335.
- Decosimo D., *Just lies. Finding Augustine's ethics of public lying in his treatments of lying and killing*, „Journal of Religious Ethics” 38 (2010) 661-697.
- DeFranceschi S.H., *L'orthodoxie thomiste au secours de l'augustinisme jansénisant*, „Augustiniana” 59 (2009) 323-358.
- DeLashmutter M.W., *Paul Ricoeur at the foot of the cross. Narrative identity and the resurrection of the body*, „Modern Theology” 25 (2009) 589-616.
- DellaSerra M., „*Mereamur discere cur permittit*”. *L'onnipotenza divina nell'opera di Agostino d'Ippona*, „Ricerche Teologiche” 20 (2009) 483-501.
- Demura K., *The heart as frame to reach the word: Augustine*, „De Trinitate” XV 11.20, StPatr 49 (2010) 287-292.
- Descotes P., *Saint Augustin et la crise pélagienne. Le témoignage de la correspondance (Epistulae 186, 187 et 194)*, REAug 56 (2010) 197-227.
- DeWeese G.J., *Quid ergo Hipponium et Floridensis? Or, does Horner succeed in referring? A rejoinder*, „Philosophia Christi” 11 (2009) 242-245.
- Djuth M., *Augustine, Monica, and the love of wisdom*, AugSt 40 (2009) 217-232.
- Djuth M., *Collation and conversion. Seeking wisdom in Augustine's „Confessions”*, AugSt 41 (2010) 435-451.
- Dodaro R., *Augustine on the roles of Christ and the Holy Spirit in the mediation of virtues*, AugSt 41 (2010) 145-163.
- Dodaro R., *Vescovi, laici e politica secondo sant'Agostino*, „Rivista Teologica di Lugano” 14 (2009) 271-282.
- Drobner H.R., *Cronología de los „sermones ad populum” de san Agustín, 2: „Sermones” 5-8; 184-196 y 369-370*, „Augustinus” 54 (2009) 269-294.
- Drobner H.R., *Esbozos de la cristología de san Agustín*, „Augustinus” 54 (2009) nr 212-213, 105-141.
- Drobner H.R., *Navidad en Hipona. Celebración mística y catequesis*, „Augustinus” 55 (2010) 31-49.
- Dunn G.D., *The functions of Mary in the „Christmas homilies” of Augustine of Hippo*, StPatr 44 (2010) 433-446.
- Dunn G.D., *Poverty as a social issue in Augustine's homilies*, StPatr 49 (2010) 175-180.



- Dupont A. – Gaumer M.A., *Gratia Dei, gratia sacramenti. Grace in Augustine of Hippo's anti-Donatist writings*, EThL 86 (2010) 307-329.
- Dupont A., *Agustín y el agustinismo. Encuentro y diálogo entre el grupo de investigación „Historia de la Iglesia y teología” (Lovaina) y el Institutum Patristicum Augustinianum (Roma)*, „Augustinus” 55 (2010) 81-84.
- Dupont A., *Fides as donum Dei in Augustine's „Sermones ad populum”. Sermo 168 and Gal. 5,6 as case studies*, SE 49 (2010) 127-150.
- Dupont A., „*Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*” (Eph. 3,17). Brève présentation de l'approche biblique d'Augustin sur les questions doctrinales de ses Sermons, BLE 111 (2010) 367-376.
- Dupont A., „*Imitatio Christi, imitatio Stephani*”. El pensamiento de Agustín sobre el martirio, a partir de los sermones sobre el protomártir Esteban, „Augustinus” 54 (2009) 143-171.
- Dupont A., *John 3,5 and the topic of infant baptism in Augustine. A case study to evaluate the continuity of his thinking on grace*, VetCh 47 (2010) 41-62.
- Dupont A., *La presencia de los temas antipelagianos „baptismus parvulorum” y „peccatum originale” en los „sermones ad populum” de Agustín. Una perspectiva pastoral sobre asuntos doctrinales y polémicos?*, „Augustinus” 55 (2010) 109-127.
- Dupont A., *Prayer in Augustine's anti-Pelagian „Sermones ad populum”. Luke 18, 9-14 as case study*, ASE 27 (2010) 157-182.
- Dupont A., *The position of gentiles and pagans and their relation to grace in Augustine's „Sermones ad populum”*, StPatr 49 (2010) 181-196.
- Dupont A., *The prayer theme in Augustine's „Sermones ad populum” at the time of the Pelagian controversy. A pastoral treatment of a focal point of his doctrine of grace*, ZACH 14 (2010) 379-408.
- Duran L., *Augustine on begotten but coeternal – theological rationale for the Athanasian Creed*, StPatr 49 (2010) 33-38.
- Durand E., *La variété des langues dans le Christus totus selon saint Augustin: l'universalité chrétienne en voie d'accomplissement*, EThL 86 (2010) 1-25.
- Eddy P.R., *Can a leopard change its spots”. Augustine and the crypto-Manichaeism question*, SJT 62 (2009) 316-346.
- Edwards M.J., *The figure of love in Augustine and in Proclus the Neoplatonist*, DRev 127 (2009) nr 448, 197-214.
- Eguiarte Bendímez E.A., *ICo 15, 21-22 en „De peccatorum meritis” y en „Contra Fortunatum”*, „Augustinus” 55 (2010) 51-62.
- Eguiarte Bendímez E.A., *El descenso de Cristo en algunas „Enarrationes in Psalmos” de san Agustín*, „Augustinus” 54 (2009) 295-314.
- Eguiarte Bendímez E.A., *El sintagma „membrana et atramentum” en los escritos de san Agustín*, „Augustinus” 54 (2009) 173-183.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Is 40,6-8 en las „Enarrationes in Psalmos” de san Agustín. „Verbum autem Domini manet in aeternum”*, ScT 42 (2010) 555-584.
- Elgersma Helleman W., *‘Christ, the wisdom of God’. The logic of attribution in Augustine's „De Trinitate” 5-7*, StPatr 49 (2010) 271-278.
- Elm Von Der Osten D., *Perpetual felicity: „Sermons” of Augustine on female martyrdom (s. 280-282 auct. [Erfurt 1])*, StPatr 49 (2010) 203-210.
- Evangelist C.A., *The conceptual content of Augustinian illumination*, „Philosophy

- and Theology" 22 (2010) 23-26.
- Ferlisi G., *Guida alla lettura delle „Confessioni”*. Libro sesto. Ancora oscillando in una pericolosa altalena spirituale, „Presenza Agostiniana" 37 (2010) 5-12.
- Ferraro G., *Lo Spirito Santo nella esegesi agostiniana della prima lettera di Giovanni*, „Teresianum" 60 (2009) 49-84.
- Ferrisi P.A., *La metafisica del nulla nelle „Confessiones” di S. Agostino*, „Religioni e Società" 25 (2010) 31-46.
- Fischer N., *Zur Auslegung des Bösen bei Augustinus. Mit einem Blick auf die Folgen im Mittelalter*, ThG 100 (2010) 411-429.
- Fitzgerald A.D., *When Augustine was priest*, AugSt 40 (2009) 37-48.
- Fitzpatrick J., *Original sin or original sinfulness? (I)*, „New Blackfriars" 90 (2009) 458-473.
- Foley M.P., *Agustín, Aristóteles y las „Confesiones”*, „Augustinus" 54 (2009) 185-197.
- Foley M.P., *Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco*, „Augustinus" 54 (2009) 315-344.
- Formarier M., *Afrae aures de correptione vocalium vel productione non iudicant (De doctrina Christiana IV 10, 24). Les oreilles africaines entendaient-elles les rythmes latins?*, REAug 56 (2010) 229-248.
- Fraisse A., *Comment traduire la Bible?. Un échange entre Augustin et Jérôme au sujet de la „citrouille” de Jonas 4,6*, EThR 85 (2010) 145-165.
- François W., *Tomás Stapleton (1535-1598). La caída de Adán y sus consecuencias para la posteridad; exégesis agustiniana o criptojesuita?*, „Augustinus" 55 (2010) 129-140.
- Freitas H.D., *Notas sobre la doble interpretación de Rm 2,14-16 en el „De spiritu et littera” de Agustín de Hipona*, RevA 50 (2009) nr 152, 323-358.
- García Grimaldos M., *Guía para la lectura de las „Confesiones”*, „La Ciudad de Dios" 222 (2009) 329-355.
- García J., *Le „Notre Père” chez saint Augustin*, CPE 2009, nr 116, 35-47.
- Gauch D., *A l'épreuve de l'altérité un homme, une histoire, un chemin de vie. Une psychanalyste lit les „Confessions” de saint Augustin*, EThR 84 (2009) 257-263.
- Gaul B., *Augustine on the virtues of the pagans*, AugSt 40 (2009) 233-249.
- Gaumer M.A. – Dupont A., *Coerción religiosa patrocinada por el Estado. Su contexto en Norteáfrica donatista y el cambio de la actitud de Agustín hacia aquélla*, „Augustinus" 54 (2009) 345-371.
- Gaumer M.A., *„Poenus disputator ... non ego, sed Cyprianus Poenus”. Por qué necesitó Agustín de Hipona apropiarse de Cipriano de Cartago?*, „Augustinus" 55 (2010) 141-164.
- Gorman M., *Rewriting Augustine. Alcuin's Commentary on the Gospel of John*, RBen 119 (2009) 36-85.
- Green B., *Augustine, modernity, and the recovery of true education*, „Churchman" 123 (2009) 327-339.
- Gregory E., *Augustinians and the new liberalism*, AugSt 41 (2010) 315-332.
- Grossi V., *El recurso a Ambrosio, en el „Opus imperfectum contra Iulianum” de Agustín de Hipona*, „Augustinus" 54 (2009) 373-408.
- Grossi V., *La ricezione agostiniana della predestinazione. Difficoltà antiche e moderne*, „Augustinianum" 49 (2009) 191-221.

- Grossi V., *Sul ruolo metodologico del vocabolario nella lettura della teologia agostiniana della grazia (397-428)*, StPatr 49 (2010) 65-72.
- Grote A.E.J., *No scriptorium in the monastery of Carthage? Observations on writing and manual labour in Augustine's „De opere monachorum”*, StPatr 45 (2010) 55-60.
- Guevin B.M., „Saul, Saul, why are you persecuting me?”. *Augustine's use of Acts 9:4 in his „Enarrationes in Psalmos”*, DRev 127 (2009) nr 449, 261-268.
- Hafliðson R., *The demands of service: the turn to scriptural exegesis in book XI of Augustine's „Confessions”*, StPatr 49 (2010) 259-264.
- Hannam W.A., *The structure and purpose of Book VIII of Augustine's „De Trinitate”*, StPatr 49 (2010) 279-286.
- Hampson P.J. – Hoff J., *Whose self? Which unification?. Augustine's anthropology and the psychology-theology debate*, „New Blackfriars” 91 (2010) 546-566.
- Hastings E., *Augustine of Hippo and William of Saint-Thierry on the relation between the Holy Spirit's personal identity (Rom. 5:5) and his sovereign freedom „ad extra”*, StPatr 48 (2010) 361-366.
- Horner D.A., *Whether Augustine's name should be pronounced AW-gus-teen or aw-GUS-tin?*, „Philosophia Christi” 11 (2009) 239-241.
- Hoskins J.P., *Acts 4:32 in Augustine's ecclesiology*, StPatr 49 (2010) 73-78.
- Humphries T.L., *Distentio animi. Praesens temporis, imago aeternitatis*, AugSt 40 (2009) 75-101.
- Ilgner R., *„In nostra consensione peccamus”. Zum augustinischen Paradigma der Sündentheologie*, ThPh 84 (2009) 10-23.
- Issaeva S., *Les traducteurs des sermons Dolbeau devant les ambiguïtés de la langue latine*, RBen 119 (2009) 5-28.
- Jiménez M., *Aproximación filosófica a la teleología agustiniana de la historia, „La Ciudad de Dios”* 223 (2010) 129-138.
- Jirtle J.V., *Using music well. Reassessing perception in Augustine's „De musica”*, „Augustiniana” 60 (2010) 263-281.
- Johnson K.E., *Augustine's „Trinitarian” reading of John 5. A model for the theological interpretation of Scripture?*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 52 (2009) 799-810.
- Jones D., *Relating Christus Sacerdos and Christus Mediator in St. Augustine's S. Dolbeau 26*, StPatr 49 (2010) 197-202.
- Kamimura N., *Augustine's scriptural exegesis in „De Genesi ad litteram liber unus imperfectus”*, StPatr 49 (2010) 229-234.
- Kany R., *Augustins Glück und Unglück*, „Communio” 39 (2010) 507-519.
- Kaufman P.I., *Christian realism and Augustinian (?) liberalism*, „Journal of Religious Ethics” 38 (2010) 699-724.
- Keller M.A., *Agustín pastor. Un modelo actual para los párrocos*, RevA 51 (2010) 87-110.
- Kennedy R.P., *A text with teeth. Augustine's exegesis of Song of Songs 4:2 as paradigm of his hermeneutics*, „Studies in Religion” 39 (2010) 421-434.
- Kenney J.P., *Pagan monotheism and Augustine's early works*, StPatr 49 (2010) 147-160.
- Кириухин Д.И., *„Ordo amoris” и проблема справедливости в философии Августина*, „Вісник СевНТУ. Серія: Філософія” 103 (2010) 99-103.

- Koniar I., *Zdovodnenie vojny v pracach sv. Augustina*, „*Studia Theologica*” 11 (2009) nr 4, 15-36.
- Lagouanère J., *Au commencement était la fin. Approche de la notion de fin dans le livre XXII de „La Cité de Dieu” d’Augustin*, BLE 110 (2009) 275-308.
- Lam Cong Quy J., *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Christliche Identitätsfindung sowie ihre theologisch-gesellschaftlichen Konsequenzen nach Augustinus von Hippo*, „*Augustiniana*” 59 (2009) 227-246.
- Lamberigts M., *Augustine’s use of tradition in his reaction to Julian of Aeclanum’s „Ad Turbantium: Contra Iulianum I-II”*, AugSt 41 (2010) 183-200.
- Lamberigts M., *Augustine’s use of tradition in the controversy with Julian of Aeclanum*, „*Augustiniana*” 60 (2010) 11-61.
- Lamberigts M., *Epilogo*, „*Augustinus*” 55 (2010) nr 216 / 217, 205-210.
- Lamberigts M., *Uso agustiniano de la tradición, en la controversia con Juliano de Eclana*, „*Augustinus*” 54 (2009) 409-452.
- Lefler N., *Saint Augustine’s hermeneutics of friendship. A consideration of „De utilitate credendi” 10-13, with special reference to „Confessions”, Book VIII*, AugSt 41 (2010) 423-434.
- Löhr W., *Augustinus und sein Verhältnis zu Pelagius: eine Relecture der Quellen*, „*Augustiniana*” 60 (2010) 63-86.
- MacCann C., *The influence of Manichaeism on Augustine of Hippo as a spiritual mentor*, „*Cistercian Studies Quarterly*” 44 (2009) 255-277.
- MacCarthy M.C., *Augustine’s mixed feelings. Vergil’s „Aeneid” and the Psalms of David in the „Confessions”*, HTR 102 (2009) 453-479.
- MacCarthy M.C., *The Psalms of Ascent as Word of God in Augustine’s „Enarrationes in Psalmos”*, „*Augustinian Studies*” 41 (2010) 109-120.
- MacGowan A., *The ancient limits of modern religion. Perpetua, Augustine and the construction of the secular*, „*Pacifica*” 23 (2010) 267-280.
- Mackenzie J., *Subjectivity as a methodology in Augustine’s „Confessions”*, AugSt 40 (2009) 205-216.
- Mali F., *Pelagius and Augustine: more than a doctrinal controversy*, „*Augustiniana*” 60 (2010) 9-10.
- Marin Villegas R., *Lucidus on predestination: the damnation of Augustine’s predestinationism in the Synods of Arles (473) and Lyons (474)*, StPatr 45 (2010) 163-168.
- Marone P., *Il silenzio e la parola in Agostino. Dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio*, „*Sapienza*” 63 (2010) 356-363.
- Martin E., *Physical infirmity, spiritual strength: Augustine’s female martyrs*, StPatr 49 (2010) 211-216.
- Mathewes C.T., *A worldly Augustinianism. Augustine’s sacramental vision of creation*, AugSt 41 (2010) 333-348.
- McCann Ch., *Physician of the soul: Augustine and spiritual mentoring*, StPatr 49 (2010) 45-50.
- Meconi D.V., *Tres momentos de éxtasis en las „Confesiones” de san Agustín*, „*Augustinus*” 54 (2009) 453-468.
- Merdinger J.E., *Conversations and peregrinations of Augustine with his closest friends*, StPatr 49 (2010) 39-44.
- Merdinger J.E., *On the eve of the Council of Hippo, 393. The background to Augustine’s program for Church reform*, AugSt 40 (2009) 27-36.

- Mettepenningen J., *Más allá del déficit de teología (1930-1965). La „nouvelle théologie” y el redescubrimiento de Agustín*, „Augustinus” 55 (2010) 165-184.
- Michielin M.M., *Augustine's interpretation of John's prologue. A theology of God's word*, „Theology Today” 67 (2010) 299-307.
- Miller R.B., *Just war, civic virtue, and democratic social criticism. Augustinian reflections*, „The Journal of Religion” 89 (2009) 1-30.
- Miscioscia S., *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora. Conoscenza di sé e autotrascendimento nell' „Epistolario” di Agostino d'Ippona*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 585-615.
- Miscioscia S., *Agostino e Girolamo: la verità nella carità. Un esempio della positività della relazione interpersonale nell' „Epistolario” di Agostino d'Ippona*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 415-444.
- Moorhead J., *Ambrose and Augustine on hymns*, DRev 128 (2010) nr 451, 79-92.
- Mújica Rivas M.L., *El significado pedagógico del verbo „formare” en san Agustín*, „Augustinianum” 49 (2009) 503-522.
- Muller A., *Trinitarian theology and the shape of the Christian life. The prolegomenon to Augustine's „De Trinitate”*, AugSt 40 (2009) 121-137.
- Muller H., *Movements of a putrefying carcass: on Augustine's use of 'Arians' in „Tractatus in Evangelium Iohannis”*, StPatr 49 (2010) 301-306.
- Mutschler B., *„Denn ich weiß durchaus nicht, welcher Gegend des Festlandes ich mich zuwenden und wo ich anlegen soll”. Augustins Bekehrung*, „Evangelische Theologie” 70 (2010) 25-38.
- Natal D., *La sabiduría de los clásicos en san Agustín. Quintiliano de Calahorra y su „institutio oratoria”*, RevA 50 (2009) 533-595.
- Nielsen C.R., *St. Augustine on text and reality (and a little Gadamerian spice)*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 98-108.
- Nisula T., *Continuities and discrepancies in Augustine's view on concupiscence and baptism (410-430)*, StPatr 49 (2010) 21-26.
- Nodes D.J., *The organization of Augustine's „Psalmus contra partem Donati”*, VigCh 63 (2009) 390-408.
- Nugent P., *Patristics and pedagogy: Jerome and Augustine*, StPatr 49 (2010) 3-7.
- Olde J. de, *De invloed van een drietal pseudo-Augustinse geschriften op de Nadere Reformatie. Een eerste verkenning*, „Documentatieblad Nadere Reformatie” 34 (2010) 146-158.
- Oort J. van, *Manichaean Christians in Augustine's life and work*, „Church History and Religious Culture” 90 (2010) 505-546.
- Pabel H.M., *Peter Canisius and the „truly Catholic” Augustine*, ThS 71 (2010) 903-925.
- Palmero Ramos R., *La conversión del corazón en San Agustín*, „Facies Domini” 2 (2010) 433-450.
- Paparazzo E., *Augustine on symmetry*, AugSt 40 (2009) 49-74.
- Partoens G., *A more original version of s. 142 of Saint Augustine*, „Augustiniana” 60 (2010) 119-144.
- Partoens G., *„Contradicit apostolus”. A particular use of Rom 9,11 in Augustine's „Sermo” 165*, ZACH 13 (2009) 494-512.
- Pérez-Soba Diéz del Corral J.J., *San Agustín y Santo Tomás. La ley y los mandamientos, criterios objetivos que emanan del amor*, RevA 51 (2010) 427-496.



- Petersen Boring W., *Revising our approach to „Augustinian illumination”*. *A reconsideration of Bonaventure's „Quaestiones disputatae de scientia Christi” IV, Aquinas's „Summa theologiae” Ia. 84,1-8, and Henry of Ghent's „Summa quaestionum ordinariam”, Q.2, art. 1,2*, „Franciscan Studies” 68 (2010) 39-81.
- Piccardo H.R., *Condicionantes psicológicos, sociales, filosóficos, hermenéuticos y lingüísticos para el determinismo de Agustín de Hipona*, *RevA* 50 (2009) 139-172.
- Piccardo H.R., *La teodicea de Agustín de Hipona y la introducción de una cosmovisión de control*, *RevA* 50 (2009) 597-612.
- Pinard A., „Coup de grâce” augustinien dans la „Response aux calomnies d'Albert Pighius” de Jean Calvin. *Racines augustinienes de la notion de grâce irrésistible chez Jean Calvin*, „Théologie Évangélique” 8 (2009) 161-179.
- Pinckaers S., *Le commentaire du Sermon sur la montagne par saint Augustin et la morale de saint Thomas*, „Revue d'Éthique et de Théologie Morale” 2009, nr 253, 9-28.
- Pollmann K., *Alium sub meo nomine. Augustine between his own self-fashioning and his later reception*, *ZACH* 14 (2010) 409-424.
- Pollmann K., *Human sin and natural environment. Augustine's two positions on Genesis 3:18*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 69-85.
- Pons Pons G., *Afflicción y consuelo de san Agustín en la muerte de su madre*, „La Ciudad de Dios” 222 (2009) 659-670.
- Pons Pons G., *El misterio de las bodas de Caná en San Agustín*, *RevA* 50 (2009) 359-377.
- Pons Pons G., *La Eucaristía en el ministerio y en los escritos de San Agustín*, *RevA* 51 (2010) 497-518.
- Puskely M., *Epistularium Sancti Augustini Episcopi Hipponiensis*, „Studia Theologica Transsylvaniensis” 13 (2010) Supp. I, 5-62.
- Rankin W., *‘Mo fyguratif spechis than gramerians moun gesse’: Wycliffite transformations of Augustine's semiotic*, *StPatr* 48 (2010) 367-372.
- Reinhard K.L., *Somebody to love?. The proprium of the Holy Spirit in Augustine's Trinity*, *AugSt* 41 (2010) 351-373.
- Retief F.P. – Cilliers L., *St. Augustine and medical science*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 94-101.
- Rexer J., *Die Ostertheologie des Augustinus nach den Briefen „Ad inquisitiones Ianuarii”*, *StPatr* 49 (2010) 293-300.
- Ribreau M., *Augustin hérésiologue dans le „Contra Iulianum”*, *REAug* 55 (2009) 189-213.
- Ribreau M., *‘Quos vulgo moriones vocant’ („Contra Iulianum” III 4, 10): Le traitement des moriones (débiles) dans les oeuvres antipélagiennes d'Augustin*, *StPatr* 49 (2010) 335-340.
- Riel G. van, *Augustine on prudence*, *AugSt* 41 (2010) 219-240.
- Robertson Ch.D., *Augustine and Vatican II: a broadening conception of the Church?*, *StPatr* 48 (2010) 431-436.
- Rodríguez Díez J., *El pensamiento de San Agustín en Gabriel del Estal (trilogía de „Confesiones”, „Ciudad de Dios”, „Trinidad”)*, „La Ciudad de Dios” 222 (2009) 53-89.
- Roduit M., *L'illusion de l'enseignement par les mots. Un commentaire du „De magistro”*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 141 (2009) 343-358.

- Rose P., *Textual cohesion in Augustine's „De cura pro mortuis gerenda”*, StPatr 49 (2010) 341-3346.
- Rosenberg S.P., *Orality, textuality, and the memory of the congregation in Augustine's „Sermons”*, StPatr 49 (2010) 169-174.
- Rostock N., *Two different Gods or two types of unity? A critical response to Zizioulas' presentation of „the Father as cause” with reference to the Cappadocian Fathers and Augustine*, „New Blackfriars” 91 (2010) 321-334.
- Rydstrom-Poulsen A., *Recent research on Aelred of Rievaulx's augustinianism. and Aelred's use of Augustine in his „De anima”*, „Analecta Cisterciensia” 60 (2010) 263-273.
- Sánchez Tapia M., *„Belleza tan antigua y tan nueva”. San Agustín y la estética teológica*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 305-335.
- Schaede S., *Das reformierte „A-B-C” der Allmacht? Augustinus – Calvin – Barth*, „Zeitschrift für dialektische Theologie” 25 (2009) 72-94.
- Schrijvers J., *In (the) place of the self. A critical study of Jean-Luc Marion's „Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin”*, „Modern Theology” 25 (2009) 661-686.
- Schumacher L., *The „theo-logic” of Augustine's theory of knowledge by divine illumination*, AugSt 41 (2010) 375-399.
- Scibetta C., *„Confesiones” 5, 15 de Agustín. Una reescritura a modo de palimpsesto*, „Augustinus” 54 (2009) 219-235. Anderson O., *Augustine's ethics of belief and avoiding violence in religious disputes*, „New Blackfriars” 91 (2010) 83-101.
- Sguazzardo P., *Le ermeneutiche agostiniane rispetto alla teologia trinitaria*, „Lateranum” 75 (2009) 277-290.
- Skerrett K.R., *„Consuetudo carnalis” in Augustine's „Confessions”. Confessing identity/belonging to difference*, „Journal of Religious Ethics” 37 (2009) 495-512.
- Skerrett K.R., *Sovereignty and sadness. Tragic vision and wisdom's grief*, AugSt 41 (2010) 301-314.
- Smalbrugge M., *Beauty and grace in Augustine*, StPatr 49 (2010) 9-14.
- Smith J.K., *The Gospel of freedom, or another gospel? Augustinian reflections on empire and American foreign policy*, „Political Theology” 10 (2009) 513-536.
- Soler Merenciano A. – Panach Rosat R., *New perspectives on St Augustine and priscillianism*, StPatr 49 (2010) 307-312.
- Staykova J.D., *The Augustinian Soliloquies of an early modern reader. A stylistic relation of Shakespeare's Hamlet?*, „Literature and Theology” 23 (2009) 121-141.
- Steinhauser K.B., *Virgil, Cicero and the rusticanus: Augustine's „Contra academicos” III 15.34-35*, StPatr 49 (2010) 217-222.
- Stróżyński M., *Time, self, and aporia. Spiritual exercise in saint Augustine*, AugSt 40 (2009) 103-120.
- Svensson M., *Scientia y sapientia en „De Trinitate” XII. San Agustín y las formas de la racionalidad*, TyV 51 (2010) 79-103.
- Tasca F., *„Ecce panis haereticorum”. Diversità alimentari ed identità religiose nel „De haeresibus” di Agostino*, „Augustinianum” 50 (2010) 233-253.
- Thompson P.M., *Augustine and the death penalty. Justice as the balance of mercy and judgment*, AugSt 40 (2009) 181-203.
- Tianyue W., *Augustine on involuntary sin: a philosophical defense*, „Augustiniana” 59 (2009) 45-78.
- Ticciati S., *Augustine and grace ex nihilo. The logic of Augustine's response to the monks of Hadrumetum and Marseilles*, AugSt 41 (2010) 401-422.

- Tkacz M.W., *Augustine, the Timaeus and the cosmogonical fallacy*, StPatr 49 (2010) 15-20.
- Toom T., *Augustine becoming articulate: „Confessions” 1.8.13*, StPatr 49 (2010) 253-258.
- Topping R.N., *Augustine on liberal education. Defender and defensive*, „The Heythrop Journal” 51 (2010) 377-387.
- Topping R., *Christ as „disciplina Dei” in Augustine’s early educational thought*, StPatr 49 (2010) 101-106.
- Trainor B.T., *Augustine’s glorious city of God as principle of the political*, „The Heythrop Journal” 51 (2010) 543-553.
- Uhle T., *Truth and dialectics in Augustine’s „Soliloquies”*, StPatr 49 (2010) 223-228.
- Urbán A., *Virga fuit. Ov. ars 2,339-342 y rem. 84-86 en Aug. in psalm. 66,3*, „Collectanea Christiana Orientalia” 7 (2010) 277-284.
- Van Geest P., *Sensory perceptions as a mandatory requirement for the „via negativa” towards God. The skilful paradox of Augustine as mystagogue*, StPatr 49 (2010) 51-58.
- Van Reisen H., *El viento aún sopla donde quiere?. La predicación de san Agustín en la fiesta de Pentecostés*, „Augustinus” 55 (2010) 63-75.
- Van Reisen H., *Estar alerta en beneficio de los demás. La predicación de Agustín al inicio de la cuaresma*, „Augustinus” 54 (2009) 489-502.
- Van Reisen H., *Qué mujer quiere a seis hombres?. La interpretación agustiniana del encuentro de Jesús con la mujer junto al pozo*, „Augustinus” 54 (2009) 237-250.
- Van Reyn G., *„Ad Christianam fidem pigrius movebatur” (Conf.VII.XX[25]). Alypius’ more reluctant move to the Christian faith (compared to Augustine)*, „Augustiniana” 59 (2009) 191-225; 60 (2010) 193-234.
- VanderFalk F., *Friendship, politics, and Augustine’s consolidation of the self*, „Religious Studies” 45 (2009) 125-146.
- VanFleteren F., *Augustine and philosophy*, AugSt 41 (2010) 255-274.
- Vannier M.A., *Light and illumination in Augustine: revisiting an old theme*, StPatr 49 (2010) 59-64.
- Vannier A.M., *Noël, ou le motif de l’incarnation d’après S. Augustin*, CPE 2009, nr 115, 34-39.
- Vannier A.M., *S. Paul ou le prototype de la rencontre avec le Christ pour S. Augustin*, CPE 2009, nr 113, 45-46.
- Villant M., *S. Augustin et le „Notre Père” dans ses catéchèses baptismales*, CPE 2009, nr 116, 48-49.
- Visser A., *How Catholic was Augustine?. Confessional patristics and the survival of Erasmus in the Counter-Reformation*, JEH 61 (2010) 86-106.
- Weber D., *Beobachtungen zu Augustinus’ „Locutiones in Heptateuchum”*, StPatr 49 (2010) 329-334.
- Weidmann C., *Vier unerkannte Predigten des Augustinus*, REAug 56 (2010) 173-196.
- Weidmann C., *Sermo Mai 10. Eine authentische Predigt des Augustinus?*, „Augustiniana” 60 (2010) 173-192.
- Wenning G. – Geser F., *Erkenntnislehre und Trinitätsspekulation bei Augustinus. Eine Untersuchung zur Gnoseologie von „De Trinitate” im 20. Jahrhundert*, „Augustinianum” 50 (2010) 189-232.
- Wischmeyer W., *Non ita constare ut a me dictum est (Aug. Retr. 2,4). Augustin und*

- die Zuschreibung der „Sapientia Salomonis“, „Wiener Jahrbuch für Theologie“ 8 (2010) 307-311.
- Wu T., *Augustine on involuntary sin. A philosophical defense*, „Augustiniana“ 59 (2009) 45-78.
- Wuidar L., „Confessioni“ e speculazioni musicali. *L'immagine sonora nell'opera agostiniana*, „Divus Thomas“ 112 (2009) 133-163.
- Zwollo L., *Plotinus' doctrine of the logos as a major influence on Augustine's exegesis of Genesis*, „Augustiniana“ 60 (2010) 235-261.

### **Augustyn Pseudo-**

- Hwang A.Y., *The authorship of the Ps.-Augustinian „Hypomnesticon“, Part II*, StPatr 49 (2010) 395-399.

### **Auzoniusz**

- Goldlust B., *Rhétorique de l'éloge dans le livre 1 de la „Correspondance“ de Symmaque*, REAug 55 (2009) 215-224.

### **Bardesanes z Edessy**

- Ramelli I., *Bardesane e la sua scuola, l'apologia siriana ascrivita a Melitone e la Doctrina Addai*, „Aevum“ 83 (2009) 141-168.
- Ramelli I.L., *Origen, Bardaisan, and the origin of universal salvation*, HTR 102 (2009) 135-168.

### **Bazyli Wielki**

- Athanase <Frère>, *Basile de Césarée. Précurseur de la doctrine sociale de l'Église*, „Aletheia“ 2010, nr 3, 101-111.
- Blowers P.M., *Envy's narrative scripts. Cyprian, Basil, and the monastic sages on the anatomy and cure of the invidious emotions*, „Modern Theology“ 25 (2009) 21-43.
- Bolocan C.M., *Teaching methods classified according to the logical approach which induces learning, identified in „The Hexaemeron“ of Saint Basil the Great*, „Teologie Ortodoxă“ 2009, nr 1, 103-116.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the anti-pneumatomachian exegesis of Amos 4:13 and John 1:3*, JTS 61 (2010) 644-658.
- Gordon Keidel A., *Basil of Caesarea and free will*, StPatr 47 (2010) 85-90.
- Kardong T., *Who was Basil's mentor? (part 1-2)*, ABR 60 (2009) 183-201; 299-309.
- Loopstra J., *The trouble with „epiphereto“. Basil's „Hexaemeron“ 2.6 in context*, OCP 76 (2010) 145-160.
- Maxwell J., *The attitudes of Basil and Gregory of Nazianzus toward uneducated Christians*, StPatr 47 (2010) 117-122.
- Mira Iborra M., *About the structure of „De Spiritu Sancto“ by Basil of Caesarea*, StPatr 47 (2010) 97-104.
- Monge R.G., *Submission to one head. Basil of Caesarea on order and authority in the Church*, VTQ 54 (2010) 219-243.
- Moreschini C., *Tritheism in Basil and Gregory of Nazianzus*, StPatr 47 (2010) 111-116.
- Müller A., „All das ist Zierde für den Ort ...“. *Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia*, ZACH 13 (2009) 452-474.
- Nesselrath H.G., *Libanio e Basilio di Cesarea. Un dialogo interreligioso?*,

- „Adamantius” 16 (2010) 338-352.
- Petrà B., *Basilio il Grande e l'aborto. L'insufficienza dell'interpretazione tradizionale e la necessità di andare oltre*, „Nicolaus” 37 (2010) 247-266.
- Sarisky D., *The end of interpretation in Basil of Caesarea's „De Spiritu Sancto”*, StPatr 47 (2010) 91-96.
- Sava V., *The Christian family and its problems in the light of St. Basil the Great's Canons – a pastoral approach*, „Teologie Ortodoxă” 2009, nr 2, 5-22.
- Tsuchihashi Sh., *Homotimia and synarithmesis in Basil of Caesarea's „De Spiritu Sancto”*, StPatr 47 (2010) 105-110.
- Vicovan I., *The philanthropical theology of Saint Basil the Great reflected in his Letters*, „Teologie Ortodoxă” 2009, nr 2, 23-43.

### **Bazyli Pseudo-**

- Ruaro E., *Flying with fleshy wings: Ps.-Basil's demonology in the exegesis of Isaiah 2:20*, StPatr 44 (2010) 157-162.

### **Benedykt**

- Böckmann A., *Approaching Christ in the Rule of Benedict*, „Cistercian Studies Quarterly” 44 (2009) 21-38.
- Puzicha M., *The „Fathers” in the Benedictine Rule. Appeal to the ideal and critical continuity*, ABR 61 (2010) 18-29.

### **Boecjusz**

- Fauvinet-Ranson V., *Une réponse de Cassiodore à la „Consolation de philosophie”?*, REAug 55 (2009) 247-264.
- Sanders J., *The eternal now and theological suicide. A reply to Laurence Wood*, „Wesleyan Theological Journal” 45 (2010) nr 2, 67-81.
- Wood L.W., *Divine omniscience. Boethius or open theism?*, „Wesleyan Theological Journal” 45 (2010) nr 2, 41-66.

### **Cezary z Arles**

- Trisoglio F., *Cesario d'Arles scrittore*, VetCh 47 (2010) 117-134.

### **Codex Iustinianus**

- Grelle F., *La disciplina delle confessioni religiose nella sistematica del „Codex Iustinianus” e i profili teologici del potere normativo*, VetCh 47 (2010) 185-98.

### **Codex Theodosianus**

- Gallego Franco H., *Cristianismo y maternidad en el ordenamiento jurídico del occidente tardorromano. El Código de Teodosio*, „Hispania Sacra” 62 (2010) nr 125, 7-25.

### **Cyprian z Kartaginy**

- Adkin N., *„Excussaque pectore Iuno est”. Aen. 5,679 in Cyprian*, VetCh 46 (2009) 315-318.
- Alexis-Baker A., *„Ad Quirinum” book three and Cyprian's catechumenate*, JECS 17 (2009) 357-380.



- Blowers P.M., *Envy's narrative scripts. Cyprian, Basil, and the monastic sages on the anatomy and cure of the invidious emotions*, „Modern Theology” 25 (2009) 21-43.
- Cain A., *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's „Commentary on Galatians”*, REAug 55 (2009) 23-51.
- Chronica Tertulliana et Cyprianea*, REAug 56 (2010) 291-340.
- Fredouille J.C., *L'humanité vue d'en haut (Cyprien, Ad Donatum 6-13)*, VigCh 64 (2010) 445-455.
- Gaumer M.A., „*Poenus disputator ... non ego, sed Cyprianus Poenus*”. *Por qué necesitó Agustín de Hipona apropiarse de Cipriano de Cartago?*, „Augustinus” 55 (2010) 141-164.
- Mayer A.M.C., *Cyprian's notion of unity – an ecumenical aim?*, StPatr 46 (2010) 33-38.
- Noormann R., *Secundum Evangelii legem. Die biblische Begründung des Bußverfahrens zur Wiederaufnahme abgefallener Christen bei Cyprian von Karthago*, RQ 105 (2010) 169-191.
- Shuve K., *Cyprian of Carthage's writings from the rebaptism controversy. Two revisionary proposals reconsidered*, JTS 61 (2010) 627-643.
- Wilhite D.E., *Cyprian's scriptural hermeneutic of identity. The laxist „heresy”*, „Horizons in Biblical Theology” 32 (2010) 158-98.

### Cyryl Aleksandryjski

- Beeley C.A., *Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen. Tradition and complexity in patristic christology*, JECS 17 (2009) 381-419.
- Concannon E., *The Eucharist as source of St. Cyril of Alexandria's christology*, „Pro Ecclesia” 18 (2009) 318-336.
- Hillis G.K., *New birth through the „second Adam”: the Holy Spirit and the miraculous conception in Cyril of Alexandria*, StPatr 48 (2010) 47-52.
- Hillis G.K., *The Holy Spirit and episcopal teaching authority according to Cyril of Alexandria*, „Theoforum” 40 (2009) 187-208.
- Kalantzis G., *Single subjectivity and the prosopic union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia*, StPatr 48 (2010) 59-64.
- Keating D., *Christology in Cyril and Leo: unnoticed parallels and ironies*, StPatr 48 (2010) 53-58.
- Keating D.A., *The life-giving blessing in Cyril of Alexandria*, „Homiletic and Pastoral Review” 111 (2010) nr 3, 6-15.
- Lucchesi E., *Quatre inscriptions coptes tirées de la „Troisième lettre” de Cyrille „à Nestorius”*, AnBol 128 (2010) 296.
- Zaganas D., *Cyrille d'Alexandrie aux prises avec un exégète allégoriste au debut de son „In Oseam”. Didyme l'Aveugle ou Piérius d'Alexandrie?*, VigCh 64 (2010) 480-491.
- Zaganas D., *Deux fragments inédits de l'„In Isaiam” de Cyrille d'Alexandrie*, StPatr 48 (2010) 41-46.

### Cyryl Jerozolimski

- Fernández Hernández G., *Las ideas teológicas de san Cirilo de Jerusalén y su actitud ante la controversia arriana*, „Facies Domini” 2 (2010) 473-477.
- Figura M., *Jesus Christus als Richter und Retter in den Katechesen Cyrills von Jerusalem*, „Communio” 38 (2009) 364-370.

Gelston A., *Cyril of Jerusalem's Eucharistic Prayer: the argument from silence*, StPatr 46 (2010) 301-306.

Noakes K., *Cyril of Jerusalem and the spectrum of renunciation*, StPatr 46 (2010) 295-300.

### **Damazj I papież**

Raimondi M., *Elezione iudicio Dei e turpe convicium: Damaso e Ursino tra storia ecclesiastica e amministrazione romana*, „Aevum” 83 (2009) 169-208.

Saghy M., „*Amator castitatis*”: *Pope Damasus and the politics of asceticism*, StPatr 45 (2010) 49-54.

### **Diadoch z Fotyki**

Parrinello R.M., *Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana; Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 99-120.

### **Didache**

Bobertz Ch.A., *Ritual Eucharist within narrative: a comparison of Didache 9-10 with Mark 6:31-44; 8:1-9*, StPatr 45 (2010) 93-100.

Garrow A.J., *The eschatological tradition behind 1 Thessalonians (Didache 16)*, „Journal for the Study of the New Testament” 32 (2009) 191-215.

Khomych T., *The motif of gathering in Didache 14 reconsidered*, StPatr 45 (2010) 297-302.

Koch D.A., *Eucharistic meal and eucharistic prayers in Didache 9 and 10*, StTh 64 (2010) 77-96.

Kurek-Chomycz D.A., *The sweet scent of the Gospel in the Didache and in Second Corinthians: some comments on two recent interpretations of the „stinoufi” prayer in the Coptic Did. 10.8*, VigCh 63 (2009) 323-344.

Trisoglio F., *La figura del diacono in ambito latino dalla „Didachè” a Isidoro di Siviglia*, „Rivista Liturgica” 97 (2010) 574-592.

### **Didaskalia Apostolorum**

Marcus J., *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the „Didaskalia Apostolorum”. A common Jewish Christian milieu?*, JTS 61 (2010) 596-626.

### **Dionizy Areopagita (Pseudo)**

Alexopoulos Th., *Inwieweit ist die Synthese zwischen Neuplatonismus und Christentum der philosophisch-theologischen Position des Dionysius Areopagita gelungen?*, „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 8 (2009) 119-138.

Anzulewicz H., *Albertus Magnus über die „ars de symbolica theologia” des Dionysius Areopagita*, TyV 51 (2010) 307-343.

Arthur R.A., *The dating of the Dionysian Corpus*, StPatr 48 (2010) 171-176.

De Andia Y., *Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite*, StPatr 48 (2010) 189-204.

Fiori E., „*E lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna*” (Sap 7,17). *Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel „Discorso sulla vita spirituale” di Sergio di Resayna*, „Adamantius” 15 (2009) 43-59.

- Fiori E., *Elementi evagriani nella traduzione siriana di Dionigi l'Areopagita. La strategia di Sergio di Resayna*, ASE 27 (2010) 323-332.
- García Bazán J.B., *La tiniebla y el seno del Padre. Gnósticos y Clemente de Alejandría en Dionisio Areopagita*, ASE 27 (2010) 2133-156.
- Gavrilyuk P., *Baptism in pseudo-Dionysius's „Ecclesiastical hierarchy”*, „Studia Liturgica” 39 (2009) 1-14.
- Harrington M., *What are the 'Hypothetical Logoi' of Dionysian mystical theology?*, StPatr 48 (2010) 177-182.
- Hick J., *Response to Knepper*, „Religious Studies” 45 (2009) 223-226.
- Knepper T.D., *Three misuses of Dionysius for comparative theology*, „Religious Studies” 45 (2009) 205-221.
- Newheiser D., *Ambivalence in Dionysius the Areopagite: the limitations of a liturgical reading*, StPatr 48 (2010) 211-216.
- Ojell A., *The most evident idea in theology? Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius Areopagita on the theological significance of Incarnation*, StPatr 48 (2010) 183-188.
- Van Rossum J., *Holy Communion as 'Symbol' in Pseudo-Dionysius and Theophanes of Nicaea*, StPatr 48 (2010) 205-210.

### **Drakoncjusz**

- Tommasi Moreschini C.O., *Roman and Christian history in Dracontius' „De laudibus Dei”*, StPatr 48 (2010) 303-308.

### **Dydym Aleksandryjski**

- Bennett B., *The person speaking: „Prosopopoeia” as an exegetical device in Didymus the Blind's interpretation of Romans 7*, StPatr 47 (2010) 173-178.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the anti-pneumatomachian exegesis of Amos 4:13 and John 1:3*, JTS 61 (2010) 644-658.
- Prinzivalli E., *Didimo il Cieco e l'interpretazione del Salmo 23 (22)*, RevSR 83 (2009) 353-364.
- Stefaniw B., *Exegetical curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: pedagogical agenda and the case for neoplatonist influence*, StPatr 44 (2010) 281-294.
- Steiger P.D., *Peter and Paul in the commentaries of Didymus the Blind*, StPatr 47 (2010) 167-174.
- Zaganas D., *Cyrille d'Alexandrie aux prises avec un exégète allégoriste au début de son „In Oseam”*. *Didyme l'Aveugle ou Piérius d'Alexandrie?*, VigCh 64 (2010) 480-491.

### **Efrem Syryjczyk**

- Cerbelaud D., *La signification spirituelle de l'ascèse. Le témoignage de Saint Éphrem*, POC 59 (2009) 245-268.
- Egenter N., *Le mystère de Noël dans les «Hymnes sur la Nativité» d'Éphrem de Nisibe*, CPE 2009, nr 115, 3-20.
- Kremer T., *Interpretatio Syriaca. Der exegetische Beitrag Ephraäms des Syrers zum Verständnis der biblischen Urgeschichte*, „Trierer theologische Zeitschrift” 119 (2010) 165-182.
- Kremer Th., *Gute und böse Tiere im Genesiskommentar Ephraäms des Syrers*, StPatr 45 (2010) 221-228.

Palmer A., *Interpolated stanzas in Ephraim's madroshe III-VII on faith*, OC 93 (2009) 1-27.

Ramelli I.L., *La centralità del mistero di Cristo nell'escatologia efremiana*, „Augustinianum” 49 (2009) 371-405.

### **Epifaniusz z Salaminy**

Kim Y.R., *Bad bishops corrupt good emperors: ecclesiastical authority and the rhetoric of heresy in the „Panarion” of Epiphanius of Salamis*, StPatr 47 (2010) 161-166.

Kim Y.R., *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, VigCh 64 (2010) 382-413.

Solovieva O., *Epiphanius of Salamis and his invention of iconoclasm in the fourth century A.D.*, „Fides et Historia” 42 (2010) 21-46.

### **Eucheriusz z Lyonu**

Dulaey M., *Les Formulae d'Eucher: premier dictionnaire des symboles bibliques*, CPE 2009, nr 114, 49-59.

Lenkaityte M., *L'Éloge du désert d'Eucher de Lyon: désert monastique dans l'île de Lérins*, CPE 2009, nr 114, 2-25.

Milhau M., *Le diable dans la «Vita Martini»*, CPE 2010, nr 120, 27-38.

Pepino J., *Du mépris du monde. Lettres profanes et monachisme*, CPE 2009, nr 114, 26-48.

### **Eugipiusz**

Merkt A., *Splendens patria. Die „Vita Severini” (um 511) über irdische und himmlische Heimat*, „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg” 43 (2009) 13-18.

### **Eutyches**

Dovere E., *„Principalis providentia” e dissenso eutichiano. Le leggi repressive del 452-455*, VetCh 46 (2009) 57-86.

### **Euzebiusz z Cezarei**

Amerise M., *Eusebio fra storiografia e teologia politica. L'imperatore cristiano dalla „Storia ecclesiastica” agli scritti costantiniani*, „Adamantius” 16 (2010) 52-62.

Andrei O., *Dai „Chronici Canones” di Eusebio al „Chronicon” di Girolamo. Translatio come costruzione di un nuovo modello cronografico*, VetCh 47 (2010) 15-22.

Andrei O., *I „Chronici Canones” di Eusebio di Cesarea. Una rivoluzione cronografica*, „Adamantius” 16 (2010) 34-51.

Andrei O., *I martiri di Lione in Eusebio dai „Chronici canones” alla „Historia ecclesiastica”*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 7 (2010) 461-488.

Balcarek P., *Some remarks on the response to iconoclasm in the old slavonic „Vita Constantini”*, StPatr 48 (2010) 355-360.

Barnes T.D., *Notes on the „Letter of Eusebius to Constantia” (CPG 3503)*, StPatr 46 (2010) 313-318.

Bernasconi A., *I codici „Bononienses Graeci” 3643-3644 della „Praeparatio” e della*

- „*Demonstratio Evangelica*” di Eusebio, „*Adamantius*” 16 (2010) 109-119.
- Drake H.A., *Playing with words: is there a Corpus in the Vita Constantini?*, StPatr 46 (2010) 339-346.
- Franchi R., *Eusebio di Cesarea*, „*Hist. eccl.*” 5.27 e „*Praep. ev.*” 7.21.5: indagine su Massimo, autore „*fantasma*”, SE 48 (2009) 5-34.
- Gounelle R., *Les éditions de la „Collectio sermonum” d’Eusèbe d’Alexandrie*, AnBol 127 (2009) 249-272.
- Heyne Th., *The devious Eusebius? An evaluation of the „Ecclesiastical History” and its critics*, StPatr 46 (2010) 325-332.
- Junod É., *Les hérétiques et l’hérésie dans le „programme” de l’„Histoire Ecclésiastique” d’Eusèbe de Césarée*, „*Rivista di Storia del Cristianesimo*” 6 (2009) 417-434.
- Louth A., *Ignatios or Eusebios. Two models of patristic ecclesiology*, „*International Journal for the Study of the Christian Church*” 10 (2010) 146-56.
- Martin A., *Les continuateurs grecs d’Eusèbe de Césarée. Le cas de Théodoret*, „*Adamantius*” 16 (2010) 88-100.
- Monferrer Sala J.P., *A Greek text in Arabic. „James’ martyrdom” according to Eusebius of Caesarea’s „Historia ecclesiastica” (Sin. ar. 535)*, OC 93 (2009) 85-108.
- Morlet S., *La „Démonstration évangélique” d’Eusebe de Cesaree contient-elle des fragments du „Contra Christianos” de Porphyre? A propos du frg. 73 Harnack*, StPatr 46 (2010) 59-64.
- Morlet S., *La datation du „Contra Christianos” de Porphyre. A propos d’un passage problématique d’Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique, VI, 19, 2)*, REAug 56 (2010) 11-18.
- Neri V., *Romani, greci, barbari. Identità etniche ed universalismi nell’opera di Eusebio di Cesarea*, „*Adamantius*” 16 (2010) 63-87.
- Ramelli I.L., „*Maximus*” on evil, matter, and God. Arguments for the identification of the source of Eusebius, PE VII,22 with Maximus of Tyre, „*Adamantius*” 16 (2010) 230-255.
- Scarborough J.M., *Primitive, unique, and true. Eusebius and the legacy of his „Ecclesiastical History”*, VTQ 53 (2009) 67-97.
- Simmons M.B., *Porphyrian universalism. A tripartite soteriology and Eusebius’s response*, HTR 102 (2009) 169-192.
- Simmons M.B., *Universalism in the „Demonstratio evangelica” of Eusebius of Caesarea*, StPatr 46 (2010) 319-324.
- Spanudakes K., *Eusebius „C. Hier.” 6.5 on man and fowl. An instance of Christian-pagan dialogue on a theurgic ritual*, VigCh 64 (2010) 31-53.
- Toda S., *The Syriac version of Eusebius’ „Ecclesiastical History” revisited*, StPatr 46 (2010) 333-338.
- Verdoner M., *Überlegungen zum Adressaten von Eusebs „Historia ecclesiastica”*, ZACH 14 (2010) 362-378.

### **Eusebiusz z Nikomedii**

- Gwynn D.M., *Eusebius of Nicomedia: a ‘court bishop’ for Constantine?*, StPatr 46 (2010) 289-294.



**Euzebiusz z Vercelli**

- Dattrino L., *Eusebio di Vercelli. Vescovo, monaco, martire*, „Salesianum” 72 (2010) 699-720.
- Schott J.M., *Philosophies of language, theories of translation, and imperial intellectual production. The cases of Porphyry, Iamblichus, and Eusebius*, ChH 78 (2009) 855-861.
- Washburn D.A., *Tormenting the tormentors. A reinterpretation of Eusebius of Vercelli's letter from Scythopolis*, ChH 78 (2009) 731-755.

**Ewagriusz z Pontu**

- Bamberger J.E., *Das Leben in Gemeinschaft. (2) Der geistliche Weg nach Evagrius Ponticus*, „Cistercienserchronik” 116 (2009) 271-279.
- Bettio P., *Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore. Natura e sovrannatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 43-63.
- Brakke D., *Le gnostique. Évagre le Pontique*, CCist 71 (2009) 188-222.
- Brock S., *Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Nineveh. A preliminary investigation*, „Adamantius” 15 (2009) 60-72.
- Bunge G., *Encore une fois: hénade ou monade?. Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique*, „Adamantius” 15 (2009) 9-42.
- Burton-Christie D., *Evagrius on sadness*, „Cistercian Studies Quarterly” 44 (2009) 395-409.
- Casiday A., *Universal restoration in Evagrius Ponticus' „Great Letter”*, StPatr 47 (2010) 223-228.
- Chialà S., *Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive*, „Adamantius” 15 (2009) 73-84.
- Dysinger L., *Exegesis and spiritual guidance in Evagrius Ponticus*, StPatr 47 (2010) 209-221.
- Fiori E., „E lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna” (Sap 7,17). Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel „Discorso sulla vita spirituale” di Sergio di Resayna, „Adamantius” 15 (2009) 43-59.
- Fiori E., *Elementi evagriani nella traduzione siriana di Dionigi l'Areopagita. La strategia di Sergio di Resayna*, ASE 27 (2010) 323-332.
- Géhin P., *Antoine Guillaumont (1915-2000) et Claire Guillaumont (1916-2005). Cinquante ans de recherches sur le monachisme ancien et Évagre le Pontique*, „Adamantius” 15 (2009) 85-92.
- Géhin P., *La dette d'Isaac de Ninive envers Évagre le Pontique*, CPE 2010, nr 119, 40-52.
- Louth A., *Evagrius on anger*, StPatr 47 (2010) 179-186.
- Rich A.D., *Discerning Evagrius Ponticus discerning: „diakrisis” in the works of Evagrius*, StPatr 47 (2010) 203-208.
- Stefaniw B., *Exegetical curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: pedagogical agenda and the case for neoplatonist influence*, StPatr 44 (2010) 281-294.
- Tobon M., *The health of the soul: „apatheia” in Evagrius Ponticus*, StPatr 47 (2010) 187-202.

**Faustus z Riez**

Mattei P., *Le fantôme semi-pélagien. Lecture du traité „De gratia” de Fauste de Riez, „Augustiniana”* 60 (2010) 87-117.

**Filon z Aleksandrii**

Chirilă I.; *The exegetical paradigm of Philo Judaeus on the creation*, „Teologie Ortodoxă” 2010, nr 2, 35-48.

Dinan A., *Another citation of Philo in Clement of Alexandria's „Protrepticus” (10,93,1-2)*, VigCh 64 (2010) 435-444.

Lagouanère J., *Les songes et les signes. L'interprétation dans le „De Iosepho” de Philon d'Alexandrie*, „Mélanges de Science Religieuse” 67 (2010) 3-19.

**Filastriusz z Brescii**

Papsdorf J., *Filastrius of Brescia's „Diversarum hereseon liber”: a study in patristic mediocrity*, StPatr 46 (2010) 131-136.

**Filoksen z Mabbug**

Pinggera K., *Der Leib Christi und das eucharistische Brot. Philoxenus von Mabbug zu Joh. 6:51*, StPatr 48 (2010) 147-152.

Viezure D.I., *Philoxenus of Mabbug and the controversies over the ‘Theopaschite’ Trisagion*, StPatr 48 (2010) 137-146.

**Grzegorz Palamas**

Bamford N., *Gregory Palamas' energetic approach to person: existential and ontological implications*, StPatr 48 (2010) 241-246.

Manoussakis J.P., *Theophany and indication. Reconciling Augustinian and Palamite aesthetics*, „Modern Theology” 26 (2010) 76-89.

Torrance A., *Precedents for Palamas' essence-energies theology in the Cappadocian Fathers*, VigCh 63 (2009) 47-70.

White R., *The mystery of the cross in the theology of St Gregory Palamas*, StPatr 48 (2010) 247-252.

**Grzegorz Wielki**

Demacopoulos G.E., *Gregory the Great and the appeal to Petrine authority*, StPatr 48 (2010) 333-346.

Maymo I Capdevila P., *Gregory the Great and the religious otherness: pagans in a Christian Italy*, StPatr 48 (2010) 327-332.

Meis Wörmer A., *La influencia de Gregorio Magno en Alberto Magno. Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, TyV 51 (2010) 345-364.

Muller B., *Nautische metaphern bei Gregor dem Grossen*, StPatr 48 (2010) 165-170.

Nemeš J., „Mystické uvažovanie o najvyššom Bohu“ pápeža Gregora I., „Cultural History” 2 (2010) 266-271.

Scerri H., *Gregory the Great deposes a disobedient bishop*, StPatr 48 (2010) 321-326.

Simonetti M., *Gregorio Magno e Origene sul „Cantico dei Cantici”*, „Adamantius” 15 (2009) 95-102.

Spanò M.R., *Sulla singolare vicenda di due scritti di Gregorio Magno. L' „Expositio in I Regum” et l' „Expositio in Cantica Canticorum”*, VetCh 47 (2010) 309-324.

Turner J., „*And we beseech thee to send down thy Holy Spirit*”. *History, liturgy, and theology in the epiclesis text of the divine liturgy of St. Gregory*, StLit 39 (2009) 202-215.

### Grzegorz z Antiochii

Birdsall J.N., *Gregory of Antioch: „Homilia in s. theophania” (CPG 7385): gleanings of text and theme*, JTS 60 (2009) 531-537.

### Grzegorz z Elwiry

Cain A., *Gregory of Elvira, Lactantius, and the reception of the „De ira Dei”*, VigCh 64 (2010) 109-114.

### Grzegorz z Nazjanu

Abrams Rebillard S., *The autobiographical „Prosopopoeia” of Gregory of Nazianzus*, StPatr 47 (2010) 123-128.

Beeley Ch.A., *Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: tradition and complexity in patristic christology*, JECS 17 (2009) 381-419.

Bezarashvili K., *Michael Psellos: the interpreter of the style of Gregory the Theologian and the new aspects of the concepts of rhetorical theories*, StPatr 48 (2010) 233-240.

Bouteneff P., *Whatever that was! Paradise according to Gregory of Nazianzus*, StPatr 47 (2010) 141-146.

Brauch T., *Gregory of Nazianzus’ „Letters” 24 and 38 and Themistius of Constantinople*, StPatr 47 (2010) 129-134.

Calvet-Sebasti M.A., *Visages du démon dans l’œuvre de Grégoire de Nazianze*, CPE 2010, nr 120, 50-62.

Daley B.E., *Who is the real bishop of Constantinople? A reconsideration of Gregory of Nazianzus’ will*, StPatr 47 (2010) 147-154.

Fulford B., „*One commixture of light*”. *Rethinking some modern uses and critiques of Gregory of Nazianzus on the unity and equality of the divine persons*, „International Journal of Systematic Theology” 11 (2009) 172-189.

García Guillén D., *El misterio de la Encarnación redentora en Gregorio Nacianceno*, „Facies Domini” 2 (2010) 43-86.

Gautier F., *Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier. À propos de la „Métaphysique des sexes” de Sylviane Agacinski*, REAug 55 (2009) 113-139.

Giulea D.A., *The divine essence, that inaccessible kabod enthroned in heaven. Nazianzen’s „Oratio” 28,3 and the tradition of apophatic theology from symbols to philosophical concepts*, „Numen” 57 (2010) 11-29.

Goad K., *Why pastors should flee the ministry. A meditation from the pastoral theology of Gregory of Nazianzus*, „Churchman” 124 (2010) 105-126.

Harrison V.E.F., *The Logos cries out from the virgin’s womb: Gregory of Nazianzus, „Oration” 45.13*, StPatr 47 (2010) 135-140.

Maxwell J., *The attitudes of Basil and Gregory of Nazianzus toward uneducated Christians*, StPatr 47 (2010) 117-122.

Milovanovic-Barham c., „*Here I am a breathing corpse*”. *Did Gregory of Nazianzus suffer from leprosy?*, AnBol 127 (2009) 273-297.

- Molac P., „*La Trinité m'a envoyé porter sa lumière*”. *Traduction et commentaire du „troisième” poème dogmatique de Grégoire de Nazianze*, BLE111 (2010) 123-154.
- Molac P., *Purificación y santidad: una perspectiva de „comunidad” según san Gregorio de Nacianzo. Aproximación a partir del Discurso 40*, ScT 41 (2009) 833-842.
- Moreschini C., *Tritheism in Basil and Gregory of Nazianzus*, StPatr 47 (2010) 111-116.
- Salapatas A., *The liturgical theology of initiation in the sermon „On holy baptism” by Gregory of Nazianzus*, OrtF 24 (2010) 2181-192.

### Grzegorz z Nyssy

- Alexandre M., *Les homélies sur l'oraison dominicale de Grégoire de Nysse*, CPE 2009, nr 116, 22-34.
- Cantore R., *Dinamica e stilemi letterari del desiderio nella „Vita di Mosè” di Gregorio di Nissa*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 14 (2010) 69-89.
- Cassin M., *Refuter sans laisser le lecteur: Pratique de la refutation dans le „Contre Eunome” de Grégoire de Nysse*, StPatr 47 (2010) 71-76.
- Cirelli A.T., *Re-assessing the meaning of thought. Hans Urs von Balthasar's retrieval of Gregory of Nyssa*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 416-424.
- Cochran E.A., *The „imago Dei” and human perfection. The significance of christology for Gregory of Nyssa's understanding of the human person*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 402-415.
- Dattrino L., *La paternità di Gregorio Nisseno*, „Lateranum” 76 (2010) 141-55.
- De Andia Y., *Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite*, StPatr 48 (2010) 189-204.
- Drobner H.R., *Gregorio de Nisa como filósofo: „De anima et resurrectione” y „De hominis opificio”*, „Mayéutica” 35 (2009) 5-37.
- García Guillén D., *El misterio de la Encarnación redentora en Gregorio Nacianceno*, „Facies Domini” 2 (2010) 43-86.
- Haikka T., *Gregory of Nyssa's Canticum behind the „Akathistos Hymn”?*, StPatr 47 (2010) 63-70.
- Howard N.D., *Familial askesis in the „Vita Macrina”*, StPatr 47 (2010) 33-38.
- Kockert C., *The concept of seed in Christian cosmology: Gregory of Nyssa*, „Apologia in Hexaemeron”, StPatr 47 (2010) 27-32.
- La Matina M., *Analytic philosophy of language and the revelation of person. Some remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, StPatr 47 (2010) 77-84.
- Laird M., *Gregory of Nyssa and divinization: a reconsideration*, StPatr 47 (2010) 39-44.
- Leemans J., *Reading Acts 6-7 in the early Church: Gregory of Nyssa's „First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr”*, StPatr 47 (2010) 9-20.
- Leuenberger-Wenger S., *Ethics and Christian identity in Gregory of Nyssa*, StPatr 47 (2010) 45-50.
- Ludlow M., *Science and theology in Gregory of Nyssa's „De anima et resurrectione”. Astronomy and automata*, JTS 60 (2009) 467-489.
- MacCollum A., *A puzzling verb in the Syriac version of Gregory of Nyssa's „De anima et resurrectione”*, „Aramaic Studies” 7 (2009) 19-26.
- Maspero G., *Remarks on Eros in Plato and Gregory of Nyssa*, StPatr 47 (2010) 51-56.
- Matz B., *Alleviating economic injustice in Gregory of Nyssa's „Contra usurarios”*, StPatr 44 (2010) 549-553.

- Meredith A., *Divine incomprehensibility in Gregory of Nyssa and Augustine*, StPatr 47 (2010) 3-8.
- Miscioscia S., *L'obiezione al fatalismo astrologico. Plotino e Gregorio di Nisa a confronto*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 183-206.
- Nicola A., *La divinización y el espaciamento del ser. Gregorio de Nisa leído por Balthasar*, TyV 50 (2009) 451-461.
- Ojell A., *The most evident idea in theology? Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius Areopagita on the theological significance of incarnation*, StPatr 48 (2010) 183-188.
- Radde-Gallwitz A., *Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing Gregory of Nyssa's Defense of Basil*, StPatr 47 (2010) 21-26.
- Ramelli I., „*In illud: Tunc et ipse Filius*”....: *Gregory of Nyssa's exegesis, its derivations from Origen, and early patristic interpretations related to Origen's*, StPatr 44 (2010) 259-274.
- Ramelli I., *Aionios and aion in Origen and in Gregory of Nyssa*, StPatr 47 (2010) 57-62.
- Turcescu L., *Blessed are the peacemakers, for they will be called sons of God: does Gregory of Nyssa have a theology of adoption?*, „Teologie Ortodoxă” 2009, nr 2, 45-56.
- Weedman M., *The polemical context of Gregory of Nyssa's doctrine of divine infinity*, JECS 18 (2010) 181-104.
- Wessel S., *Memory and individuality in Gregory of Nyssa's „Dialogus de anima et resurrectione”*, JECS 18 (2010) 369-392.
- Wessel S., *The reception of Greek science in Gregory of Nyssa's „De hominis opificio”*, VigCh 63 (2009) 24-46.
- Wickham L.R., *Gregory of Nyssa*, JEH 60 (2009) 534-539.

### **Hermas**

- Morrison K.F., *How to feed on empty images: the „Shepherd” of Hermas and the witch of Endor*, StPatr 45 (2010) 309-324.
- O'Brien D., *Entering the kingdom with difficulty: the self-sufficient life as the quest for wealthy believers in the „Shepherd” of Hermas and Clement of Alexandria's „Quis dives salvetur” and „Paedagogus”*, StPatr 45 (2010) 325-330.
- Robinson D.Ch., *The problem of dicuxia in the „Shepherd” of Hermas*, StPatr 45 (2010) 303-308.
- Steenberg M.C., *Irenaeus on Scripture, „graphe”, and the status of Hermas*, VTQ 53 (2009) 29-66.

### **Hezychiusz z Jerozolimy**

- Noret J., *Un folio du „Grand commentaire d'Hésychius de Jérusalem sur les psaumes” conservé à Bruxelles*, SE 49 (2010) 243-248.

### **Hieronim**

- Adkin N., *Some Jeronian gingerbread? (Epist. 31)*, RBen 120 (2010) 15-11.
- Andrei O., *Dai „Chronici Canones” di Eusebio al „Chronicon” di Girolamo. Translatio come costruzione di un nuovo modello cronografico*, VetCh 47 (2010) 15-22.



- Bilancia E., *Il significato storico e politico della polemica contro la magia nella „Vita Hilarionis” di Girolamo*, „Sanctorum” 7 (2010) 155-171.
- Boer E. A. de, *De invloed van de Bijbelse zwijgteksten. Kerkvader Hieronymus en „kerkmoeder” Marcella*, „Theologisch Debat” 7 (2010) nr 3, 4-10.
- Cain A., *Aelred of Rievaulx and Jerome’s „Commentary on Galatians”*, „Cistercian Studies Quarterly” 45 (2010) 13-6.
- Cain A., *An unidentified patristic quotation in Jerome’s „Commentary on Galatians” (3.6.11)*, JTS 61 (2010) 216-225.
- Cain A., *Jerome’s „Epistula” CXVII on the „subintroductae”. Satire, apology, and ascetic propaganda in Gaul*, „Augustinianum” 49 (2009) 119-143.
- Cain A., *Jerome’s „Epitaphium Paulae”. Hagiography, pilgrimage, and the cult of Saint Paula*, JECS 18 (2010) 105-139.
- Cain A., *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome’s „Commentary on Galatians”*, REAug 55 (2009) 23-51.
- Caruso G., *Girolamo antipelagiano*, „Augustinianum” 49 (2009) 65-118.
- Courtray R., *Nabuchodonosor, figure du diable chez Jérôme*, CPE 2010, nr 120, 18-26.
- Delcorno C., *La fortuna delle „Vite” geronimiane tra Medioevo e Umanesimo*, „Adamantius” 16 (2010) 178-192.
- Fraisse A., *Comment traduire la Bible?. Un échange entre Augustin et Jérôme au sujet de la „citrouille” de Jonas 4,6*, EThR 85 (2010) 145-165.
- Grandi G., *Il problema del genere letterario delle „Vite” geronimiane. Storia di una scelta ardita e vincente*, „Adamantius” 16 (2010) 130-140.
- Grappone A., *Girolamo e l’epistolario tra Seneca e san Paolo*, „Augustinianum” 50 (2010) 119-145.
- Hamblenne P., *La notice de Jérôme sur Jean d’Antioche (Hier., Vir. inl. CXXIX). Analyse critique d’un dossier d’histoire littéraire*, „Augustinianum” 49 (2009) 5-63.
- Hušek V., *Milost, lidské úsilí a Boží předvedení podle Jeronýma*, „Studia Theologica” 2010, nr 41, 19-29.
- Karfikova L., *Milost, lidské usilí a Boží předvedení podle Jeronýma*, „Studia Theologica” 12 (2010) nr 3, 19-29.
- Koet B.J., *The inventor of the scholar-monk. Megan Hale Williams on Jerome*, „Bijdragen” 70 (2009) 458-467.
- Lugaresi L., *Sanità e spettacolo. Dimensioni „teatrali” nella „Vita di Ilarione” e in altri testi della letteratura agiografica tra IV e V secolo*, „Adamantius” 16 (2010) 141-163.
- Mantelli S., *„Quia scarabaeus vel cantharus vermis est stercoris”. Una glossa erasmiana nel „Commentario ad Abacuc” di Gerolamo*, „Augustinianum” 50 (2010) 443-451.
- Miscioscia S., *Agostino e Girolamo: la verità nella carità. Un esempio della positività della relazione interpersonale nell’„Epistolario” di Agostino d’Ippona*, „La Ciudad de Dios” 223 (2010) 415-444.
- Nardi C., *Petrarca e Girolamo. Consonanze spirituali, erudite, umane*, „Vivens Homo” 21 (2010) 477-494.
- Novembri V., *Philosophia and Christian culture: an antidote for female weakness in Jerome’s „Letters”*, StPatr 44 (2010) 471-486.
- Nugent P., *Patristics and pedagogy: Jerome and Augustine*, StPatr 49 (2010) 3-7.
- Rivas F., *Exempla bíblicos dirigidos a las mujeres en el epistolario de San Jerónimo*, EE 84 (2009) 423-445.

Wessel S., *The morality of disgust in Jerome and John Chrysostom*, „Augustinianum” 50 (2010) 147-162.

### **Hilary z Poitiers**

Bertrand D., *L'argumentation hilarienne dans les Livres 4-7 du „De Trinitate”*, StPatr 46 (2010) 99-104.

Dupont-Fauville D., *Communion et eucharistie chez saint Hilaire de Poitiers*, NRTh 131 (2009) 771-789.

Greschat K., *Hilarius von Poitiers im Spiegel einiger neuerer Veröffentlichungen*, „Theologische Rundschau” 74 (2009) 219-226.

Simonetti M., *Un libro recente su Ilario di Poitiers*, „Adamantius” 15 (2009) 331-340.

Toom T., *Hilary of Poitiers' „De Trinitate” and the name(s) of God*, VigCh 64 (2010) 456-479.

Williams D. H., *New light on Hilary of Poitiers' „In Matthaeum”*, StPatr 46 (2010) 95-98.

### **Hipolit**

Bird M. – Whitenton M.R., *The faithfulness of Jesus Christ in Hippolytus's „De Christo et Antichristo”*: overlooked patristic evidence in the „pistis Christu” debate, NTS 55 (2009) 552-562.

Navascués P. de, „*Ya vivamos, ya muramos, del Señor somos*” (Rm 14,8). *Una vieja exégesis de san Hipólito*, RET 70 (2010) 147-158.

### **Hipolit Pseudo-**

Castelli E., *The author of the „Refutatio omnium haeresium” and the attribution of the „De universo” to Flavius Josephus*, VetCh 46 (2009) 17-30.

Johnson S.R., *Hippolytus's „Refutatio” and the Gospel of Thomas*, JECS 18 (2010) 305-326.

Stewart-Sykes A., *The pseudo-Hippolytean homily on the theophany (CPG 1917). A neglected witness to early Syrian baptismal rituals*, StLit 39 (2009) 23-39.

Simonetti M., *Per un profilo dell'autore dell'„Elenchos”*, VetCh 46 (2009) 157-173.

Tripaldi D. – Stori E., *La porta del cielo. Forme e contesti di trasmissione di una parola extracanonica di Gesù tra Ps.-Ippolito, Ref. V,8,21 e Afraate, Dem. 4,5, „Adamantius”* 15 (2009) 203-213.

### **Horsiesi**

Joest Ch., *Die sog. „Règlements” als Werk des Pachomianers Horsiese († nach 386)*, VigCh 63 (2009) 480-492.

### **Ignacy z Antiochii**

Bellescize L. de, *L'Eucharistie chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, NRTh 132 (2010) 197-216.

Bergamelli F., *„Lasciatemi ricevere la pura luce! La giunto, sarò uomo” (Romani 6.2). Lineamenti essenziali di antropologia ignaziana*, StPatr 45 (2010) 379-384.

Bergamelli F., *„Lasciatemi ricevere la pura luce! Là giunto, sarò uomo” (Romani 6,2). Lineamenti essenziali di antropologia ignaziana*, „Salesianum” 71 (2009) 129-142.

- Bruns P., *Der Monepiskopat im Briefkorpas des Ignatius von Antiochien*, „Forum katholische Theologie” 25 (2009) 99-109.
- Cattaneo E., *Il „credo” di Ignazio di Antiochia*, CivCat 161 (2010) 157-164.
- Decrept É., *La paix de l'Église d'Antioche d'après les lettres ignatiennes*, RevSR 83 (2009) 201-217.
- Lapenna L., *La „Vita di Ignazio” di Niceta di Paflagonia. Il testo e le sue interpretazioni*, „Nicolaus” 36 (2009) 7-80.
- Louth A., *Ignatios or Eusebios. Two models of patristic ecclesiology*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 10 (2010) 146-56.
- McConnell T., *Ignatius of Antioch: death wish or last request of a condemned man?*, StPatr 45 (2010) 385-390.
- Reis D. M., *Surveillance, interrogation, and discipline: inside Ignatius’ „Panopticon”*, StPatr 45 (2010) 373-378.
- Schmithals W., *Zu Ignatius von Antiochien*, ZACH 13 (2009) 181-203.
- Svigil M.J., *The center of Ignatius of Antioch’s catholic Christianity*, StPatr 45 (2010) 367-372.
- Zañartu S., *Autenticidad de la recensión media de Ignacio de Antioquía. Notas sobre discusiones recientes*, TyV 50 (2009) 497-516.

### **Innocenty I**

- Dunn G.D., *The Christian networks of the Aniciae. The example of the Letter of Innocent I to Anicia Juliana*, REAug 55 (2009) 53-72.

### **Ireneusz z Lyonu**

- Bogaert P.M., *Les oeuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600? À propos d'une note manuscrite de dom Célestin Charlier*, RBen 120 (2010) 201-207.
- Bounds C.T., *Irenaeus and the doctrine of Christian perfection*, „Wesleyan Theological Journal” 45 (2010) 161-176.
- Bounds Ch.T., *Competing doctrines of perfection: the primary issue in Irenaeus’ „Refutation of gnosticism”*, StPatr 45 (2010) 403-408.
- Briggman A., *Dating Irenaeus’ acquisition of Theophilus’ correspondence to Autolycus: a pneumatological perspective*, StPatr 45 (2010) 397-402.
- Briggman A., *Re-evaluating angelomorphism in Irenaeus. The case of „Proof of the apostolic preaching” 10*, JTS 61 (2010) 583-595.
- Briggman A., *The Holy Spirit as the unction of Christ in Irenaeus*, JTS 61 (2010) 171-193.
- Dassmann E., *San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 18 (2009) 239-257.
- Dunning B.H., *Virgin earth, virgin birth. Creation, sexual difference, and recapitulation in Irenaeus of Lyons*, „The Journal of Religion” 89 (2009) 57-88.
- George S., *The emergence of christology in the early Church: a methodological survey with particular reference to the anti-heretical polemics of Irenaeus of Lyons*, „Asia Journal of Theology” 24 (2010) 219-253.
- Kauhanen T., *Irenaeus and the text of 1 Samuel*, „Vetus Testamentum” 59 (2009) 415-428.
- Kurz J.R., *The gifts of creation and the consummation of humanity. Irenaeus of Lyon’s recapitulatory theology of the Eucharist*, „Worship” 83 (2009) 112-132.

- Kydd R., *Polemics and the gifts of the Spirit in Tertullian, Irenaeus, and the „Excerpts from Theodotus”*, StPatr 45 (2010) 433-438.
- Martínez-Gayol Fernández N., *Ireneo de Lyon. La idea de „reparación” en el contexto de la „recapitulación”*, EE 85 (2010) nr 332, 3-42.
- May J.D., *The four pillars. The fourfold Gospel before the time of Irenaeus*, „Trinity Journal” 30 (2009) 67-79.
- Meier H., *„Das Erhoffte will seine Zeit”. Gedicht und Nachsatz*, „Communio” 38 (2009) 331-336.
- Polanco Fernando R., *La carne de Cristo como „salus in compendio” (AH III,18,1), o la gloria de Dios en lo finito: recepción balthasariana de Ireneo*, TyV 50 (2009) 345-373.
- Resch D.G., *The fittingness and harmony of Scripture. Toward an Irenaean hermeneutic*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) 74-84.
- Steenberg M.C., *Irenaeus on Scripture, „graphie”, and the status of Hermas*, VTQ 53 (2009) 29-66.
- Trompf G.W., *The Epistle of Jude, Irenaeus, and the Gospel of Judas*, „Biblica” 91 (2010) 555-582.
- Utebi K., *Terms indicating the eucharistic prayer in Irenaeus’ writings: „the invocation of God” and „the word of God”*, „Kwansei-Gakuin University Review” 14 (2009) 15-33.
- Van Oort J., *The Gospel of Judas as „confictio” (Irenaeus, Adv. haer. I,31,1)*, „Acta Patristica et Byzantina” 20 (2009) 109-112.
- Vigne D., *L’Antichrist chez s. Irénée*, CPE 2010, nr 120, 11-17.

### Izaak z Niniwy

- Alfeyev H., *Solitude, humilité, souvenir de la mort. Quelques éléments de la doctrine ascétique d’Isaac de Ninive*, CPE 2010, nr 119, 14-29.
- Brock S., *Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Nineveh. A preliminary investigation*, „Adamantius” 15 (2009) 60-72.
- Brock S., *Isaac de Ninive*, trad. C. Pasquet, CPE 2010, nr 119, 2-13.
- Chialà S., *Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive*, „Adamantius” 15 (2009) 73-84.
- Chiala S., *L’importance du corps dans la prière, selon l’enseignement d’Isaac de Ninive*, CPE 2010, nr 119, 30-39.
- Gehin P., *La dette d’Isaac de Ninive envers Évagre le Pontique*, CPE 2010, nr 119, 40-52.
- Kavvadas N., *On the relations between the eschatological doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia*, StPatr 45 (2010) 245-250.

### Izaak ze Stelli

- Pezzini D., *Mysterium and moralitas. A reading of Isaac of Stella’s Sermons 11 and 12 on the healing of a leper (Mt 8:1-4)*, „Cistercian Studies Quarterly” 44 (2009) 411-429.

### Izaak z Peluzjum

- Fatti F., *Meglio non far nomi. Isidoro „xenodochos” e l’„Oratio funebris” in laudem s. Iohannis Chrysostomi*, „Augustinianum” 49 (2009) 177-189.

**Izydor z Sewilli**

Trisoglio F., *La figura del diacono in ambito latino dalla „Didachè” a Isidoro di Siviglia*, „Rivista Liturgica” 97 (2010) 574-592.

**Jan Chrysostom**

Andrade N., *The processions of John Chrysostom and the contested spaces of Constantinople*, JECS 18 (2010) 161-189.

Awad N.G., *The influence of John Chrysostom's hermeneutics on John Calvin's exegetical approach to Paul's Epistle to the Romans*, SJT 63 (2010) 414-436.

Barone F.P., *Una versione copta dell'omelia „De Davide et Saule III” di Giovanni Crisostomo tradita da un papiro del Museo Egizio di Torino (VIII Orlandi)*, OCP 75 (2009) 463-473.

Blackburn L., *‘Let the men be ashamed’: public insults, angry words, and figures of shame in Chrysostom's „Homilies on Acts”*, StPatr 47 (2010) 295-300.

Bonfiglio E., *Notes on the manuscript tradition of Anianus Celedensis' translation of John Chrysostom's „Homiliae in Matthaeum” [CPG 4424]*, StPatr 47 (2010) 287-294.

Bosinis C., *What does paganism mean for a Church Father? An inquiry into the use of the term εἰδωλόλατρεία in the rhetoric of John Chrysostom*, StPatr 47 (2010) 243-248.

Broc C., *L'interdit de l'inceste et autres questions matrimoniales chez Jean Chrysostome*, REAug 56 (2010) 249-273.

Brottier L., *Jean Chrysostome au miroir de S. Paul: esquisse d'une passion spirituelle*, CPE 2009, nr 113, 16-28.

Brottier L., *Jean Chrysostome, témoin de la transmission du „Notre Père” dans le cadre baptismal*, CPE 2009, nr 116, 14-21.

Crépey C., *La récompense, un thème majeur dans le discours pastoral de Jean Chrysostome*, RevSR 83 (2009) 97-113.

Crépey C., *Le vrai sens de la littéralité de l'exégèse dans les „Homélies sur la Genèse” de Jean Chrysostome: illustration à partir de l'exégèse de Gn 1:1*, StPatr 47 (2010) 249-254.

Crépey C., *Les „Homélies sur la Genèse” de Jean Chrysostome. Unité de la série, chronologie de la succession, provenance et datation*, REAug 55 (2009) 73-112.

De Wet C.L., *John Chrysostom and hermeneutics of resuscitation: a critical glimpse into the reading and preaching of Pauline texts in the 4th century A.D. and its implications for Biblical studies today*, „Ekklesiastikos Pharos” 92 (New Series 21) (2010) 393-407.

De Wet C.L., *John Chrysostom on envy*, StPatr 47 (2010) 255-260.

De Wet C.L., *Husbands, wives and the „haustafeln” in John Chrysostom's „Homilia in Epistulam ad Ephesios 20”*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 51-62.

De Wet C.L., *Vilification of the rich in John Chrysostom's homily 40 on First Corinthians*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 82-93.

Fatti F., *Meglio non far nomi. Isidoro „xenodochos” e l' „Oratio funebris” in laudem s. Iohannis Chrysostomi*, „Augustinianum” 49 (2009) 177-189.

Garroay J., *The Law-observant Lord. John Chrysostom's engagement with the Jewishness of Christ*, JECS 18 (2010) 591-615.

Liebeschuetz J.H., *The view from Antioch. From Libanius via John Chrysostom to*



- John Malalas and beyond*, CNS 30 (2009) 441-470.
- Lucchesi E., *La „paraphrase” copte de l'homélie „Sur la pénitence”* CPG 4631, AnBol 128 (2010) 56-60.
- Maillard P.Y., *„Christus clarificatus in passione”. L'influence de Jean Chrysostome sur Thomas d'Aquin ; un exemple*, NV 85 (2010) 365-381.
- Mitchell M.M., *The continuing problem of particularity and universality within the corpus Paulinum. Chrysostom on Romans 16:3*, StTh 64 (2010) 121-137.
- Moore P., *Gold without dross. Assessing the debt of John Calvin to the preaching of John Chrysostom*, „The Reformed Theological Review” 68 (2009) 109-129.
- Moutsoulas E., *La personne du Christ dans l'histoire selon Saint Jean Chrysostome*, StPatr 47 (2010) 229-236.
- Neureiter L., *Health and healing as recurrent topics in John Chrysostom's correspondence with Olympias*, StPatr 47 (2010) 267-272.
- Pinardi G., *Giovanni Crisostomo commentatore di S. Paolo. Le omelie alle lettere ai Tessalonicesi ; note esegetiche, retoriche e stilistiche*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 14 (2010) 49-60.
- Ritter A.M., *Situationsgerechtes kirchliches Handeln in der Spätantike und heute am Beispiel des Johannes Chrysostomos*, KD 55 (2009) 148-168.
- Rylaarsdam D., *On earth as if in heaven: John Chrysostom on Christ, priests, and the making of angels*, StPatr 47 (2010) 237-242.
- Sitzler S., *Deviance and destitution: social poverty in the homilies of John Chrysostom*, StPatr 47 (2010) 261-266.
- Sitzler S., *Identity. The indigent and the wealthy in the homilies of John Chrysostom*, VigCh 63 (2009) 468-479.
- Stander H.F., *Theft and robbery in Chrysostom's time*, „Acta Theologica” 29 (2009) 74-85.
- Stevenson W., *John Chrysostom, Maruthas and Christian evangelism in Sasanian Iran*, StPatr 47 (2010) 301-306.
- Volp U., *‘That unclean spirit has assaulted you from the very beginning’: John Chrysostom and suicide*, StPatr 47 (2010) 273-286.
- Wessel S., *The morality of disgust in Jerome and John Chrysostom*, „Augustinianum” 50 (2010) 147-162.
- Zincone S., *Il valore teologico della predicazione di san Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 49 (2009) 407-420.

### **Jan Chryzostom Pseudo-**

- Voicu S.J., *Le fonti dell'omelia pseudocrisostomica „In omnes sanctos”* (BHG 1188b; CPG 4731), AnBol 128 (2010) 281-282.

### **Jan Damascęński**

- Cleminson R., *A Slavonic Translation of the Loci Selecti of St John Damascene*, „Scripta & e-Scripta” 7 (2009) 49-84.
- Getcha J., *Jean Damascęne, hymnographie*, CPE 2010, nr 118, 34-51.
- Kontouma V., *Jean Damascęne l'homme et son œuvre dogmatique*, CPE 2010, nr 118, 3-28.
- Kontouma V., *Textes de Jean Damascęne*, CPE 2010, nr 118, 29-33.
- Sava V., *Christ-centered dimension of Byzantine iconography in the writings of St.*

- John Damascene, „Teologie Ortodoxă” 2010, nr 2, 111-122.  
 Vannier A.M., *La transfiguration d'après s. Jean Damascène*, CPE 2010, nr 118, 52-57.

### Jan Kasjan

- Alciati R., *Il „De discretione” di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriore (secoli V-VII)*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 65-98.  
 Alciati R., *Monachesimo come tempio. Il cantiere di Cassiano nuovo Chiram, „Adamantius”* 15 (2009) 246-269.  
 Alciati R., *Quarant'anni di studi cassiane (1968-2008)*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 7 (2010) 229-248.  
 Dyckhoff P., *Das Ruhegebet... Ein einfacher Gebetsweg aus der christlichen Tradition*, „Klerusblatt” 90 (2010) 66-67 (Teil 1); *Gebet der Hingabe: das Ruhegebet von Johannes Cassian*, 90 (2010) 90 (Teil 2); *Entgrenzung erfahren... Das Ruhegebet von Johannes Cassian*, 90 (2010) 117 (Teil 3); *Von der Unruhe zur Ruhe: persönliche Erfahrungen mit dem Ruhegebet*, 90 (2010) 138 (Teil 4); *Durch, mit und in Christus: das Ruhegebet*, 90 (2010) 162 (Teil 5); *Zur Freiheit hat uns Christus befreit: das Ruhegebet von Johannes Cassian*, 90 (2010) 191 (Teil 6); *Getrenntes verbindet sich: das Ruhegebet von Johannes Cassian*, 90 (2010) 219-220 (Teil 7); *Ein neuer lebendiger Weg: das Ruhegebet von Johannes Cassian*, 90 (2010) 250 (Teil 8).  
 Gillette G., *The alignment of anger and friendship in Cassian's „Conference”* 16, StPatr 48 (2010) 267-272.  
 Hwang A.Y., *Manifold grace in John Cassian and Prosper of Aquitaine*, SJT 63 (2010) 193-108.  
 Keech D., *John Cassian and the christology of Romans 8,3*, VigCh 64 (2010) 280-299.  
 Slater I., „*Exuberantissimus amor*”. *Cassian on friendship*, „Cistercian Studies Quarterly” 44 (2009) 129-144.

### Jan Klimak

- Parrinello R.M., *Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 99-120.  
 Rydell Johnsen H., *Training for solitude: John Climacus and the art of making a ladder*, StPatr 48 (2010) 159-164.

### Jan Malalas

- Liebeschuetz J.H., *The view from Antioch. From Libanius via John Chrysostom to John Malalas and beyond*, CNS 30 (2009) 441-470.

### Jerzy z Laodycei

- DelCogliano M., *The death of George of Laodicea*, JTS 60 (2009) 181-190.  
 DelCogliano M., *The significance of George of Laodicea in the fourth-century Trinitarian debates*, StPatr 46 (2010) 307-312.

### Julian z Eklanum

- Alexanderson B., *Le commentaire sur les Psaumes de Julien d'Éclane et le texte du*

- Psautier*, StPatr 49 (2010) 319-324.
- Catapano G., *Augustine, Julian, and dialectic. A reconsideration of J. Pépin's lecture*, AugSt 41 (2010) 241-253.
- Dupont A., *Mt. 1,21 as argument in favour of „Baptismus parvulorum”. A comparison between Augustine's writings against Julian of Aeclanum and his „Sermones ad populum”*, CNS 31 (2010) 11-22.
- Lamberigts M., *Augustine's use of tradition in his reaction to Julian of Aeclanum's „Ad Turbantium: Contra Iulianum I-II”*, AugSt 41 (2010) 183-200.
- Lamberigts M., *Augustine's use of tradition in the controversy with Julian of Aeclanum*, „Augustiniana” 60 (2010) 11-61.
- Nazzaro A.V., *Juliano de Eclana y la Hirpinia cristiana. Razones para un congreso*, „Augustinus” 54 (2009) 469-478.
- Ribreau M., *Augustin hérésiologue dans le „Contra Iulianum”*, REAug 55 (2009) 189-213.

### Juliusz Afrykańczyk

- Adler W., *The „Chronographiae” of Julius Africanus and its Jewish antecedents*, ZACH 14 (2010) 496-524.

### Justyn

- Adair J.A., *The power and will of God: Justin's christological confession*, StPatr 45 (2010) 361-366.
- Aroztegui Esnaola M., *San Justino mártir y la cruz del Calvario*, RET 69 (2009) 99-123.
- Bates M.W., *Justin Martyr's logocentric hermeneutical transformation of Isaiah's vision of the nations*, JTS 60 (2009) 538-555.
- Briggman A., *Measuring Justin's approach to the Spirit. Trinitarian conviction and binitarian orientation*, VigCh 63 (2009) 107-137.
- Choi M.J., *What is Christian orthodoxy according to Justin's „Dialogue”?*, SJT 63 (2010) 398-413.
- Crépey C., *Marc Aurèle e Justin Martyr. Deux discours sur la raison*, RHPR 89 (2009) 51-77.
- Dafni E.G., *Septuaginta und Plato in Justin's „Dialog mit Tryphon”*, „Neotestamentica” 43 (2009) 449-465.
- Fédou M., *La doctrine du Logos chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques*, „Kentron” 25 (2009) 145-158.
- Heyden K., *Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix*, ZACH 13 (2009) 204-232.
- Livesey N.E., *Theological identity making. Justin's use of circumcision to create Jews and Christians*, JECS 18 (2010) 51-79.
- Minns D., *The text of Justin's „Apologies”*, StPatr 45 (2010) 355-360.
- Munier C., *A propos d'un ouvrage récent sur l'„Apologie” de Justin*, RevSR 84 (2010) 401-413.
- Ndoumaï P., *Justin Martyr et le dialogue interreligieux contemporain*, LThPh 66 (2010) 547-564.
- Norelli E., *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 363-388.

Randazzo C., *Il memoriale della passione e della risurrezione nel „Dialogo con Trifone” di Giustino martire. Due modi di vivere il „sabato” cristiano*, „Rivista Liturgica” 97 (2010) 561-573.

Salzmann J.C., *Jüdische Messiasvorstellungen in Justins Dialog mit Trypho und im Johannesevangelium*, ZNW 100 (2009) 247-268.

### Justynian Wielki

Graham S.L., *‘I have bested you, Solomon’: Justinian and the Old Testament*, StPatr 48 (2010) 153-158.

### Kasjodor

Fauvinet-Ranson V., *Une réponse de Cassiodore à la „Consolation de philosophie”?*, REAug 55 (2009) 247-264.

Rosa P., *Osservazioni linguistiche ed esegetiche a Cassiodoro*, „Inst.” I 17-21, „Adamantius” 16 (2010) 371-388.

### Klemens Aleksandryjski

Bucur B.G., *The place of the „Hypotyposeis” in the Clementine corpus. An apology for „the other Clement of Alexandria”*, JECS 17 (2009) 313-335.

Clarke A.D., *„Do not judge who is worthy and unworthy”. Clement’s warning not to speculate about the rich young man’s response (Mark 10.17-31)*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2009) 447-468.

Dainese D., *Il „Protrettico ai Greci” di Clemente Alessandrino. Una proposta di contestualizzazione*, „Adamantius” 16 (2010) 256-285.

Dinan A., *„Ainigma” and „ainittomai” in the works of Clement of Alexandria*, StPatr 46 (2010) 175-180.

Dinan A., *Another citation of Philo in Clement of Alexandria’s „Protrepticus” (10,93,1-2)*, VigCh 64 (2010) 435-444.

García Bazán J.B., *La tiniebla y el seno del Padre. Gnósticos y Clemente de Alejandría en Dionisio Areopagita*, ASE 27 (2010) 2133-156.

García Bazán J.B., *La tiniebla y el seno del Padre: gnósticos y Clemente de Alejandría en Dionisio Areopagita*, ASE 27 (2010) 133-156.

Giulea D.A., *Apprehending „demonstrations” from the first principle. Clement of Alexandria’s phenomenology of faith*, „The Journal of Religion” 89 (2009) 187-213.

Hagg Fiska H., *Deification in Clement of Alexandria with a special reference to his use of Theaetetus 176B*, StPatr 46 (2010) 169-174.

Havrdá M., *Some observations on Clement of Alexandria „Stromata”, book five*, VigCh 64 (2010) 1-30.

Hedrick C.W., *Evaluating Morton Smith. Hoaxer outed or colleague slandered?*, „Perspectives in Religious Studies” 37 (2010) 283-294.

Jourdan F., *Le „Logos” de Clément soumis à la question*, REAug 56 (2010) 135-172.

König H., *Werbung für Christus – antike Großstadtpastoral. Der „Protreptikos” des Clemens von Alexandrien*, ErA 85 (2009) 153-165.

Kydd R., *Polemics and the gifts of the Spirit in Tertullian, Irenaeus, and the „Excerpts from Theodotus”*, StPatr 45 (2010) 433-438.

O’Brien D., *Entering the kingdom with difficulty: the self-sufficient life as the quest*

- for wealthy believers in the „Shepherd” of Hermas and Clement of Alexandria’s „*Quis dives salvetur*” and „*Paedagogus*”, *StPatr* 45 (2010) 325-330.
- Pevarello D., *Ricezione e influenza di I Corinzi 7 sul primo ascetismo cristiano. L’esempio di Taziano, Clemente Alessandrino e Tertulliano*, „*Protestantesimo*” 64 (2009) 265-279.
- Platova J., *Bemerkungen zu den Hypotyposen-Fragmenten des Clemens Alexandrinus*, *StPatr* 46 (2010) 181-188.
- Watson F., *Beyond suspicion. On the authorship of the Mar Saba letter and the Secret Gospel of Mark*, *JTS* 61 (2010) 1128-170.
- Zuiddam B.A., *Early orthodoxy. The Scriptures in Clement of Alexandria*, „*Acta Patristica et Byzantina*” 21 (2010) 307-319.

### Klemens Rzymiski

- Bono D., *La citazione di Is 53 nella „Prima Clementis”*, *OCP* 76 (2010) 103-120.
- Cattaneo E., *L’origine apostolica dell’episcopé nella „Lettera di Clemente ai Corinzi” (1Clem 40-44)*, *RdT* 51 (2010) 357-378.
- Faivre A., *Des adversaires vus de Rome. L’art de gérer un conflit en proposant de nouvelles frontières pour l’Ekklesia*, *RevSR* 84 (2010) 373-385.
- Huizenga L.A., *The Aqedah at the end of the first century of the common era. Liber Antiquitatum Biblicarum, 4 Maccabees, Josephus’ „Antiquities”, 1 Clement*, *JStP* 20 (2010) 105-133.

### Klemens Rzymiski Pseudo-

- Clivaz C., *Madness, philosophical or mystical experience?. A puzzling text: Pseudo-Clementine „Recognitiones” II 61-69*, *ZACH* 13 (2009) 475-493.
- Garstad B., *Joseph as a model for Faunus-Hermes. Myth, history, and fiction in the fourth century*, *VigCh* 63 (2009) 493-521.
- Pouderon B., *Les doctrines ébionites du Roman pseudo-clémentin*, *CPE* 2010, nr 117, 24-33.
- Tuckett Ch., *Lightfoot’s text of 2 Clement: a response to W.L. Petersen*, *VigCh* 64 (2010) 501-519.

### Laktancjusz

- Cain A., *Gregory of Elvira, Lactantius, and the reception of the „De ira Dei”*, *VigCh* 64 (2010) 109-114.
- Cain A., *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome’s „Commentary on Galatians”*, *REAug* 55 (2009) 23-51.
- Casadei M., *Un passo della diciannovesima „Ode di Salomone” come „testimonium” cristologico nelle „Divine istituzioni” di Lattanzio (IV 12, 3), „Adamantius”* 16 (2010) 206-229.
- Freund S., *Laktanz und die Johannesoffenbarung*, *StPatr* 46 (2010) 45-52.
- Kendeffy G., *Lactantius on the function of the two ways*, *StPatr* 46 (2010) 39-44.
- Kim Y.R., *Reading the „Panarion” as collective biography: the heresiarch as unholy man*, *VigCh* 64 (2010) 382-413.
- Quinn D.P., *Roman household deities in the Latin Christian writers: Tertullian, Arnobius, and Lactantius*, *StPatr* 44 (2010) 71-76.



**Leon I, papież**

- Greschat K., *Neues zu Leo dem Großen*, „Theologische Rundschau” 75 (2010) 473-478.
- Keating D., *Christology in Cyril and Leo: unnoticed parallels and ironies*, StPatr 48 (2010) 53-58.
- Neil B., *Models of gift giving in the preaching of Leo the Great*, JECS 18 (2010) 225-259.
- Neil B. ronwen, *Blessed are the rich: Leo the Great and the Roman poor*, StPatr 44 (2010) 533-548.
- Pidolle L., *S. Léon, chantre de l'humble et sublime mystère de Noël*, CPE 2009, nr 115, 40-58.
- Robinson D.C., *Informed worship and empowered mission. The integration of liturgy, doctrine, and praxis in Leo the Great's Sermons on ascension and Pentecost*, „Worship” 83 (2009) 524-540.
- Uhalde K., *Pope Leo I on power and failure*, „The Catholic Historical Review” 95 (2009) 671-688.

**Libaniusz**

- Liebeschuetz J.H., *The view from Antioch. From Libanius via John Chrysostom to John Malalas and beyond*, CNS 30 (2009) 441-470.

**Liberatus z Kartaginy**

- Blaudeau Ph., *Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal*, „Augustinianum” 50 (2010) 543-565.
- Nesselrath H.G., *Libanio e Basilio di Cesarea. Un dialogo interreligioso?*, „Adamantius” 16 (2010) 338-352.
- Wallraff M., *Das Konzil von Chalkedon in der Darstellung des Liberatus von Karthago* („Breviarium“ 11-14), ZACH 14 (2010) 60-73.

**List Barnaby**

- Hegedus T., *Midrash in the „Letter of Barnabas”*, StPatr 45 (2010) 331-336.

**Maksym Wyznawca**

- Benevich G.I., *Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism. „Epistulae” 6 and 7 as a context for the „Ambigua ad Iohannem”*, RHE 104 (2009) 5-15.
- Berthold G. C., *Aspects of the will in Maximus the Confessor*, StPatr 48 (2010) 65-70.
- Cattoi T., *The symphonic Church: Chalcedonian themes in Maximus the Confessor's liturgical theology*, StPatr 48 (2010) 123-130.
- Chvátal L., *Maxime le Confesseur et la tradition philosophique: à propos d'une définition de la „kinesis”*, StPatr 48 (2010) 117-122.
- Cvetkovic V., *On the identity of „allotrios” and his definition in „Ambiguum” 7 of St Maximus*, StPatr 48 (2010) 105-110.
- Cvetkovic V., *St Maximus on „pathos” and „kinesis” in „Ambiguum” 7*, StPatr 48 (2010) 95-104.
- Guiu A., *Christology and philosophical culture in Maximus the Confessor's „Ambiguum” 41*, StPatr 48 (2010) 111-116.
- La Matina M., *Analytic philosophy of language and the revelation of person. some*

- remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, StPatr 47 (2010) 77-84.  
 Louth A., *St Maximos' doctrine of the „logoi of creatio”*, StPatr 48 (2010) 77-84.  
 Milkov K., *Renunciation according to Maximus the Confessor*, StPatr 48 (2010) 71-76.  
 Tollefsen T.Th., *Causality and movement in St. Maximus' „Ambiguum”* 7, StPatr 48 (2010) 85-94.

### **Maksym z Tyru**

- Ramelli I.L., *„Maximus” on evil, matter, and God. Arguments for the identification of the source of Eusebius, PE VII,22 with Maximus of Tyre, „Adamantius”* 16 (2010) 230-255.

### **Marcin z Tours**

- Milhau M., *Le diable dans la «Vita Martini»*, CPE 2010, nr 120, 27-38.  
 VanSlyke D.G., *The order of exorcist among the Latin Fathers reconsidered in the light of Martin of Tours*, EL 123 (2009) 357-379.

### **Marcjon**

- Carter T.L., *Marcion's christology and its possible influence on Codex Bezae*, JTS 61 (2010) 550-582.  
 Lieu J.M., *„As much my apostle as Christ is mine”: the dispute over Paul between Tertullian and Marcion*, „Early Christianity” 1 (2010) 41-59.  
 Roth D.T., *Did Tertullian possess a Greek copy or Latin translation of „Marcion's Gospel”?*, VigCh 63 (2009) 429-467.  
 Scherbenske E.W., *Marcion's antitheses and the Isagogic genre*, VigCh 64 (2010) 255-279.

### **Marek Eremita**

- Cristescu V., *Clarification of the opponents' destination countered by Saint Mark The Ascetic in his dogmatic work „Adversus Nestorianos”, „Teologie Ortodoxă”* 2010, nr 1, 5-20.

### **Mariusz Wiktoryn**

- Edwards M., *Marius Victorinus and the „homoousion”*, StPatr 46 (2010) 105-118.  
 Karfikova L., *Time according to Marius Victorinus, „Adversus Arium” IV 15*, StPatr 46 (2010) 119-124.  
 Voelker J., *Marius Victorinus' Latin witness of „Filioque”*, StPatr 46 (2010) 125-130.

### **Maruta z Martyropolis**

- Brock S., *A fragment from a Syriac life of Marutha of Martyropolis*, AnBol 128 (2010) 306-311.  
 Stevenson W., *John Chrysostom, Maruthas and Christian evangelism in Sasanian Iran*, StPatr 47 (2010) 301-306.

### **Melecjusz z Antiochii**

- Shepardson C., *Burying Babylas: Meletius of Antioch and the shape of Christian orthodoxy*, StPatr 46 (2010) 347-352.

**Meliton z Sardes**

- Figura M., *Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes*, „Communio” 39 (2010) 33-38.
- Ramelli I., *Bardesane e la sua scuola, l'apologia siriana scritta a Melitone e la Doctrina Addai*, „Aevum” 83 (2009) 141-168.
- VonWahlde U.C., *The references to the time and place of the crucifixion in the „Peri pascha” of Melito of Sardis*, JTS 60 (2009) 556-569.

**Metody z Olimpu**

- Digese Depalma E., *Methodius and Porphyry*, StPatr 46 (2010) 21-26.
- Franchi R., *Il mare in tempesta nel „De autexusio” di Metodio d'Olimpo e nell'“Hexaemeron” di Giorgio di Pisidia*, ByzZ 102 (2009) 65-82.
- Lewis E., *Methodius: Discourse on the resurrection*, „Mayéutica” 35 (2009) 147-153.
- Melton F.J., *Preaching and Melito's use of Greco-Roman rhetoric*, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010) 460-480.
- Zorzi B.M., *The use of the terms „agneia”, „parthenia”, „sôphrosunê”, and „enkrateia” in the „Symposium” of Methodius of Olympus*, VigCh 63 (2009) 138-168.

**Nemezjusz z Emezy**

- Wessel S., *Human action and the passions in Nemesios of Emesa*, StPatr 48 (2010) 3-13.

**Nestoriusz**

- Seleznëv N.N., *Nestorius of Constantinople. Condemnation, suppression, veneration ; with special reference to the role of his name in East-Syriac Christianity*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 62 (2010) 165-190.
- Teal A., *How authentic is the Antiochene construction of Athanasius and his theology in Nestorius and Theodoret?*, StPatr 48 (2010) 33-40.

**Nonnos z Panopolis**

- Cutino M., *Structure de la composition et exégèse dans la „Paraphrase de l'Évangile de s. Jean” de Nonnos de Panopolis*, REAug 55 (2009) 225-246.

**Orozjusz**

- Penelas M., *Hubo dos traducciones árabes independientes de las „Historias contra los paganos” de Orosio?*, „Collectanea Christiana Orientalia” 6 (2009) 223-251.

**Orygenes**

- Alviar J.J., *A second look at Origen's notion of 'rationality'*, StPatr 46 (2010) 195-200.
- Arfè P., *„E servano da segni” (Gen. 1,14). La confutazione del fatalismo astrologico nel „Commento a Genesi” di Origene*, „Augustinianum” 49 (2009) 321-358.
- Arnold J., *Textkritisches zu Origenes' „Contra Celsum”*, VigCh 64 (2010) 54-73.
- Arruzza C., *Le refus du bonheur. Négligence et chute dans la pensée d'Origène*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 141 (2009) 261-272.
- Aussedat M., *La recriture des „Homélies sur Jérémie” d'Origene dans la tradition caténique*, StPatr 46 (2010) 229-234.
- Bartolozzi G., *Origene e il dibattito sulla divinità del Logos nella prima metà del*

- secolo III*, „Augustinianum” 50 (2010) 61-82.
- Belda M., *La oracion continua en el tratado „Περὶ εὐχῆς” de Origenes*, StPatr 46 (2010) 267-272.
- Bendinelli G., *Tommaso d'Aquino lettore di Origene. Un'introduzione*, „Adamantius” 15 (2009) 103-120.
- Benevich G., *Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism*, RHE 104 (2009) 5-15.
- Bueno 'Avila A., „Plenitud” y „participación”. *Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría*, „Augustinianum” 50 (2010) 27-60.
- Burini C., *Il „Magnificat” (Lc. 1,46-55) nella interpretazione di Origene e di Ambrogio*, „Augustinianum” 50 (2010) 183-117.
- Ceulemans R., *The Latin patristic reception of the book of Canticles in the „Hexapla”*, VigCh 63 (2009) 369-389.
- Chomycz-Kurek D.A., *Scenting the aroma of Christ: 2Cor. 2:15-6 in Origen's interpretation*, StPatr 44 (2010) 275-280.
- Danieli M.I., *Alle radici della lettura cristiana del Cantico. Origene*, „Archivio Teologico Torinese” 15 (2009) 9-28.
- Decock P.B., *Origen's Christian approach to the „Song of Songs”*, „Religion and Theology” 17 (2010) 13-25.
- DeSilva D.A., *The example of how to die nobly for religion. The influence of 4 Maccabees on Origen's „Exhortatio ad martyrium”*, JECS 17 (2009) 337-355.
- Dorival G., *Origène et les judéo-chrétiens*, CPE 2010, nr 117, 34-39.
- Drake S., *Images of Jewishness in Origen's „Letter to Africanus”*, StPatr 46 (2010) 253-266.
- Edwards M.J., *The fate of the devil in Origen*, EThL 86 (2010) 163-170.
- Fedou M., *Origène et S. Paul*, CPE 2009, nr 113, 10-15.
- Fernández Eyzaguirre S., *Imagen y verdad en Orígenes y su recepción en Balthasar*, TyV 50 (2009) 375-385.
- Fiedrowicz M., *Theologe werden. In der Schule des Origenes*, „Trierer theologische Zeitschrift” 118 (2009) 95-108.
- Finn R., *Early Christian asceticism and almsgiving: Origen's ascetic beginnings*, StPatr 45 (2010) 9-20.
- Fiori E., „*E lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna*” (Sap 7,17). *Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel „Discorso sulla vita spirituale” di Sergio di Resayna*, „Adamantius” 15 (2009) 43-59.
- Grosso M., „*I misteri ai degni*”. *Un possibile „testimonium” del „Vangelo secondo Tommaso” in Origene*, CMt XIV,14, „Adamantius” 16 (2010) 389-398.
- Grosso M., *Osservazioni sui testimonia origeniani del Vangelo secondo Tommaso* („*In Luc. hom.*” I,1; „*Contra Celsum*” VIII,15; „*In Ier. hom. lat.*” I,3; „*In Jesu Nave hom.*” IV,3), „Adamantius” 15 (2009) 177-194.
- Hill K.D., *Rufinus as an interpreter of Origen: ascetic affliction in the Commentarii in Epistulam ad Romanos*, „Augustiniana” 60 (2010) 145-168.
- Holliday L.R., *Excommunicatum. The mono-episcopate, the third-century church, and Origen*, „Acta Patristica et Byzantina” 21 (2010) 47-60.
- Holliday L.R., *Will satan be saved? Reconsidering Origen's theory of volition in „Peri Archon”*, VigCh 63 (2009) 1-23.
- Johnson A.E., *In the name of Jesus: consequences of preaching in Origen's „Homilies*

- on Joshua", StPatr 46 (2010) 223-228.
- Karfikova L., *Fusca sum et formosa: Svatost cirkve a svatost duse podle Origenovych vykladu Velepisne*, „Studia Theologica” 12 (2010) nr 3, 1-18.
- Keough Sh.W.J., *Eschatology worthy of God: the goodness of God and the groaning of creation in Origen's „De principiis”*, StPatr 46 (2010) 189-194.
- Marx-Wolf H., *Third-century daimonologies and the „via universalis”: Origen, Porphyry and Iamblichus on daimones and other angels*, StPatr 46 (2010) 207-216.
- Metzler K., *Origenes über die Arche Noah. Zur Bestimmung griechischer Fragmente der Genesishomilien (CPG 1411)*, „Adamantius” 16 (2010) 399-412.
- Monaci Castagno A., *Il „discernimento degli spiriti” in Origene*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 9-20.
- Müller J., *Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes. Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen*, ZNW 100 (2009) 223-246.
- O'Leary J.S., *Platonic dissolution of history in Origen's „Commentary on John” X 5-34*, StPatr 46 (2010) 241-246.
- Pampliega J.M., „Philalethes”. *Las exigencias radicales del „amor a la verdad”*, „Adamantius” 15 (2009) 195-202.
- Pani G., „In toto Origene non est verbum unum de Christo”. *Lutero e Origene*, „Adamantius” 15 (2009) 135-149.
- Pazzini D., *Il Prologo di Giovanni in Origene e Tommaso*, „Adamantius” 15 (2009) 121-129.
- Perrone L., *La morte in croce di Gesù, epifania divina del mistero del Logos fatto carne (Origene, „Commentariorum series in Matthaeum”, 138-140)*, „Adamantius” 16 (2010) 286-307.
- Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina*, „Adamantius” 15 (2009) 392-467 (bibliografia 2007-2009).
- Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina*, „Adamantius” 16 (2010) 435-498 (bibliografia 2008-2010).
- Ramelli I., „In illud: Tunc et ipse Filius”....: *Gregory of Nyssa's exegesis, its derivations from Origen, and early patristic interpretations related to Origen's*, StPatr 44 (2010) 259-274.
- Ramelli I., *Aionios and aion in Origen and in Gregory of Nyssa*, StPatr 47 (2010) 57-62.
- Ramelli I.L., *Origen, Bardaisan, and the origin of universal salvation*, HTR 102 (2009) 135-168.
- Ramelli I.L.E., *Origen, patristic philosophy, and Christian platonism. Re-thinking the christianisation of hellenism*, VigCh 63 (2009) 217-263.
- Rizzi M., *Una nota sulla diffusione della tradizione origeniana in epoca medievale. Rodolfo di Biberach*, „Adamantius” 15 (2009) 130-134.
- Robertson D. G., *Origen on inner and outer Logos*, StPatr 46 (2010) 201-206.
- Scarborough J.M., *Origen and Celsus. Exegesis and apologetics*, „Union Seminary Quarterly Review” 62 (2009) 46-56.
- Scott M.S., *Guarding the mysteries of salvation. The pastoral pedagogy of Origen's universalism*, JECS 18 (2010) 347-368.
- Shuve K., *Entering the story: Origen's 'dramatic' approach to Scripture in the „Homilies on Jeremiah”*, StPatr 46 (2010) 235-240.



- Simonetti M., *Gregorio Magno e Origene sul „Cantico dei Cantici”*, „Adamantius” 15 (2009) 95-102.
- Simonetti M., *Su Origene, „Commento a Matteo” 16,9-13*, „Augustinianum” 49 (2009) 303-319.
- Spangler S., *Christology as the basis of metaphysics in Origen’s „Commentary on John”*, StPatr 46 (2010) 247-252.
- Stefaniw B., *Exegetical curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: pedagogical agenda and the case for neoplatonist influence*, StPatr 44 (2010) 281-294.
- Thümmel H.G., *Zwei Anmerkungen zum „Johanneskommentar” des Origenes*, ZACH 13 (2009) 351-354.
- Tzvetkova-Glaser A., *Polemics against Judaeo-Christian Practices in Origen’s homilies*, StPatr 46 (2010) 217-222.
- Vercruyssen J.M., *Tyconius a-t-il lu Origene?*, StPatr 46 (2010) 155-160.
- Witetschek S., *Going hungry for a purpose. On Gos. Thom. 69.2 and a neglected parallel in Origen*, „Journal for the Study of the New Testament” 32 (2010) 379-393.

### **Pachomiusz**

- Giorda M.C., *La direction spirituelle à travers les règles monastiques. Péchés, pénitence et punitions dans le monachisme pachômien (IV-V siècles)*, „Collectanea Christiana Orientalia” 6 (2009) 95-113.
- Joest C., *Die „Iudicia” im Ganzen des pachomianischen Regelcorpus*, ZKG 121 (2010) 2145-165.
- Joest C., *Die „Praecepta” Pachoms. Untersuchung zu dem größten Abschnitt der Pachom-Regeln*, ZACH 13 (2009) 430-451.

### **Palladiusz**

- Gould G., *The collection of „Apophthegmata Patrum” in Palladii „Lausiaca” 20 (PL 74, 377-82)*, StPatr 45 (2010) 27-34.

### **Papiasz**

- O’Connell J.H., *A note on Papias’s knowledge of the Fourth Gospel*, JBL 129 (2010) 793-794.
- Zeichmann C.B., *Papias as rhetorician. Ekphrasis in the bishop’s account of Judas’ death*, NTS 56 (2010) 427-429.

### **Paulin z Noli**

- Jiménez Sánchez J.A., *Los espectáculos de la tradición romano-pagana en la obra Paulino de Nola*, „Augustinianum” 50 (2010) 453-490.

### **Paulin z Trewiru**

- Fiedrowicz M., *Paulinus von Trier – ein frühchristlicher Bekennerbischof im Spannungsfeld von Kirche und Staat*, „Trierer theologische Zeitschrift” 119 (2010) 149-164.

### **Paweł z Antiochii**

- Chalfoun Kh., *Paul d’Antioche et le monothélisme des Maronites*, „Parole de l’Orient” 34 (2009) 281-307.

**Pawel, bp Nisibis**

Bruns P., *Wer war Paul der Perser?*, StPatr 45 (2010) 263-268.

**Pelagiusz**

Bonner G., *A last apology for Pelagianism?*, StPatr 49 (2010) 325-328.

Löhr W., *Augustinus und sein Verhältnis zu Pelagius: eine Relecture der Quellen*, „Augustiniana” 60 (2010) 63-86.

Mali F., *Pelagius and Augustine: more than a doctrinal controversy*, „Augustiniana” 60 (2010) 9-10.

Mattei P., *Le fantôme semi-pélagien. Lecture du traité „De gratia” de Fauste de Riez*, „Augustiniana” 60 (2010) 87-117.

Schelkens K., *Cómo hacerse pelagiano en cuatro pasos. Ensayo de interpretación de Rm 5,12*, „Augustinus” 55 (2010) 216 / 217185-203.

**Pieriusz z Aleksandrii**

Zaganas D., *Cyrille d'Alexandrie aux prises avec un exégète allégoriste au debut de son „In Oseam”. Didyme l'Aveugle ou Piérius d'Alexandrie?*, VigCh 64 (2010) 480-491.

**Piotr Aleksandryjski II**

Fatti F., *L'anno della morte di Pietro II di Alessandria*, „Adamantius” 15 (2009) 341-345.

**Polikarp ze Smyrny**

Bellescize L. de, *L'Eucharistie chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, NRTh 132 (2010) 197-216.

Hartog P., *„Polycarp's Martyrdom” 'According to the Gospel' and Paul's Philippians*, StPatr 45 (2010) 391-396.

Holmes M.W., *Recovering a „lost” author: Marcion of Smyrna*, „Horizons in Biblical Theology” 31 (2009) 111-122.

Moss C.R., *On the dating of Polycarp: rethinking the place of the „Martyrdom of Polycarp” in the history of Christianity*, „Early Christianity” 1 (2010) 539-574.

**Porfiriusz**

Bochet I., *The role of Scripture in Augustine's controversy with Porphyry*, „Augustinian Studies” 41 (2010) 17-52.

Digese Depalma E., *Methodius and Porphyry*, StPatr 46 (2010) 21-26.

Goulet R., *Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens”*, VigCh 64 (2010) 140-159.

Johnson A.P., *Rethinking the authenticity of Porphyry*, „Contra Christianos”, fr. 1, StPatr 46 (2010) 53-58.

Morlet S., *La „Démonstration évangélique” d'Eusebe de Cesaree contient-elle des fragments du „Contra Christianos” de Porphyre? A propos du frg. 73 Harnack*, StPatr 46 (2010) 59-64.

Morlet S., *La datation du „Contra Christianos” de Porphyre. A propos d'un passage problématique d'Eusèbe de Césarée (Histoire Ecclésiastique VI, 19, 2)*, REAug 56 (2010) 11-18.

Schott J.M., *Philosophies of language, theories of translation, and imperial intellectual production. The cases of Porphyry, Iamblichus, and Eusebius*, ChH 78 (2009) 855-861.

Siejkowski-Ashwin P., *Porphyry's „Sententiae” an ethical/spiritual guidebook to the neoplatonic life*, StPatr 44 (2010) 527-532.

Simmons M.B., *Porphyrian universalism. A tripartite soteriology and Eusebius's response*, HTR 102 (2009) 169-192.

### **Profuturus z Bragi**

Ferreiro A., *Profuturus of Braga, Pope Vigilius and Priscillian*, StPatr 48 (2010) 309-314.

### **Prosper z Akwitanii**

Casiday A., *Prosper the controversialist*, StPatr 49 (2010) 369-380.

Gori F., *Un chiarimento*, „Augustinianum” 50 (2010) 575-576.

Gori F., *Varianti d'autore nel „De vocatione omnium gentium” attribuito a Prospero d'Aquitania*, „Augustinianum” 50 (2010) 255-262.

Hwang A.Y., *A Reinterpretation of Prosper of Aquitaine's theological development*, StPatr 49 (2010) 353-367.

Hwang A.Y., *Manifold grace in John Cassian and Prosper of Aquitaine*, SJT 63 (2010) 193-108.

Weaver R., *Prosper's theological legacy and its limits*, StPatr 49 (2010) 381-394.

Weber D., *Autorenvarianten in Prosper's „De vocatione omnium gentium”?. Einige methodische Überlegungen*, „Augustinianum” 50 (2010) 567-573.

### **Prudencjusz**

Chiappiniello R., *Feminei furores. Prudentius' „Hamartigenia” and the „Epigramma Paulini”*, VigCh 63 (2009) 169-188.

Evenepoel W., *The theme of concordia/pax in the works of the poet Prudentius*, SE 49 (2010) 67-80.

Gnilka C., *Versdubletten. Zu Prudentius, „Peristephanon” 2,514*, VigCh 64 (2010) 492-495.

### **Pryscylian**

Ferreiro A., *Profuturus of Braga, Pope Vigilius and Priscillian*, StPatr 48 (2010) 309-314.

Vidal M., *Nota histórica sobre Prisciliano y el priscilianismo. Una lectura moral, „Moralia” 33* (2010) 55-80.

### **Rabban Shapour**

Jullien F., *Le couvent de Rabban Shapour et le renouveau monastique en Perse*, CPE 2010, nr 119, 53-59.

### **Roman Melodos**

Peltomaa L.M., *Roles and functions of Mary in the hymnography of Romanos Melodos*, StPatr 44 (2010) 487-498.

**Rufin Syryjczyk**

Dunphy W., *Rufinus the Syrian: myth and reality*, „Augustiniana” 59 (2009) 79-157.

**Rufin z Akwilei**

Chin C.M., *Rufinus of Aquileia and Alexandrian afterlives. Translation as Origenism*, JECS 18 (2010) 617-647.

Hill K.D., *Rufinus as an interpreter of Origen: ascetic affliction in the Commentarii in Epistulam ad Romanos*, „Augustiniana” 60 (2010) 145-168.

**Salwian z Marsylii**

Messana V., *Aspetti istituzionali e riferimenti normativi in Salviano di Marsiglia*, StPatr 44 (2010) 111-118.

**Seduliusz**

De Nie G., *‘Let all perceive what mysteries miracles may teach our souls’: poetry and sacrament in Sedulius’ „Paschale Carmen”*, StPatr 48 (2010) 273-288.

**Serapion z Antiochii**

Hill Ch.E., *Serapion of Antioch, the Gospel of Peter, and a four Gospel canon*, StPatr 45 (2010) 337-342.

**Serapion z Thmuis**

West M., *Jesus speaks to/in us: a connection of theme between Serapion of Thmuis’ „Against the Manichees” and „Sacramentary”*, StPatr 47 (2010) 155-160.

**Sewer z Antiochii**

MacCoull L.S., *Severius of Antioch or Severus of Ashmunein?: the eucharistic fraction in early medieval Egypt*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 62 (2010) nr 3-4, 191-201.

**Sewer z Minorki**

Kraemer R.S., *Jewish women’s resistance to Christianity in the early fifth century. The account of Severus, Bishop of Minorca*, JECS 17 (2009) 635-665.

**Sewerian z Gabali**

Lucchesi E., *Un témoin copte de l’homélie de Sévérén de Gabala sur le lavement des pieds*, AnBol 127 (2009) 299-308.

**Sulpicjusz Sewer**

Rosen K., *Der heilige Martin - Bischof, Arzt und Missionar. Das Zeugnis der Vita Sancti Martini des Sulpicii Severus*, JbAC 52 (2009) 61-80.

Ruggiero F., *Un cronachista minore a cavallo tra IV e V secolo. Appunti sulla figura letteraria di Sulpicio Severo*, „Adamantius” 16 (2010) 101-108.

**Sydoniusz Apollinary**

André J.M., *Le culte des Muses dans l’esthétique de Sidoine Apollinaire*, „Aevum” 83 (2009) 209-220.

Ferguson Th.S., *Sidonius Apollinaris and the Muses: reception of an epic tradition in the poems and letter*, StPatr 48 (2010) 289-294.

### **Sylwester I, papież**

Sessa K., *Exceptionality and invention: Silvester and the late antique 'papacy' at Rome*, StPatr 46 (2010) 77-94.

### **Symeon z Tesallonik**

Getcha J., *Christology and pneumatology in Symeon of Thessalonica's „Commentary on baptism”*, StPatr 48 (2010) 253-258.

Ware K., *Prayer according to St Symeon of Thessalonica*, StPatr 48 (2010) 259-264.

### **Szenute z Atripa**

Bolman E.S. – Davis S.J. – Pyke G., *Shenoute and a recently discovered tomb chapel at the White Monastery*, JECS 18 (2010) 453-462.

### **Tacjan Syryjczyk**

Lossl J., *Hermeneutics and doctrine of God in Tatian's „Ad Graecos”*, StPatr 45 (2010) 409-412.

Peavarello D., *Ricezione e influenza di I Corinzi 7 sul primo ascetismo cristiano. L'esempio di Taziano, Clemente Alessandrino e Tertulliano, „Protestantesimo” 64 (2009) 265-279.*

### **Teodor z Mopsuestii**

Gelston A., *The meaning of sLG in Theodore of Mopsuestia's sixteenth catechetical lecture and the silent recitation of the eucharistic prayer*, JTS 60 (2009) 191-192.

Kalantzis G., *Single subjectivity and the prosopic union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia*, StPatr 48 (2010) 59-64.

Kavvas N., *On the relations between the eschatological doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia*, StPatr 45 (2010) 245-250.

MacLeod F.G., *Theodore of Mopsuestia's understanding of two hypostaseis and two prosōpa coinciding in one common prosōpon*, JECS 18 (2010) 393-424.

Pasquet C., *Le „Notre Père”, une règle de VI<sup>e</sup> pour le chrétien? L'enseignement de Théodore de Mopsueste*, CPE 2009, nr 116, 50-61.

### **Teodoret z Cyru**

Martin A., *Les continuateurs grecs d'Eusèbe de Césarée. Le cas de Théodoret, „Adamantius” 16 (2010) 88-100.*

Parvis P., *Theodoret's bias: the aim of the „Historia Ecclesiastica”*, StPatr 48 (2010) 21-26.

Smith B.A., *Theodoret and the aesthetics of ascetics*, StPatr 48 (2010) 27-32.

Teal A., *How authentic is the Antiochene construction of Athanasius and his theology in Nestorius and Theodoret?*, StPatr 48 (2010) 33-40.

Westergren A., *'Fellow-lovers of God': participation in the desire for God in Theodoret's „Historia Philotheos”*, StPatr 48 (2010) 15-20.



**Teofanes z Nicei**

Van Rossum J., *Holy Communion as 'Symbol' in Pseudo-Dionysius and Theophanes of Nicaea*, StPatr 48 (2010) 205-210.

**Teofil z Antiochii**

Briggman A., *Dating Irenaeus' acquisition of Theophilus' correspondence to Autolycus: a pneumatological perspective*, StPatr 45 (2010) 397-402.

Perendy L., *The outlines of systematic theology in the „Ad Autolycum” of Theophilus of Antioch*, StPatr 45 (2010) 413-418.

**Tertulian**

Alexandre J., „*Sur la terre comme au ciel*”. *La théologie symbolique du de oratione de Tertullien*, CPE 2009, nr 116, 3-13.

Bermudo del Pino R., *Calvin, Servet et la Théologie Trinitaire de Tertullien*, „Reformation and Renaissance Review” 11 (2009) 3-28.

Cain A., *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's „Commentary on Galatians”*, REAug 55 (2009) 23-51.

*Chronica Tertulliana et Cyprianea*, REAug 56 (2010) 291-340.

Daniel-Hughes C., „*Wear the armor of your shame!*”. *Debating veiling and the salvation of the flesh in Tertullian of Carthage*, „Studies in Religion” 39 (2010) 179-201.

Gordon O.Gh., *Is „De mortibus persecutorum” an Orphan indeed?*, StPatr 46 (2010) 27-32.

Kitzler P., *Christian atheism, political disloyalty, and state power in the „Apologeticum”. Some aspects of Tertullian's „political theology”*, VetCh 46 (2009) 245-259.

Kitzler P., *Ex uno homine tota haec animarum redundantia. Ursprung, Entstehung und Weitergabe der individuellen Seele nach Tertullian*, VigCh 64 (2010) 353-381.

Kydd R., *Polemics and the gifts of the Spirit in Tertullian, Irenaeus, and the „Excerpts from Theodotus”*, StPatr 45 (2010) 433-438.

Lieu J.M., „*As much my apostle as Christ is mine*”. *The dispute over Paul between Tertullian and Marcion*, „Early Christianity” 1 (2010) 41-59.

Lieu J.M., „*As much my apostle as Christ is mine*”: *the dispute over Paul between Tertullian and Marcion*, „Early Christianity” 1 (2010) 41-59.

López Montero R., *El concepto de „dignitas” en la definición del hombre en Tertuliano*, RET 69 (2009) 125-137.

López Montero R., *La expresión „demutati in angelicam substantiam” y sus implicaciones escatológicas en Tertuliano*, „Salmanticensis” 56 (2009) 495-516.

Noce C., *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti. La testimonianza del „De ieiunio adversus psychicos” di Tertulliano*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 6 (2009) 389-416.

Noormann R., „... *dem Menschen ratend, dass er sich an Gott hänge*”. *Gesetz und Gottesverhältnis bei Tertullian*, „Theologische Beiträge” 40 (2009) 273-289.

Paschke B.A., *Das liturgische Christusgebet bei Tertullian*, „Trierer theologische Zeitschrift” 119 (2010) 260-268.

Pevarello D., *Ricezione e influenza di I Corinzi 7 sul primo ascetismo cristiano. L'esempio di Taziano, Clemente Alessandrino e Tertulliano*, „Protestantesimo” 64 (2009) 265-279.

- Quinn D.P., *Roman household deities in the Latin Christian writers: Tertullian, Arnobius, and Lactantius*, StPatr 44 (2010) 71-76.
- Radler C., *The dirty physician. Necessary dishonor and fleshly solidarity in Tertullian's writings*, VigCh 63 (2009) 345-368.
- Roth D.T., *Did Tertullian possess a Greek copy or Latin translation of „Marcion's Gospel”?*, VigCh 63 (2009) 429-467.
- Steenberg M.C., *Sinful nature as second nature in Tertullian of Carthage*, StPatr 46 (2010) 17-20.
- Ter Brugge A.D., *Between Adam and Aeneas: Tertullian on rejection and appropriation of Roman culture*, StPatr 46 (2010) 3-8.
- Tomsick R.D., *Structure and exegesis in Tertullian's „Ad uxorem” and „De exhortatione castitatis”*, StPatr 46 (2010) 9-16.
- Turley S.R., *Paideia Kyriou. Biblical and patristic models for an integrated Christian curriculum*, „Journal of Research on Christian Education” 18 (2009) 125-139.
- Urfels F., *Le corps de Dieu. Une lecture de l'„Adversus Praxean” VII,6-9*, NRTh 131 (2009) 600-613.
- Vicastillo S., *La clasificación de los pecados según Tertuliano, „Salmanticensis”* 57 (2010) 299-306.
- Vicastillo S., *La exégesis de Gn 1,26-27 y 2,7 en Tertuliano*, RevA 50 (2009) nr 153, 711-720.
- Vicastillo S., *La Iglesia - espíritu en la teología de Tertuliano*, EE 85 (2010) nr 332, 43-55.

### **Testamentum Domini**

- Winkler G., *Über das christliche Erbe Henochs und einige Probleme des Testamentum Domini*, „OC” 93 (2009) 201-247.

### **Tykoniusz**

- Bright P., *Scripture, the loom of the Spirit: genre and species in the „Book of Rules” of Tyconius of Carthage*, StPatr 46 (2010) 161-166.
- Vercruysse J.M., *Tyconius a-t-il lu Origène?*, StPatr 46 (2010) 155-160.

### **Wenancjusz Fortunat**

- Ehlen O., *Venantius Fortunatus und das Heilige Kreuz: Das Figurengedicht „Carmen” II 4*, StPatr 48 (2010) 315-320.

### **Wigiliusz, papież**

- Ferreiro A., *Profuturus of Braga, Pope Vigilius and Priscillian*, StPatr 48 (2010) 309-314.

### **Wigiliusz z Tapsus**

- Hombert P.M., *Les „Solutiones objectionum arrianorum”: une oeuvre authentique de Vigile de Tapse, édition intégrale, traduction et commentaire*, SE 49 (2010) 151-241.

### **Wincenty z Lerynu**

- Simonelli C., *„Consensus ecclesiarum” come criterio di discernimento?. Inattuale*

*attualità del „Commonitorio lerinese”, „Teologia” 35 (2010) 281-290.*

**Wulfila**

Borggraefe P., *Über die Bibelübersetzung des Bischofs Wulfila im Codex Argenteus und ihrer Wanderung durch Europa*, „*Analecta Coloniensia*” 9 (2009) 119-125.

Piras A., *Gnesie syzyge in Phil 4,3 und seine gotische Übersetzung. Ein Beitrag zur Text- und Interpretationsgeschichte*, ZNW 101 (2010) 78-92.

zebrał i opracował  
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

## MUZYKA WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA

### Materialy bibliograficzne

- A.G., *De opere musicali Gregorii Magni*, EL 40 (1926) 34-35.
- Abert H., *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Halle 1899.
- Abert H., *Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen*, Halle 1905.
- Abert H., *Die Stellung der Musik in der antiken Kultur* „Die Antike” 12 (1926) 136-145.
- Abert H., *Ein neuentdeckter frühchristlicher Hymnus mit antiken Musiknoten*, „Zeitschrift für Musikwissenschaft” 4 (1921-1922) 528-529.
- Albrecht v. A. – Schubert W. (hrsg.), *Musik in Antike und Neuzeit. Quellen und Studien zur Musikgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart*, New York – Bern – Frankfurt 1987, Lang ss. 348.
- Amerio F., *Il „De musica” di S. Agostino*, „Didaskaleion” 7 (1929) 1-196 = Torino 1929.
- Amerio F., *S. Agostino e la musica*, „Humanitas” 7 (1954) 1050-1058.
- Anglés H., *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Tridentiner Konzil*, Kassel 1972.
- Anglés H., *Gregorian chant*, w: *The New Oxford History of Music*, vol. II, Oxford 1967, 92-127.
- Anglés H., *Latin chant before St. Gregory*, w: *The New Oxford History of Music*, vol. II, Oxford 1967, 58-91.
- Anglés H., *Sakraler Gesang und Musik in den Schriften Gregors des Grossen*, w: *Essays to E. Wellesz*, ed. J. Westrug, Oxford 1966, 33-42.
- Apel W., *Gregorian Chant*, Bloomington 1958.
- Aras M. d’, *L’origine de la notation neumatique latine*, „Scriptorium” 18 (1964) 236-237.
- Asensio J.C., *El canto gregoriano: historia, liturgia, formas*, Madrid 2003.
- Asensio J.C., *Historia espiritualidad del Canto Gregoriano*, „Rivista di Espiridualidad” 67 (2008) 268-269, 387-406.
- Auf Der Maur H.J., *Das Psalmverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977.
- Auwers J.M., *L’organisation du Psautier chez les Pères grecs*, w: *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1994, 37-54.
- Avenary H., *Formal structure of Psalms and canticles in early Jewish and Christian chant*, MD 7 (1953) 1-13.
- Avenary H., *Musikalische Analecta aus Isidors Etymologiae: campana, tubae ductiles, puncti*, „Die Musikforschung” 21 (1968) 38-39.
- Bailey T., *Ambrosianischer Gesang*, MCC Personen<sup>2</sup> I 521-546.
- Bailey T., *Antiphon and Psalm in the Ambrosian Office*, Ottawa 1994.
- Bailey T., *The Ambrosian Alleluias*, Englefield Green 1983.
- Banelli A., *Saggio storico riguardante la innografia sacra e la sua introduzione dall’Oriente in Occidente per il magistero di S. Ambrogio e del canto liturgico*

- perfezionato da S. Gregorio Magno, Maranola 1901, ss. 311.
- Bannister H.M., *Irish Psalters*, JTS 12 (1911) 280-284.
- Barbera A., *Interpreting an arithmetical error in Boethius's „De institutione musica” (III 14-16)*, „Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte” 65 (1981) 26-41.
- Baroffio G., *La tradizione musicale degli inni di Sant' Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 251-261.
- Basurco F., *El canto cristiano en la tradicion primitiva*, Madrid 1966.
- Benz E., *Die himmlische Musik*, „Antaios” 11 (1969) 226-249.
- Bernard Ph., *A-t-on connu la psalmodie alternée à deux choeurs en Gaule avant l'époque carolingienne*, RBen 114 (2004) 291-325.
- Bernard Ph., *Du chant romain au chant grégorien: IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1996.
- Bernard Ph., *Les chants liturgiques chrétiens en Occident, source nouvelle pour connaissance de l'Antiquité tardive? Une archéologie musicale au service de l'histoire*, „Antiquité Tardive” 3 (1995) 147-157.
- Bernareggi A., *Ciò che certamente la liturgia ambrosiana deve a Sant' Ambrogio: il canto*, „Ambrosius” 3 (1927) 231-237.
- Bernat Z., *Choral gregoriański*, EK III 221-223.
- Bernhard M., *Überlieferung und Fortleben der antiken lateinischen Musiktheorie im Mittelalter*, w: *Rezeption des antiken Fachs im Mittelalter*, hrsg. F. Zamminer, Darmstadt 1990, 9-35.
- Bernhard M., *Wortkonkordanz zu Anicius Manlius Severinus Boethius: De institutione musica*, München 1979, ss. 813.
- Bielitz M., *Musik und Grammatik: Studien zur mittelalterlichen Musiktheorie*, München 1977.
- Bittermann Robbins H., *The Organ in the early Middle Ages*, „Speculum” 4 (1929) 390-410.
- Blankenburg W., *Chor (Christliche Antike)*, w: *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. II, 1952, 1230-1239.
- [Boethius], *Fundamentals of music*, transl., introd. and notes C.M. Bower – C.F. Palisca, London 1989, ss. XLIV + 205.
- Borst Arno, *Rithmimachie und Musiktheorie (bei Boethius)*, w: *Geschichte der Musiktheorie*, III: *Rezeption des Antiken Fachs im Mittelalter*, ed. F. Zamminer, Darmstadt 1990, ss. XI + 338.
- Bowen W., *St. Augustine in Medieval and Renaissance musical science*, „La Croix” 1988, 29-51.
- Bower C., *Boethius and Nicomachus: an essay concerning the sources of „De institutione musica”*, „Vivarium” 16 (1978) 1-45.
- Bower C.M., *Boethius' „De institutione musica”. A Handlist of Manuscripts*, „Scriptorium” 42 (1988) 205-251.
- Bower C.M., *The modes of Boethius*, „Journal of Musicology” 3 (1984) 252-263.
- Bower C.M., *The role of Boethius' „De institutione musica” in the speculative tradition of Western musical thought*, w: M. Masi (hrsg.), *Boethius and the Liberal Arts*, Bern – La Vegas 1981, 157-174.
- Bragard R., *Boethiana: études sur le „De institutione musica” de Boèce*, w: *Festschrift Ch. van den Borren*, hrsg. S. Clerck – A. Vander Linden, Antwerpia 1945, 84-139.
- Bragard R., *L'Harmonie des sphères selon Boèce*, „Speculum” 4 (1929) 206-213.
- Brioso Sanches M., *Aspectos y problemas del himno cristiano primitivo*, Salamanca 1972.



- Brock S., *Sogiatha: Syriac dialogue hymns*, Kottayam 1987, ss. 35.
- Brock S.P., *Syriac and Greek Hymnography: problems of origin*, StPatr 16 (1985) 77-81.
- Burda A., *Gregor der Grosse als Musiker*, „Die Musikforschung” 17 (1964) 388-393; 20 (1967) 154-166.
- Burn A., *The hymn „Te Deum” and its author*, London 1926.
- C.S., *De Alleluia origine et praxi in antiquissimis liturgiis*, EL 39 (1925) 231-237.
- Cabrol F., *Alleluia. Acclamation liturgique*, DACL I/1 1229-1246.
- Caglio E., *Lo jubileus e le origini della salmodia responsoriale*, Milano 1977.
- Cahn P., „Soliloquium” und *Dialogus Augustinus über die Musik*, w: *Festschrift W. Kirsch*, hrsg. P. Ackermann – U. Kienzle – A. Nowak, Tutzing 1996, 13-20.
- Callewaert C., *De origine cantus gregoriani*, EL 40 (1926) 97-103, 161-167.
- Callewaert C., *L'Oeuvre liturgique de S. Grégoire. La Septuagésime et Alleluia*, RHE 33 (1937) 306-326.
- Cantù D., *La modulazione salmodica ambrosiana. Origine – sviluppo – critica*, „Ambrosius” 8 (1932) 23-31.
- Caspari W., *Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum*, ZKG 26 (1905) 317-349, 425-446; 27 (1906) 52-69.
- Cattaneo E., *Il canto ambrosiano*, w: *Storia di Milano*, IV, Milano 1954, 575-611.
- Cattaneo E., *Note storiche sul canto ambrosiano*, Milano 1950, ss. 92.
- Cerrelli L. – Thomas P. – Romita F., *Musica – musica ebraica – musica sacra e religiosa*, ECat VIII 1545-1561.
- Chadwick H., *Boethius, The consolations of music, logic, theology and philosophy*, Oxford 1981, ss. 313, tłum. włoskie: *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna 1986, ss. 358.
- Chamberlain D., *Philosophy of music in the „Consolatio” of Boethius*, w: *Boethius*, hrsg. M. Fuhrmann – J. Gruber, Darmstadt 1984, 377-403 lub „Speculum” 45 (1970) 80-97.
- Chamberlain D.S., *Anticlaudianus III 412-225 and Boethius „De musica”*, „Manuscripta” 13 (1969) 167-169.
- Chambers C.B., *Boethius „De musica”, an interpretation*, StPatr 3 (1961) 170-175.
- Charru Ph., *Temps et musique dans la pensée d'Augustin*, REAug 55 (2009) 171-188.
- Chupungco A., *Canto e antifona*, w: *NDPAC I* 860-861.
- Claire J., *La musique de l'office de l'Advent*, w: *Gregoire le Grand (Actes de Chantilly, 15-19 IX 1982)*, Paris 1986, 649-659.
- Corbin S., *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris 1960, ss. 309.
- Corbin S., *La cantilation des rituels chrétiens*, „Revue de Musicologie” 47 (1961) 3-36.
- Corbin S., *La musica cristiana dalle origini al gregoriano*, Milano 1987.
- Corbin S., *La notation musicale neumatique*, vol. 1, Paris 1957.
- Corbin S., *Musica spéculative et cantus pratique. Le rôle de saint Augustin dans la transmission des sciences musicales*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 1 (1962) 1-12.
- Costa D., *Il pensiero di sant'Agostino sulla musica*, Torino 1990.
- Costa D., *Sant'Agostino e le allegorie degli strumenti musicali*, „Rivista Italiana di Musicologia” 28 (1993) 207-226.
- Crocker R.L., „Musica rhythmica” and „Musica metrica” in *antique and mediaeval theory*, „Journal of Music Theory” 2 (1958) 2-23.

- Darmstädter B., *Das präscholastische Ethos in patristisch-musikphilosophischem Kontext*, Tutzing 1996.
- Darre H., *De l'usage des hymnes dans l'Église des origines à Saint Grégoire-le-Grand*, „*Études Grégoriennes*” 9 (1968) 25-36.
- Davenson H. [H.J. Marrou], *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin*, Neuchâtel 1942.
- Dehnert E.J., *Music as liberal in Augustine and Boethius*, w: *Arts liberaux et philosophie au Moyen Âge*, Paris 1969, 987-991.
- Deichgräber R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttersborg 1967.
- Del Grande C., *S. Agostino e la musica*, „*La Rassegna musicale*” 3 (1953) 269-277.
- Deusen Van N., *Musique, Rythme*, w: *Encyclopedia Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, dir. A.D. Fitzgerald, ed. française dir. A.N. Vannier, Paris 2005, 980-984, ed. angl.: *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, Milano 1999, 572-576.
- Deusen Van N., *The Cithara as symbolum: Augustine, Cassiodorus on the subject of musical instrument*, w: *The Harp and the Soul: Studies in Medieval Music*, New York 1989, 201-255.
- Dohmes A., *Der pneumatische Charakter des Kultgesanges nach frühchristlichen Zeugnissen*, w: *Van Christlichen Mysterium. Festschrift G. Casel*, Düsseldorf 1951, 35-53.
- Dohmes A., *Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit*, „*Liturgisches Leben*” 5 (1938) 128-151.
- Dölger F., *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten*, *ACH* 4 (1934) 245-265.
- Dölger J., *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster 1925.
- Dreichgräber R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967.
- Dreves Guido M., *Aurelius Ambrosius der Vater des Kirchengesanges. Eine hymnologische Studie*, Freiburg i. Br. 1893.
- Duse U., *Il „De institutione musica”. Un aspetto dell'utopia boeziana della restaurazione*, w: *Pubblicazioni delle Facoltà di magistero di Ferrara*, t. 1, Ferrara 1974, 59-140.
- Dyer A., *The christian Fathers and Church Musik*, „*Dominicana*” 48 (1963) 224-235.
- Dyer J., *Augustine and the „Hymni ante oblatum”: the earliest offertory chants?*, *REA* 27 (1981) 85-99.
- Dyer J., *Monastic Psalmody of the Middle Ages*, *RBen* 99 (1989) 41-74.
- Dyer J., *The Schola cantorum and its Roman Milieu in the early Middle Ages*, w: *Festschrift H. Huckle*, hrsg. P. Cahn – A.K. Heimer, Heidelberg 1993, 19-40.
- Eborowicz W., *O muzyce św. Augustyna (wstęp)*, w: *Św. Augustyn, Dialogi i pisma filozoficzne*, IV, tłum. D. Turkowska (*O muzyce VI*), Warszawa 1954, 5-19; przedruk wyd. Znak: *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 651-666.
- Edelstein H., *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift „De musica”*, Ohlau 1929.
- Eichhorn A., *Augustinus und die Musik*, „*Musica*” 50 (1996) 318-323.

- Eizenhöfer A., *Der Allelujagesang vor dem Evangelium*, EL 45 (1931) 374-382.
- Engberding H., *Alleluja*, RACH I 293-299.
- Farnon W.J., *Music et moral education. reappraisal of the Platonic theory of mousike and paudeutic ethos*, Diss., Philadelphia 1986, ss. 206.
- Fellerer K.G., *Die Musica in den Artes Liberales*, w: *Artes liberales*, hrsg. J. Koch, Leiden – Köln 1959, 33-49.
- Flammini G., *Il prooemium del De institutione musica de Boezio*, w: *Prefazioni, prologi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, ed. C. Santini – N. Scivoletto, Roma 1990, 193-215.
- Foley E., *Foundations of Christian music: the music of Pre-Constantinian Christianity*, Nottingham 1992.
- Foley E., *The cantor in historical perspective*, „Worship” 56 (1982) 194-213.
- Fölmi B., *Das Weiterwirken der Musikanschauung Augustins im 16. Jahrhundert*, Bern 1994.
- Fontaine J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, Paris 1959, ss. 413-440 (Musique et la musicologie: de la théorie ancienne à la musique vocale contemporaine).
- Fontaine J., *Les origines de l'hymnodie chrétienne latine d'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan*, MD 161 (1985) 33-76.
- Fontaine J., *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981 15-38 (Du Nouveau Testament à Tertullien), 81-94 (L'hymnodie expérimentale d'Hilaire de Poitiers ou la mutation difficile de la psalmodie), 127-141 (Ambroise de Milan théoricien et maître de la poésie liturgique).
- Fridh A., *Cassiodorus' Digression on music Var II 40*, „Eranos” 86 (1988) 43-51.
- Froger J., *L'Alleluia dans l'usage romain et la réforme de saint Grégoire*, EL 42 (1948) 6-48.
- Gajard J., „Vieux-romain” et „grégorien”, „Etudes Grégoriennes” 3 (1959) 7-26.
- Gamber K., *Ordo Missae Africanae. Der nordafrikanische Messritus zur Zeit der hl. Augustinus*, RQ 64 (1969) 139-153.
- Gamberini L., *La parola e la musica nell'antichità*, Firenze 1962.
- Gannon M.A.J., *The active theory of sensation in St. Augustine*, „The New Scholasticism” 30 (1956) 154-180.
- Gassner G., *Das Selbstzeugnis Gregors der Grosse über seine liturgischen Reformen*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 6 (1926) 218-223.
- Gastoué A., *L'Église et la musique*, Paris 1936.
- Gastoué A., *Les origines hebraïques de la liturgie et du chant chrétien*, „Revue du Chant Grégorien” 34 (1930) 64-71.
- Gelineau J., *Les psaumes à l'époque patristique*, MD 135 (1978) 99-116.
- Gerbert M., *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, Bd. 1, St. Blasien 1784.
- Gerbert S.M., *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiae aetate usque ad praesens tempus*, t. 1, Sankt Blasien 1774, ss. 194.
- Gérolde Th., *Histoire de la musique*, Paris 1936, repr. New York 1971, 132-162 (Le musique religieuse aux premiers siècles de l'ère chrétienne).
- Gérolde Th., *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931, repr. Genève 1973.
- Gevaert F., *La melopée antique dans le chant de l'Église latine*, Gand 1895.
- Gevaert F.A., *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Gand 1895.

- Gevaert F.A., *Les origines du chant liturgique de l'Église latine*, Gent 1890 ; tłum. niem. : *Der Ursprung des römischen Kirchengesangs*, Leipzig 1891.
- Giesel H., *Studien zur Symbolik der Musikinstrumente im Schriftum der alten und ma. Kirche*, Regensburg 1978.
- Gindele C., *Doppelchor und Psalmvortrag im Frühmittelalter*, „Musikforschung” 6 (1953) 296-300.
- Girardi M., *Salmi e Salterio in Basilio di Caesarea*, w : *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1994, 73-96.
- Gładysz B., *Św. Augustyn u kolebki hymnografii łacińskiej*, w : *Divi Augustini encomium*, Lwów 1931, 76-103.
- Glibotič J., *De cantu „Alleluia” in Patribus saeculo VII antiquioribus*, EL 50 (1936) 99-123; po franc.: „Revue de Chant Grégorien” 41 (1937); 42 (1938)
- GrosPELLIER A., *Saint Grégoire et les origines du chant de l'Église*, „Revue du Chant Grégorien” 12 (1904) 132-139.
- Gurlitt W., *Zur Bedeutungsgeschichte von musicus und cantor bei Isidor von Sevilla*, w : *Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden 1950, 539-558.
- Haberl F., *Der hl. Augustinus und die Kirchenmusik*, „Musica Sacra” 83 (1963) 36-42.
- Hage L., *Le chant de l'Église Maronite*, t. 1, Bejrut 1972, s. 42 (Bardesanes).
- Hahn A., *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus*, Leipzig 1819.
- Hammerstein R., *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Bern – München 1962.
- Handschin J., *La question du chant vieux-romain*, „Annales Musicologiques” 2 (1954) 49-56.
- Handschin J., *Trope, sequence and conductus*, The New Oxford History of Music, vol. II, Oxford 1967, 128-174.
- Hannick Ch., *Christian Church music of the early*, w: *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. S. Sadie, London 1980, vol. IV, 363-371.
- Hentschel F., *Sinnlichkeit und Vernunft in Augustins „De musica”*, „Wissenschaft und Weisheit” 57 (1994) 189-200.
- Hickmann E., *Musikinstrumente in Cassiodors Schrift „De musica”*, w: *Festschrift H. Sievers*, hrsg. G. Katzenberger, Tutzing 1978, 73-80.
- Høeg C., *La notation ekphonetique*, Copenhagen 1935.
- Høeg C., *les reports de la musique chrétienne et de la musique de l'antiquité classique*, „Byzantion” 25-27 (1955-1957) 383-412.
- Hög C., *Les rapports de la musique chrétienne et de la musique de l'antiquité classique*, „Byzantion” 26 (1956) 383-412.
- Holleman A., *The Oxyrhynchus papyrus 1786 and the relationship between ancient Greek and early Christian music*, VigCh 26 (1972) 1-17.
- Hourlier J., *Notes sur antiphonie*, w: *Gedenkschrift L. Schrade*, hrsg. W. Arlt – E. Lichtenhahn, Bern – München 1973, 116-143.
- Hucke H., *Die Entstehung der Überlieferung von einer musikalischen Tätigkeit Gregors des Grossen*, „Die Musikforschung” 8 (1955) 259-264.
- Hucke H., *Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum gregorianischen Gesang*, RQ 48 (1953) 147-194.
- Hucke H., *War Gregor der Grosse doch Musiker?*, „Die Musikforschung” 18 (1965) 390-393.
- Huglo M., *Die Interpolationen von Texten und Diagrammen in der „Musica Isidori”*,

- w: M. Bernhard (hrsg.), *Quellen und Studien zur Musiktheorie des Mittelalters*, III, München 2001, 1-17.
- Huglo M., *Le „De musica” de „Etymologies” de Saint Isidore de Séville d’après le manuscrit de Silos*, „Revista de musicologia” 15 (1992) 565-578.
- Huglo M., *Le chant „vieux-romain”*, SE 6 (1954) 96-120.
- Huglo M., *Les Diagrammes d’harmonique interpolés ans manuscrits hispaniques de la Musica Isidori*, „Scriptorium” 48 (1994) 171-186.
- Huré J., *Saint Augustin musicien*, Paris 1924.
- Hüschén H., *Antike Einflüsse in der mittelalterlichen Musikanschauung*, w: *Antike und Orient*, Bd. 1, Berlin 1962, 80-95.
- Hüschén H., *Der Einfluss Isidors von Sevilla auf die Musikanschauung des Mittelalters*, w: *Festschrift H. Anglés*, Barcelona 1958, Bd. 1, 397-406.
- Hüschén H., *Der Harmoniebegriff im Musikschaffen des Altertums und des Mittelalters*, w: *Kongressbericht International Musicological Society*, Köln 1958, Kassel 1959, 143-150.
- Hüschén H., *Die „musica instrumentalis” in den Musikklassifikationen des Altertums und des MA*, w: *Festschrift l. Hoffmann-Erbrecht*, hrsg. A. Bingmann – K. Hortschansky, Tutzing 1988, 33-45.
- Husmann H., *Syrian Church music*, w: *New Grove Dictionary of music and musicians*, ed. S. Sadie, London 1980, vol. XVIII, 472-481.
- Idelsohn A., *Parallelen zwischen gregorianischen und hebräisch-orientalischen Gesangsweisen*, „Zeitschrift für Musikwissenschaft” 4 (1921/1922) 515-524.
- Inni antichi della Chiesa d’Occidente*, introd. e trad. S. di Meglio, Padova 1985, ss. 206.
- Irek W., *Filozoficzno-estetyczne refleksje o muzyce w traktacie św. Augustyna „De musica”*, w: *Ut vitam habeant. Księga Jubileuszowa Antoniego Młotka*, red. A. Szafulski, Wrocław 2011, 213-236.
- Irigoin J., *Recherches sur le Diapsalma*, w: *Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1993.
- Jammers E., *Das Alleluja in der gregorianischen Messe*, Münster 1973.
- Jankowski A., *Alleluja*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, I, Poznań 1961, 37-38.
- Jeannin D., *Mémoires liturgiques syriennes et chaldéennes*, I, Paris 1923.
- Jeffrey P., *The introduction of psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 26 (1984) 147-165.
- Jirtle J.V., *Using music well. Reassessing perception in Augustine’s „De musica”*, „Augustiniana” 60 (2010) 263-281.
- Kaczynski R., *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1974.
- Keller A., *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica” im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993.
- Klößner M., *Alleluia*, w: *Augustinus-Lexikon*, I, Basel – Stuttgart 1986, 239-241.
- Knight W.F.J., *St. Augustine’s „De musica”. A Synopsis*, London 1964.
- Koller H., *Die Silbenquantitäten in Augustins Büchern „De musica”*, „Museum Helveticum” 38 (1981) 262-267.
- Koller H., *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern – München 1963.
- Kraeling C. – Mowry L., *Music in the Bible*, w: *The New Oxford history of Music*, vol. 1, ed. E. Wellesz, London 1957, 283-312.
- Kraemer C., *Pliny and the early Church service*, CPh 29 (1934) 293-300.



- Kroll J., *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Königsberg 1921, reimpr. Darmstadt 1968.
- Kunz L., *Die Tonartenlehre des Boethius*, „Kirchenmusikalisches Jahrbuch” 31 (1936) 5-24.
- La Croix R.R. (ed.), *Augustine on music. An interdisciplinary collection of essays*, Lewiston 1988.
- Laistner M.L.W., *The Mediaeval Organ and a Cassiodorus Glossary among the spurious works of Bede*, „Speculum” 5 (1930) 217-221.
- Landels J.G., *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2003.
- Lattke M., *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg 1991.
- Lazzati G., *Gli inni di Ambrogio*, w: *Sant Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, 309-320.
- Le Boeuf P., *La tradition manuscrite du „De musica” de saint Augustin*, diss., Chartres – Paris 1986.
- Le Psautier chez les Péres*, Strasbourg 1994.
- Leclercq H., *Antienne (liturgie)*, DACL I/2 2282-2319.
- Leclercq H., *Antiphonaire*, DACL I/2, 2440-2461.
- Leclercq H., *Chant ecclésiastique*, DACL III/1 269-286.
- Leclercq H., *Chant romain et grégorien*, DACL III/1 256-311.
- Leclercq H., *Chants populaires liturgiques*, DACL III/1 321-332.
- Leclercq H., *Hymnes*, DACL VI/2 2826-2928.
- Leclercq H., *Instrumenti de musique*, DACL VII/1 1161-1199.
- Leclercq H., *Schola*, DACL XV/1 1008-1013.
- Leeb H., *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Wien 1970, ss. 312.
- Leeb H., *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Wien 1967.
- Leitner F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg 1906, ss. 283.
- León Tello F.J., *Estudios de la historia de la teoria musical*, Madrid 1962.
- León Tello F.J., *La teoria della musica en las obras de san Isidoro*, „Musica” 1-2 (1952) 11-28.
- Lewkowicz W., *Muzyka sakralna*, Warszawa 1961, 309-368.
- Lippman E., *Musical thought in ancient Greece*, New York 1964.
- Lippman E.A., *The place of music in the Liberal Arts*, w: *Festschrift G. Reese*, hrsg. J. LaRue, New York 1966, repr. 1978, 545-559.
- Lodi E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979.
- Lohr M., *Zagadnienie muzyki w pismach Kasjodora*, „Studia Warmińskie” 3 (1966) 301-315.
- Longosz S., *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, w: *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, vol. VI, Bydgoszcz 1982, 355-388.
- Longosz S., *Muzyka w pismach Ojców Kościoła*, EK XIII, Lublin 2009, 562-565.
- Longosz S., *Patrystyczne traktaty o muzyce*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Ks. prof. Cz. Bartnika*, red. K. Góźdz, I, Lublin 2009, 183-205.
- Longosz S., *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie I[56] (2009) 13-55.
- Longosz S., *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*,



- w: *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, vol. VII, Bydgoszcz 1985, 299-316.
- Lopez Calo J., *Das Werk Gregors des Grossen und die Schola cantorum*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, XI, Kassel – Basel – London 1963, 687-692.
- Löschhorn C., *Die Bedeutungsentwicklung von lateinisch Organum bis Isidor von Sevilla*, „Museum Helveticum” 28 (1971) 193-226.
- Markovits M., *Das Tonsystem der abendländischen Musik in frühen MA*, Bern 1977.
- Marrou H.J., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 197-204, 252-262, 266-273, 302-308, 580-583.
- Martimort A.G., *Origene et signification de l'alleluia de la messe romaine*, w: *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, ed. P. Granfield – J. Jungmann, Münster 1970, 811-834.
- Martin R., *Worship in the early Church*, London 1964, reimpr. Grand Rapids 1975.
- Masi M., *Boethius, Boethian number theory: a translation of the „de institutione arithmetica”*, Amsterdam 1983.
- Masi M., *Manuscripts containing the „De musica” of Boethius*, „Manuscripta” 15 (1971) 89-95.
- Massera G., *Severino Boezio e la scienza armonica tra l'antichità e il medioevo*, Parma 1976.
- Mateos J., *L'office monastique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce*, „Oriens Christianus” 47 (1963) 53-88.
- Mateos J., *La psalmodie dans le rite byzantin*, POC 15 (1965) 107-126.
- McKinnon J., *Desert monasticism and the later fourth-century Psalmodic movement*, „Music and Letters” 75 (1994) 505-521.
- McKinnon J., *Frühchristliche Musik*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Kassel – Basel 1995, 907-930.
- McKinnon J., *Jubal vel Pythagoras, quis sit inventor musicae: thoughts on musical historiography from Boethius to Burney*, „The Musical Quarterly” 64 (1978) 1-28.
- McKinnon J., *Liturgical psalmody in the sermons of St. Augustine: an introduction*, w: *The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West. In Honor of Kenneth Levy*, ed. P. Jeffery, Cambridge 2001, 7-24.
- McKinnon J., *Musique, chant et psalmodie. Les textes de l'Antiquité chrétienne*, trad. C. Siegel, Turnhout 2006.
- McKinnon J., *On the question of Psalmody in the Ancient Synagogue*, „Early Music History” 6 (1986) 159-191.
- McKinnon J., *The exclusion of musical instruments from the ancient synagogue*, „Proceedings of the Royal Musical Association” 106 (1979-1980) 77-87.
- McKinnon J., *The Fourth Century origin of the Gradual*, „Early Music History” 7 (1987) 91-106.
- McKinnon J., *The meaning of the patristic polemic against musical instruments*, „Current musicology” 1 (1965) 69-82.
- McKinnon J.W., *Musical instruments in medieval Psalm commentaries and Psalters*, „Journal of the American musicological Society” 21 (1968) 3-20.
- McKinnon J.W., *The patristic jubilus and the Alleluia of the Mass*, w: *International Musicological Society Study Group Cantus Planus*, ed. L. Doboszay, Budapest 1990, 61-70.
- Mearns J., *The canticles of the Christian Church, eastern and western, in early and medieval times*, Cambridge 1914, spec. 53-55.

- Michel A., *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, Leuven – Paris 1976.
- Miekeley B., *De Boethii libri de musica primi fontibus*, diss., Jena 1898.
- Milanese G. – Pizzani U., *De musica di Agostino d'Ippona*, Palermo 1990.
- Milhau M., *Sur la division tripartite du Psautier: Hilaire de Poitiers*, w: *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1994, 55-72.
- Mohlberg C.A., *Gregor der Grosse und der Kirchengesang*, EL 41 (1927) 221-224.
- Montico G., *Il valore psicagogico ed anagogico della musica nel pensiero di S. Agostino e di altri filosofi cristiani (Boezio, Cassiodoro e S. Bonaventura)*, „Miscellanea Franciscana” 38/3 (1938) 389-410.
- Moorhead J., *Ambrose and Augustine on hymns*, „The Downside Review” 128 (2010) nr 451, 79-92.
- Morawski J., *Teoria muzyki w średniowieczu*, Warszawa 1979.
- Morin G. (D.G.M.), *Les véritables origines du chant grégorien*, RBen 7 (1890) 193-204.
- Morin G., *Le rôle de saint Grégoire le Grand dans la formation du répertoire musical de l'Église latine*, RBen 7 (1890) 62-70.
- Mountford J.F. – Winnington-Ingram R.P., *Music*, w: *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1970<sup>2</sup>, 705-713.
- Moutsopoulos E., *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959.
- Müller K.F., *Der Kantor. Sein Amt und seine Dienste*, Gütersloh 1964.
- Müller U., *Zur musikalischen Terminologie der antiken Rhetorik. Ausdrücke für Stimmelage und Stimmegebrauch bei Quintilian i.o. 11,3*, „Archiv für Musikwissenschaft” 26 (1969) 29-48, 105-124.
- Musik in Geschichte und Gegenwart. Personenteil* (= MGG<sup>2</sup>), hrsg. L. Finscher, Kasel – Basel – Weimar 1999-2003; Bd. I 589-590 (M. Haas – *Ambrosius*), 1169-1175 (F. Hentschel – *Augustinus*); Bd. II 229 (A. Shiloah – *Bardanes*), 640-642 (M. Bernhard – *Beda Venerabilis*); Bd. III 220-228 (J. Caldwell – *Boethius*); Bd. IV 376-379 (M. Bernhard – *Cassiodorus*); Bd. VII 1562-1564 (J. Dyer – *Gregor I*); Bd. VIII 1524-1525 (M. Huglo – *Hilarius von Poitiers*); Bd. IX 700-701 (M. Bernhard – *Isidor von Sevilla*). 1085-1086 (Ch. Hannick – *Johannes Chrysostomos*). 1086-1088 (A. Lingas – *Johannes Damaskenos*).
- Myers W.N., *The Hymns of Hilarius of Poitiers in the Codex Aretinus*, Philadelphia 1928.
- Nägele A., *Über Arbeitslieder bei J. Chrysostomus. Patristichliterarisches zu K. Büchers „Arbeit und Rhythmus”*, Leipzig 1905.
- Neubecker A., *Altgriechische Musik*, Darmstadt 1977.
- Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, Bd. 1: *Musik des Altertums*, hrsg. A. Riethmueller – F. Zaminer, Laaber Verlag 1989.
- Nigro G., *Musica e canto come fattori d'identità: giudei, pagani e cristiani nell'Antiochia di Giovanni Crisostomo*, „Classica & Christiana” 2 (2007) 223-242.
- Norberg D., *L'hymne ambrosien. Les débuts de l'hymnologie en l'honneur des saints*, „Arctos” 5 (1967) 115-125.
- Otaola González P., *El „De musica” de San Agustín y la tradición pitagórico-platónica*, Valladolid 2005.
- Otten J., *Ambrosian chant*, w: *The Catholic Encyclopedia*, I, New York 1907, 389-392.
- Paredi A., *Le innovazioni musicali di sant'Ambrogio nei commenti di sant'Agostino*,

- „Rivista Internazionale di Musica Sacra” 9 (1988) 211-214.
- Paul O., *Boethius und die griechische Harmonik*, Leipzig 1872, repr. New York 1973.
- Peacock P., *Problem of the Old Roman chant*, w: *Essays to E. Wellesz*, ed. J. Westrup, Oxford 1966, 43-47.
- Pennella C., *Il canto cristiano liturgico in Occidente*, Napoli 1976.
- Perl C.J., *Augustinus und die Musik*, w: *Augustinus Magister*, III, Paris 1954, 439-452  
lub „La Ciudad de Dios” 168 (1955) 33-54, tłum. ang. w: „The Musical Quarterly”  
41 (1955) 496-510, lub w: „Schweizerische Musikzeitung” 94 (1954) 403-412.
- Perl C.J., *Musik und Geist. Die musische Schriften des hl. Augustinus*, „Musica Sacra”  
65 (1935) 97-100.
- Phillips N. – Huglo M., *Le „De musica” se saint Augustin et l’organisation de la  
durée musicale du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles*, *RechAug* 20 (1985) 117-131.
- Phillips N., *Classical and late Latin sources for ninth-century treatises on music*,  
w: *Musical theory and its sources*, ed. A. Barbera, Notre Dame 1990, 100-135.
- Pianko G., *Muzyka grecka*, „Meander” 2 (1947) 411-413 (Zarys ogólny), 483-485  
(System muzyczny), 574-575 (Instrumenty).
- Pietzsch G., *Die Musik im Erziehungs- und Bildungsideal des ausgehenden Altertums  
und frühen Mittelalters*, Halle 1932, repr. Darmstadt 1968, ss. 24-29 (Augustinus),  
ss. 30-36 (Aurelius Cassiodorus Senator), ss. 45-56 (Benedikt von Nursia und  
Gregor der Grosse).
- Pietzsch G., *Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen*, Halle 1905.
- Pietzsch G.W., *Die Klassifikation der Musik von Boethius bis Ugo da San Vittore*,  
Halle 1929, repr. Darmstadt.
- Pikulik J., *Muzyczna działalność Grzegorza Wielkiego*, *CT* 40 (1970) z. 3, 27-42.
- Pizzani U., *[Bede Presbyteri] Musica theoretica sive Scholia in Boethii de institutione  
musica libros V*, „Romano-barbarica” 5 (1980) 300-361.
- Pizzani U., *La „Musica disciplina” tra Agostino e Boezio*, w: *Paideia cristiana.  
Festschrift N. Naldini*, ed. G.A. Privitera, Roma 1994, 347-364.
- Pizzani U., *Studi sulle fonti „De institutione musica” di Boezio*, *SE* 16 (1965) 5-164.
- Pizzani U., *The influence of the „De institutione musica” of Boethius up to Gerbert  
d’Aurillac: a tentative contribution*, w: *Boethius and the Liberal Arts*, hrsg.  
M. Masi, Bern – Frankfurt – Las Vegas 1981, 97-156.
- Potiron H., *Boèce: théoricien de la musique grèque*, Paris 1961.
- Prado G., *Estado actual de los estudios sobre música mozárabe*, w: *Estudios sobre la  
liturgia mozárabe*, Toledo 1965, 89-106.
- Pseudo-Plutarch, *O muzyce*, tłum. K. Bartol, Wrocław 1992.
- Pugliatti, S. *Agostino e l’estetica musicale dei Greci*, „Teoresi” 1947.
- Quasten J., *Carmen*, *RACH* II 901-910.
- Quasten J., *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen  
Frühzeit*, Münster 1930; tłum. ang.: *Musik and worship in pagan and Christian  
antiquity*, transl. B. Ramsey, Washington 1983, ss. 243.
- Quasten J., *The liturgical singing of women in Christian Antiquity*, „Catholic Historical  
Review” 2 (1941) 149-165.
- Rainoldi F., *Il canto come dinamismo della parola*, „Bibbia e Liturgia” 3 (1993)  
121-150.
- Rak R., *Muzyczne instrumenty w Piśmie Świętym*, *PEB* II, Poznań 1960, 116-121.
- Randel M., *An Index to the chant of the Mozarabic Rite*, Princeton 1976.

- Reimer E., *Musicus und cantor. Zur Sozialgeschichte eines musikalischen Lehrstücks*, „Archiv für Musikwissenschaft” 25 (1978) 1-32.
- Reinach T., *Un Ancêtre de la musique d'Église (Oxyrhynchus Papyrus)*, „Revue Musicale” 3/1 (1922) 20-35.
- Rey Altuna L., *San Agustín y la música*, „Augustinus” 5 (1960) 191-206.
- Richter L., *Musik in Griechenland*, w: *Musik der Urgesellschaft und der frühen Klassengesellschaften*, hrsg. E.H. Meyer, Leipzig 1977, 274-324 (+ obszerna bibliografia).
- Roca Puig R., *Himne a la Verge Maria. Psalmus responsorius*, Barcelona 1965.
- Sachs C., *The Rise of Music in the Ancient World East and West*, London 1944, tłum. Z. Chechlińska: *Muzyka w świecie starożytnym*, Warszawa 1981.
- Salij J., *Teologia śpiewu kościelnego w ujęciu św. Augustyna*, „W drodze” 9 (1981) z. 7, 22-29.
- Sallmann K., *Augustinus' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie*, w: *Hermeneuta. Festschrift H. Hörner*, hrsg. H. Eisenberger, Heidelberg 1990, 81-92.
- Salzmann J., *Pliny (Ep. 10, 96) and Christian Liturgy. A reconsideration*, StPatr 20 (1989) 389-395.
- Scharnagel A., *Aurelius Augustinus De musica*, „Musica” 8 (1954) 481-483.
- Scherer W., *Des hl. Augustinus 6 Bücher „De musica”*, „Kirchenmusikalisches Jahrbuch” 22 (1909) 63-69.
- Schlager K.H., *Te Deum*, w: *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 13, Basel 1966, 164-168.
- Schlosser J., *Chants et hymnes dans le Christianisme primitif*, „Le monde de la Bible” 37 (1985) 26-29.
- Schmidt K., *Quaestiones de musicis scriptoribus Romanis imprimis de Cassiodoro et Isidoro*, Darmstadt 1899.
- Schmitt A., *Zahl und Schönheit in Augustins „De musica” VI*, „Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft” N.F. 16 (1990) 221-237.
- Schmitz J., *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, Köln 1975.
- Schrade L., *Das propädeutische Ethos in der Musikanschauung des Boethius*, „Zeitschrift für Geschichte und Erziehung und des Unterrichts” 20 (1930) 179-215.
- Schrade L., *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius als Grundlage der ontologischen Musikerziehung*, „Archiv für Geschichte und Philosophie” 41 (1932) 368-400.
- Schrade L., *Music in the philosophy of Boethius*, „Musical Quarterly” 33 (1947) 188-200.
- Schubert W., *Musik in der christlichen Spätantike im Spiegel der Ekklesiastiké historia des Sokrates von Konstantinopel*, w: B. Bäbler – H.G. Nesselrath (ed.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr.*, München – Leipzig 2001, 148-155.
- Seebass T., *Musikdarstellung und Psalterillustration im Frühmittelalter*, Bd. 1-2, Bern 1973.
- Sesini U., *Poesia e musica nella latinità cristiana dall' III al X secolo*, Torino 1949.
- Simonetti M., *I primordi dell'innologia latina: Ilario di Poitiers*, w: *Studi sull'innologia popolare dei primi secoli*, Roma 1952, 359-371.

- Skeris R., *Via nova, viator novus, canticum novum. The theology of praise in song according to Augustine's Discourse on the Psalms*, „Musices aptatio” 1984/1985, 69-100.
- Smith J., *The ancient synagogue, the early Church and singing*, „Music and Letters” 65 (1984) 1-16.
- Sowa G., *Die Musikanschauung Cassiodors*, Berlin 1953.
- Spinks A., *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1992.
- Spinks B., *The Jewish sources for the Sanctus*, „The Journal Heythrop” 21 (1980) 168-179.
- Stäblein B., „Gregorius praesul”: der Prolog zum römischen Antiphonale. *Bewerbung im Mittelalter*, w: *Festschrift K. Vötterle*, hrsg. R. Baum – W. Rehm, Kassel 1968, 537-561.
- Stäblein B., *Alleluja*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Basel – Kassel 1949, I 331-350 (obszerna bibliografia).
- Stäblein B., *Frühchristliche Musik* w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1955, IV, 1036-1064.
- Stäblein B., *Zur Frühgeschichte des römischen Chorals*, w: *Actes du Congrès International de Musique Sacrée*, Rome 1950, 271-275.
- Stauder W., *Alte Musikinstrumente*, Braunschweig 1973.
- Stefani G., *L'etica musicale in S. Agostino*, Roma 1969, lub „Jucund laudatio” 1-2 (1968) 1-65.
- Steger H., *Philologia musica. Sprachzeichen, Bild und Sache im literarisch-musikalischen Leben des Mittelalters*, Münster 1971.
- Störmer-Caysa U., *Augustinus philologischer Zeitbegriff. Ein Vorschlag zum Verständnis der „Distentio animi” im Lichte von „De musica”*, Berlin 1996.
- Stuiber A., *Psalmenlesung oder Zwischengesang*, w: *Pietas. Festschrift B. Kötting*, hrsg. E. Dassmann – K. Frank, Münster 1980, 393-398.
- Szövérfy J., *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, Bd. 1: *Die lateinische Hymnen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*, Berlin 1964.
- Taft R., *The interpolation of the Sanctus into the Anaphora: when and where? A review of the dossier*, OCP 57 (1991) 281-308, 58 (1992) 83-121.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowiecza*, Wrocław 1960, ss. 20-110 (Estetyka Ojców Kościoła: Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Laktancjusz, Bazyli, Atanazy, Hieronim, Ps. Dionizy, Augustyn, Jan z Damaszku, Boecjusz, Kasjodor, Teodor Studyta, Izydor z Sewilli).
- The New Oxford History of Music*, vol. II: *Early Medieval Music up to 1300*, ed. A. Hughes, London – Oxford 1967.
- Thibaut J.B., *Principes du chant grégorien. Origine byzantine de notation*, „Echos d'Orient” 1920, 11-21.
- Thompson L., *Hymns in early Christian worship*, „Anglican Theological Review” 55 (1973) 458-472.
- Treitler L., *Regarding Meter and Rhythm in the ars antiqua*, „Musical Quarterly” 65 (1979) 524-558.
- Vecchi G. (hrsg.), *Praecepta artis musicae collecta ex libris sex Aurelii Augustini De musica*, w: *Memorie della Reale Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali ser 5*, 1, 1959, Bologna 1951, 91-153.
- Verheul A., *La spiritualité du chant liturgique chez saint Paul et Augustin*, QL 64 (1983) 165-178.



- Vigouroux F., *Alleluia*, w: *Dictionnaire Biblique*, Paris 1895, I 369-370.
- Vincent A.J.H., *Analyse du traité de métrique et de rythmique de St. Augustin intitulé „De musica”*, Paris 1949.
- Vivell C., *Vom Musiktraktat Gregors des Grossen*, Leipzig 1916.
- Vroom H., *Le Psaume abécédaire de saint Augustin et la poésie latine rythmique*, Nijmegen 1933.
- Wagner P., *Alleluja (chant)*, DACL I 1226-1229.
- Wagner P., *Einfluss in die gregorianischen Melodien*, Bd. 1, Leipzig 1910.
- Wagner P., *Origine e sviluppo del canto liturgico sino alla fine del medioevo*, Siena 1910.
- Wagner P., *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Leipzig 1911<sup>3</sup>.
- Wagner R., *Der Oxyrhynchos-Notenpapyrus*, „Philologus” 79 (NF 33) (1923) 201-221.
- Walhout D., *Augustine on the transcendent in music*, „Philosophy and Theology” 3 (1989) 283-293.
- Walpole S., *Early Latin Hymns*, Hildesheim 1966.
- Weissenböck A., *Sacra Musica. Lexikon der katholischen Kirchenmusik*, Klosterneuburg 1937.
- Wellesz E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961, tłum. pol. M. Kaziński: *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, Kraków 2006.
- Wellesz E., *Early Christian Musik*, w: *The New Oxford History of Music*, II, Oxford 1967, 1-13.
- Wellesz E., *Gregory the Great's Letter on the Alleluia*, „Annales Musicologiques” 2 (1954) 7-26.
- Wellesz E., *Music of the Eastern Churches*, w: *The New Oxford History of Music*, II, Oxford 1967, 14-50.
- Wellesz E., *The earliest example of Christian hymnography (Oxyrhynchus Papyri nr 1786)*, CQ 39 (1945) 34-45.
- Wenig G., *Ueber di Quellen der Schrift Augustinus „De musica”*, „Listy philologické” 33 (1906) 1-17, 81-95, 161-182.
- Werner E., *Notes on the attitude of the Early Church Fathers towards Hebrew Psalmody*, „The Review of Religion” 7 (1942) 339-352, spec. 346.
- Werner E., *The Genesis of the liturgical Sanctus*, w: *Essays to E. Wellesz*, ed. J. Westrup, Oxford 1966, 19-32.
- Werner E., *The sacred Bridge. The interdependence of liturgy and music in Synagogue and Church during the first Millenium*, London – New York 1959.
- Wille G., *Cantatio, canticum, cantus*, w: *Augustinus-Lexikon* I 724-728.
- Wille G., *Musica romana: die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam 1967, 603-623 (Augustinus), 656-700 (Boethius).
- Wilson-Dickson A., *Historia muzyki chrześcijańskiej. Od chorału gregoriańskiego do muzyki gospel*, Warszawa 2007.
- Witkowski L., *Ethos muzyczny w traktacie Augustyna z Tagaste „De musica”*, „Musica Antiqua” 6 (1982) 479-498.
- Witkowski L., *Traktat św. Augustyna „De musica”*, „Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 11 (1957) 104-107.
- Witkowski L., *Wstęp*, w: *Św. Augustyna traktat „O muzyce”*, tłum. L. Witkowski, red. R. Popowski, Lublin 1999, 11-81.

- Wuidar L., „*Confessioni*” e *speculazioni musicali: l’immagine sonora nell’opera agostiniana*, „*Divus Thomas*” 112 (2009) 133-163.
- Zieliński T., *Piosenka robocza*, w tegoż: *Z życia idei*. Serie I, Zamość 1925, 187-206.
- Zerfass A., *Das Festgeheimnis besingen und verkünden – heute wie vor 1600 Jahren? Das älteste Weihnachtslied der Kirche als Anfrage an heutiges Glaubensbewusstsein*, „*Bibel und Liturgie*” 82 (2009) 197–207.
- Zerfass A., *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres*, = *Pietas Liturgica*. Studia 19, Tübingen – Basel 2008.
- Żukowski O.M., *Muzyka kościelna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i reforma Grzegorza Wielkiego. Szkic historyczny*, Lwów 1904.

zebrał i opracował  
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL



## SPRAWOZDANIA

### 1. STOSUNEK DO LUDZI STARSZYCH W STAROŻYTNOŚCI KLASYCZNEJ I CHRZEŚCJAŃSKIEJ (Lublin, KUL, 25-26 XI 2010)

W dniach 25-26 XI 2010 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyło się XXXV ogólnopolskie sympozjum patrystyczne nt. „Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej”. Jego organizatorem był Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (Wydział Teologiczny KUL). Obrady odbywały się w Czytelni Filozoficzno-Teologicznej BU KUL (ul. Chopina 27), a uczestniczyli w nich badacze antyku klasycznego i chrześcijańskiego, którzy licznie przybyli z różnych ośrodków akademickich w Polsce; dużą grupę słuchaczy stanowili też studenci. W programie sympozjum przewidziano 35 piętnastominutowych komunikatów, z których – w ramach czterech sesji – wygłoszono 29 (w sprawozdaniu omówiono jedynie dyskusję, jaka miała miejsce po referatach; zrezygnowano natomiast z referowania treści komunikatów, gdyż materiały z sympozjum publikowane są w tym tomie „Vox Patrum”). W każdym dniu obrady tradycyjnie już rozpoczynano modlitwą starochrześcijańską, a pierwszego dnia o godz. 19.00 w Kościele Akademickim odprawiona została dla uczestników sympozjum uroczysta Msza Święta koncelebrowana, podczas której homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (UAM).

Obrady rozpoczynające się 25 X o godz. 9.30, poprzedziły krótkie przemówienia ks. prof. dr hab. Stanisława Longosza (dyrektora Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim) – organizatora sympozjum, ks. prof. dr hab. Stanisława Zięby – prorektora KUL i ks. prof. dr hab. Ireneusza Ledwonía – prodziekana Wydziału Teologicznego KUL. Jako pierwszy wystąpił ks. S. Longosz, który powitał wszystkich uczestników, specjalne powitanie kierując do przedstawicieli ośrodków akademickich przybyłych m.in. z UAM, UG, UKSW, UW, UO, UP JP II, WSFP – Ignatianum, UŚ, UMCS i KUL. Szczególnie serdeczne słowa skierował do kleryków z seminariów: poznańskiego, opolskiego i kieleckiego oraz do studentów z UMCS i KUL. Następnie podniósł kwestię aktualności podejmowanego tematu, zwracając uwagę na istniejącą już literaturę i bibliografię, a na koniec podkreślił, że sympozjum to dedykowane jest tym wszystkim patrologom, którzy budowali podwaliny polskiej patrystyki. Po nim przemówił ks. prof. St. Zięba, który, nawiązując do poruszanej obecnie (przez teologów) kwestii kryzysu Kościoła, podjął postulat powrotu do źródeł. Kończąc, przekazał uczestnikom pozdrowienia i życzenia owocnych obrad od ks. prof. dr hab. Stanisława Wilka – rektora KUL. Z kolei ks. prof. I. Ledwoń, który zabrał głos jako ostatni z witających – nawiązując do słów przedmówcy – powiedział, iż ważne jest, by teologia miała solidną podstawę zakorzenioną w myśli starochrześcijańskiej. Na kanwie tego wątku stwierdził, iż istnieje potrzeba tworzenia etatów badawczych na Uczelni, w ramach których podejmowano by m.in. tematy z zakresu antyku chrześcijańskiego.

O godz. 10.00 rozpoczęły się obrady I sesji trwające do 13.00. W sesji tej uczestniczyły 54 osoby. Przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO), który krótko scharakteryzował chronologię przedstawianych tematów, stwierdzając, iż dotyczą one nie tylko starożytnego chrześcijaństwa, ale też starożytności klasycznej i biblijnej. Pierwszy komunikat pt. *Platon o starości i ludziach starych* przedstawiła dr Anna Z. Zmorzanka (KUL), po niej wystąpiła dr Ewa Osek (KUL), referując problem: *Czy według Plutarcha ludzie starsi powinni politykować?* (w programie komunikat 6.). Trzecim referentem był dr Roman Majeran (KUL), który zaprezentował komunikat *Zalety i wady starości w ujęciu Arystotelesa*, czwartym zaś dr Henryk Kowalski (UMCS), występujący z prelekcją: *Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cyserona*. W dyskusji, jaka miała miejsce po tych referatach, głos zabrali: ks. S. Longosz, dr hab. Dariusz Słapek (UMCS), ks. B. Częsz (UAM), Maciej Roszkowski (UMCS) oraz H. Kowalski (UMCS). Wystąpienie ks. Longosza miało charakter dopowiedzenia do referatów 2. i 4. Zwrócił on m. in. uwagę na to, że pisma „o starości” miały swój kanon, tworząc swoisty gatunek, podkreślił też, iż z tej bogatej kolekcji zachowały się w całości jedynie dwa pisma – Cyserona i Plutarcha. Z kolei D. Słapek i ks. B. Częsz zwrócili się do R. Majerana. D. Słapek zasugerował, iż przynajmniej jedna z wypowiedzi Arystotelesa o starości mogła mieć charakter retoryczny, stanowiąc w istocie zakamuflowaną krytykę polityki ateńskiej. Ks. Częsz zapytał natomiast: ile lat miał Arystoteles, gdy pisał o starości. Prelegent stwierdził, iż w analizowanym fragmencie nie ma żadnych odniesień do polityki, natomiast wiek filozofa nie jest mu znany. Z kolei M. Roszkowski zapytał A.Z. Zmorzankę, jak należy rozumieć górną granicę starości w klasyfikacji Pitagorasa, o której wspomniała w swoim wystąpieniu. Prelegentka stwierdziła, iż okres 20 lat, jaki według tej periodyzacji przypada na starość, jest prawdopodobnie optymalnym czasem na realizację wszystkich zadań wieku. Jako ostatni zabrał głos H. Kowalski, który zwrócił uwagę na odmienność traktowania osób starszych u Greków i u Rzymian; stwierdził, iż ci ostatni odwoływali się też do argumentacji religijnej. Po krótkiej przerwie wygłoszono kolejne referaty. Piąty komunikat pt. *Ksenofont – jesień kawalerzysty* przedstawił dr Zbigniew Brzostowski (UG). Po nim wystąpiła dr Małgorzata Siwicka (KUL), która zreferowała zagadnienie: *Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików*. Z kolei siódma referentka, dr Tatiana Krynicka (UG), zaprezentowała temat: *„Maturam frugem flore manente ferens”*. *Pochwała starości w poezji Auzoniusza*. Jako ostatni wystąpił ks. dr Jerzy Jurkiewicz (UP JP II), który w swoim komunikacie dał odpowiedź na pytanie: *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*. W dyskusji głos zabrali: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL), którzy swoje uwagi skierowali do ostatniego prelegenta. Ks. J. Naumowicz wyraził zdziwienie, iż według niektórych pisarzy klasycznych (np. Dionizego z Halikarnasu) starość zaczynała się już po 46. roku życia, kiedy to następowało przejście do kategorii „senectus”. Natomiast ks. A. Eckmann, kontynuując tę myśl, zapytał, czy 45-letni mężczyzna był traktowany jako „vir” i czy mógł pełnić jeszcze jakąś rolę w państwie. Ks. J. Jurkiewicz wyjaśnił, iż pojęcie (kategoria) „vir” nie jest związane z wiekiem. Z kolei ks. S. Longosz, odnosząc się do kwestii periodyzacji wieku, stwierdził, iż lekarze starożytni nie przyjmowali tak sztywnych podziałów, bowiem starość była dla nich nie tyle zjawiskiem ilościowym, co jakościowym. Natomiast A.Z. Zmorzanka, zapytała Z. Brzostowskiego, czy nie sądzi, iż od Ksenofonta rozpoczyna się pewien etos starego żołnierza, który obecny jest



jeszcze w literaturze XIX wieku. Prelegent odpowiedział, iż jest to słuszne spostrzeżenie, dodając, że – według niego – praca na taki temat byłaby bardzo interesująca.

Sesja popołudniowa, na której zgromadziło się 49 uczestników, rozpoczęła się o godz. 14.45, zaś przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Henryk Pietras (WSFP – Ignatianum). Pierwszy z prelegentów – ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (UP JPPII) – przedstawił komunikat pt. *Rola starców w nauczaniu Ojców Ormiańskich*. Po nim wystąpił ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (KUL), który omówił zagadnienie: *Biblia o ludziach starszych*. W kręgu biblijnym pozostawał też temat trzeciego komunikatu pt. *Zagadnienie starości w literaturze międzytestamentalnej* wygłoszony przez ks. prof. dr hab. Mirosława Wróbla (KUL). Po tych referatach, po których nie było dyskusji, nastąpiła krótka przerwa, po której wygłoszono jeszcze pięć – ostatnich już tego dnia – komunikatów. Pierwszy wystąpił ks. S. Longosz, który przedstawił *Proces starzenia się w opinii starożytnych medyków greckich*, po nim zaś ks. J. Naumowicz, prezentujący temat: *Okresy życia ludzkiego według autorów wczesnochrześcijańskich*, potem ks. dr Przemysław M. Szewczyk (Tomaszów Mazowiecki) referujący zagadnienie: *Rola przebiterów u Ojców Apostolskich*, dr Monika Ożóg (UO), która przedstawiła *Starość w listach św. Hieronima*, a jako ostatni w tej sesji ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL), który omówił: *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenes i Dydyma Ślepego*. W dyskusji pierwszy zabrał głos ks. N. Widok: w nawiązaniu do referatu ks. P. Szewczyka, zaczął zastanawiać się, skąd wzięła się hierarchia?, a następnie przywołał słowa ks. kard. Stanisława Nagyego, który uważa, że pewną rolę w jej tworzeniu, mógł odegrać fakt, iż uczniowie – jak głosi Ewangelia – posyłani byli po dwóch, by nauczać. Ks. P. Szewczyk zgodził się z tym poglądem, stwierdzając, iż tradycja nowotestamentowa mogła mieć wpływ na kształtowanie się hierarchii. Wątek podjęty przez ks. N. Widoka kontynuował ks. S. Longosz, który zaczął się zastanawiać, kiedy po raz pierwszy występują takie terminy jak: „presbyteros”, „episkopos”, „diakonos” i od kiedy są one używane na określenie stopni w hierarchii kościelnej. Temat ten podjął następnie ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak (KUL), pytając o najstarsze teksty dotyczące stopni hierarchii. Prelegent odpowiedział, iż wypowiedź taka pojawia się u Hipolita. Ostatni głos w dyskusji należał do ks. Longosza, który zwrócił się tym razem do M. Ożóg, pytając: czy wypowiedzi Hieronima o starych kobietach były obiektywne? Prelegentka odpowiedziała, iż w tej kwestii nie można dać jednoznacznej odpowiedzi. Obrady pierwszego zakończono o godz. 18.00, by zdążyć do kościoła akademickiego na wspólną Eucharystię.

Drugiego dnia w III przedpołudniowej sesji symposium, trwającej od godz. 9.30 do godz. 13.00, uczestniczyły 64 osoby. Przewodniczył jej ks. B. Częsz, który jako pierwszego do wygłoszenia referatu nt. „*Senectus portus esse debet*”. *Starość ostoja wiary w świetle akt męczeńskich* zaprosił ks. dr hab. Tadeusza Gacię (KUL). Po nim wystąpił ks. prof. dr hab. A. Eckmann z tematem: *Obraz ludzi starszych w pismach św. Augustyna*. Kolejni referenci tej sesji to: ks. prof. dr hab. Tadeusz Kołosowski (UKSW), który mówił nt.: *Autobiograficzne refleksje Prudencjusza nad własnym życiem u progu starości*, ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (UAM), przedstawiający zagadnienie: *Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego* i ks. prof. dr hab. N. Widok prezentujący temat: *Problematyka korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*. Po tych prelekcjach głos zabrał przewodniczący sesji ks. prof. dr hab. B. Częsz, który w tonacji refleksyjnej stwierdził, iż ludzie starsi mają tę przewagę nad młodszymi, że oceniają wiele spraw z innej perspektywy – niejako „z lotu ptaka”. Następnie ks.

prof. dr hab. Antoni Żurek (UP JP II) zapytał ks. A. Eckmanna: jak należałoby ocenić wiek Augustyna, nazywającego Symplicjusza (który faktycznie nie był jeszcze taki stary) starcem. W odpowiedzi Prelegent uściślił swoją wypowiedź, stwierdzając, iż Augustyn pisze o Symplicjuszu, że „zdażył się postarzeć”, co świadczyłoby jedynie o pewnym upływie czasu, a nie o faktycznej starości. Następnie, podejmując jeden z wątków swojego referatu, zaczął zastanawiać się, jak Augustyn sam przeżywał swoją starość, stwierdzając, iż na pewno przygotowywał się do niej, o czym świadczy choćby następujący fakt: w r. 426, kiedy miał 72 lata i mówił o sobie, że „jest stary”, zebrał w Hipponie wszystkich wiernych i powiedział, że chce na swojego następcę mianować Herakliusza; sam zaś zamierzał studiować Pismo Święte, robić rachunek sumienia, przejrzeć swoje wcześniejsze pisma i modlić się. Po krótkiej przerwie wystąpiło jeszcze 4. prelegentów, którzy wygłosili następujące komunikaty: dr Marta Przyszychowska (UKSW) – *Grzegorz z Nyssy: czy Bóg stworzył starość?*, ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (KUL) – *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*, ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL) – *Starość widziana oczyma św. Jana Chryzostoma* i ks. A. Żurek (UPJP II, Tarnów) – „*Senex*” i „*senectus*” w literaturze galijskiej V-VI wieku. Dyskusję po nich rozpoczął ks. B. Częsz, który zapytał ks. A. Żurka, jaki procent całej ludności Galii stanowili ludzie starzy. Prelegent odpowiedział, że było ich bardzo niewiele, bowiem 60. rok życia osiągało niespełna 6% ludności. Z kolei D. Słapek, nawiązując do wystąpienia M. Przyszychowskiej, stwierdził, iż pisarze chrześcijańscy doby antycznej, podobnie jak klasyczni, do starości mieli stosunek ambiwalentny. Stąd jego pytanie: czy starość postrzegana negatywnie (podobnie jak cierpienia, choroby i śmierci dotyczące stworzenia) nie miały wpływu na wizję Boga? W tej kwestii wypowiedział się ks. M. Szram, który zgodził się, iż cierpienie, starzenie się i tym podobne przykre zjawiska, stanowiły problem dla starożytnych chrześcijan, którzy, by wyjaśnić ich istnienie, odwoływali się do nauki Filona Aleksandryjskiego o podwójnym stworzeniu.

O godzinie 14.30 rozpoczęła się ostatnia sesja sympozjum gromadząca 31 osób. Przewodniczył jej ks. dr Marcin Wysocki (KUL), a komunikaty podczas niej wygłosiło 4. prelegentów, którzy przedstawili następujące tematy: ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ) – *Pozycja starców w nauczaniu Ojców Syryjskich*, dr Kamila Twardowska (UPJP II) – *Rola starości w „Żywotach mnichów” Cyryla ze Scytopolis*, ks. dr Krzysztof Tyburowski (UPJP II) – „*Senectus/senex/senior* w pismach św. Grzegorza Wielkiego i ks. dr Krzysztof Ościłowski OSSPE (UPJP II) – *Rola starszych w regułach zakonnych*. Po tych wystąpieniach głos zabrał ks. S. Longosz, który do wszystkich prelegentów skierował następujące pytania: czy w starożytności były znane domy starców?, czy np. Bazyli w swojej Bazyliadzie przewidywał również opiekę nad starszymi osobami?, czy jest mowa o takiej opiece w tekstach syryjskich? Jako pierwszy odpowiedział ks. K. Ościłowski, który stwierdził, iż w regułach zakonnych, jakie badał, nie ma takiego zapisu, ale należy to tłumaczyć tym, że opieka nad ludźmi starymi była naturalną czynnością i nie wymagała prawnych regulacji. Następnie ks. K. Tyburowski przypomniał, iż Grzegorz Wielki w jednym ze swoich listów upomina jednego z biskupów, iż ten zaniedbuje ksenodochia. Z kolei K. Twardowska stwierdziła, iż w klasztorach i cenobiach w czasach Cyryla ze Scytopolis istniały pewne miejsca (domy) opieki nad chorymi i ubogimi, zaś do pracy w nich kierowani byli młodszy mnisi; dodała nadto iż w okresie tym istniały też prywatne fundacje wspierające takie domy. Z kolei dr Daniel Próchniak (KUL) zauważył, że pierwsze dokumenty

świadczące o tym, że organizowano takie miejsca, pochodzą z 387 roku.

Na koniec zabrał głos organizator spotkania ks. S. Longosz, który podsumowując sympozjum, stwierdził m.in., że podjęto na nim tematykę starości w literaturze przedchrześcijańskiej w 9 referatach, w biblijnej w 3, a w piśmiennictwie chrześcijańskim w 17. Raz jeszcze zwrócił też uwagę na aktualność tematu, który – jego zdaniem – nie jest obecnie za często podejmowany. Na zakończenie podziękował wszystkim uczestnikom, zwłaszcza prelegentom, a całość obrad zakończył modlitwą wczesnochrześcijańską z liturgii św. Jakuba.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

## 2. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W ROKU AKADEMICKIM 2009/2010

W roku akademickim 2009/2010 odbyło się 9 zebrań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Spotkania odbywały się w gmachu Collegium Norwidianum (sala CN-208) w 3. czwartek miesiąca o godz. 18.00. W ich ramach wygłoszono 9 referatów, a prelegentami byli naukowcy z różnych polskich ośrodków akademickich (z Katowic, Krakowa, Tarnowa i Lublina) oraz z zagranicy (Zagrzeb); większości z nich przewodniczył ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz.

Pierwsze zebranie Komisji odbyło się 29 X 2009. Na wstępie głos zabrał ks. S. Longosz, który bardzo serdecznie powitał wszystkich zebranych (18 osób), życząc udanych obrad w nowym roku akademickim, a następnie poprosił o wygłoszenie inauguracyjnego referatu dr Marię M. Dylewską (Lublin), która przedstawiła temat: **Konfrontacja dwóch poglądów na cześć obrazów: Epifaniusz z Salaminy i Jan z Damaszku**. Celem wystąpienia – jak stwierdziła na wstępie Prelegentka było przedstawienie dwóch odmiennych poglądów na temat kultu świętych wizerunków: Epifaniusza z Salaminy (303-403), który go krytykował i Jana Damasceńskiego (675-749), jego gorliwego obrońcy. Na wstępie przedstawiła wątpliwości Jana Damasceńskiego na temat autentyczności tych krytycznych wypowiedzi Biskupa Salaminy, rzekomo zawartych w szczątkowo zachowanych jego pismach: *Mowy przeciw obrazom*, *List do cesarza Teodozjusza*, *Testament* oraz *List dogmatycznego* (ich zachowane fragmenty w przekładzie M. Dylewskiej zob. Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, VoxP 22:2002, t. 42-43, 551-565); Damasceńczyk wyraża je głównie w I i II *Mowie w obronie świętych obrazów*, w których m.in. stwierdza tak (cyt. za Prelegentką): „Jeśli zaś mówisz, że już święty Epifaniusz jasno zakazywał nam posiadania obrazów, to wiedz, że fałszywie przypisuje mu się te słowa – kto inny bowiem je napisał posługując się imieniem boskiego Epifaniusza” (II 18; całość tej II mowy zob. VoxP 25:2005, t. 48, 379-391). Następnie Prelegentka omówiła stanowiska współczesnych wydawców i badaczy tych pism Epifaniusza, a ściślej zachowanych ich fragmentów: K. Holla, G. Ostrogorsky’ego i H.G. Thummela, z których jedynie Ostrogorsky podważył ich autentyczność, uznając, iż pochodzą z późniejszego okresu (VIII lub IX wiek). Po tym wprowadzeniu (przyjmując autentyczność pism) omówiła na ich podstawie poglądy Epifaniusza na temat sztuki, zwracając m.in. uwagę na to, w czym Biskup Salaminy dopatrywał się zagrożeń płynących ze sporządzania i czci świętych wizerunków. A były to mianowicie: niezdrowa podnieta wywołana obrazem oraz przedstawianie na nim ludzkich postaci (co mogło prowadzić

do bałwochwalstwa). Prelegentka wskazała też na wartość pism Epifaniusza, które stanowią cenne źródło informacji na temat sztuki sakralnej w IV wieku, podając m.in. jakie wizerunki były wówczas przedstawiane (wspomina m.in. wizerunki Mojżesza, patriarchów i proroków, Chrystusa i apostołów, Matki Boskiej i męczenników) oraz typy tych przedstawień (np. św. Paweł ukazywany z wysokim czołem i długą brodą, św. Piotr z krótką brodą itp.). Następnie Prelegentka przedstawiła poglądy Jana Damasceńskiego na temat kultu obrazów, które (jej zdaniem) stanowią spójną teologię ikony: święty obraz nie jest sam w sobie przedmiotem czci, ale działa jako znak osoby stanowiącej przedmiot kultu. Swoje wystąpienie zakończyła dłuższą wypowiedzią na temat przyczyn różnic w pojmowaniu znaczenia świętego obrazu u Epifaniusza i Jana Damasceńskiego. Po prelekcji nastąpiła dyskusja, w której udział wzięli: ks. prof. S. Longosz (KUL), prof. Bożena Wronikowska (KUL), dr Elżbieta Matyaszewska (KUL) i Anna Z. Zmorzanka (KUL), których zainteresowały m.in. początki ikonografii chrześcijańskiej. A. Zmorzanka zasugerowała, iż mogła to być połowa II wieku, zaś pierwsze wizerunki (jak poświadcza św. Ireneusz) mogli tworzyć gnostycy. Odnosnie szczegółów na ten temat E. Matyaszewska odesłała do bogatego zbioru haseł z dziedziny ikonografii wczesnochrześcijańskiej w *Encyklopedii Katolickiej*, wydawanej przez TN KUL.

Drugie spotkanie Komisji odbyło się 19 XI 2009 r., a uczestniczyło w nim 30 osób. Przewidzianym na ten dzień prelegentem był ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), który miał wygłosić wykład na temat: **Św. Paweł nauczycielem gnostyków**. Niestety nie mógł on przybyć tego dnia do Lublina. Jego referat (opublikowany później w: *VoxP* 29:2009, t. 53-54. 483-494) odczytał zatem ks. prof. S. Longosz. Autor problem wskazany w tytule omówił w trzech punktach, wyjaśniając na wstępie, iż chodzi o odwołanie się do tych treści w wypowiedziach św. Pawła, które mogły się gnostykom wydawać bliskie. W punkcie pierwszym zwrócił uwagę na wypowiedź 1Kor 15, 50 cytowaną w *Ewangelii Filipa* (NHC II 3: 56, 32): „Ciało [i krew] nie odziedziczą Królestwa Bożego”, która – jak wykazał – została w dalszej części wypowiedzi (NHC II 3: 56, 33 - 57, 8: „Jakie to ciało, które nie będzie dziedziczyć? To [ciało] które my nosimy! Które jednak będzie dziedziczyć? To ciało Jezusa i jego krew. Dlatego więc powiedział: «Kto nie spożywa mego ciała i nie pije mojej krwi, nie ma życia w sobie». Co to znaczy? Jego ciałem jest Słowo, a jego krwią jest Duch Święty. Kto je przyjmuje, ma pokarm i napój i odzienie”), powiązana z J 6, 53 („jeśli nie będziecie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Jego Krwi, nie będziecie mieli życia w sobie”), co nadało jej charakter antropologiczny, a nie (tak jak u Apostoła) etyczny. W punkcie drugim przedstawił fragment pochodzący z *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* (NHC I 4: 45, 23 - 46, 2: „A więc tak, jak powiedział o nim [o Chrystusie] Apostoł: «Cierpieliśmy z nim i zmartwychwstaliśmy z nim i z nim wstąpimy do nieba». Jeśli na tym świecie istniejemy w sposób widzialny, nosimy ubranie tego [świata]. To jednak jesteście jego [czyli zbawiciela] promieniami. Gdy jesteście przez niego ogarnięci aż po nasz odpoczynek, a jest nim śmierć w tym życiu, to będziemy przez niego wzniesieni aż do nieba, jak promienie przez słońce, a nic nie będzie nas mogło w tym powstrzymać. I to jest właśnie duchowe zmartwychwstanie, które wchłonęło psychiczne, podobnie jak cielesne”), który analizował pod kątem związków z czterema cytatami z Listów św. Pawła: Rz 8, 17; 6, 4-8; Ef 2, 5-6 i Kol 2, 12, na jakie wskazują komentatorzy. Ks. W. Myszor przytoczył tutaj m.in. opinię M. Peela, który uważa, że pojawiająca się w gnostyckiej wypowiedzi idea

„duchowego ciała” bliska jest nauce św. Pawła. W punkcie trzecim Autor omówił m.in. interpretację 1Kor 15, 50a, którą dał św. Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* V 9-14. Ks. W. Myszor stwierdził, że Lyonczyk, podobnie jak gnostycy, daje wykładnię antropologiczną, jednak sam w polemice wyrzuca gnostykom niewłaściwe rozumienie wypowiedzi Apostoła. Pomimo nieobecności Prelegenta, po odczytaniu referatu odbyła się dyskusja, zaś uczestnicy spotkania wspólnie starali się znaleźć odpowiedzi na stawiane pytania. Poruszone zostały m.in. kwestie zmartwychwstania (czy zagadnienie to było poruszane w innych jeszcze pismach poza wspomnianą kwestią z *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu?*) i zbawienia (czy obejmowało ono jedynie gnostyków?) Dyskutantami byli m.in. ks. prof. S. Longosz, mgr J. Grzebuła (Lublin) i dr Anna Z. Zmorzanka (KUL), która odpowiedziała, iż – według walentynian – poza pneumatykami mogli zostać zbawieni również psychicy (warunkiem była m.in. asceza); zaznaczyła też, iż gnostycy nie zajęli jednoznacznego stanowiska, co do miejsca przebywania po śmierci pneumatyków i psychików.

17 XII 2009 r. odbyło się trzecie spotkanie Komisji, na które przybyło 14 osób. Przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, zaś dr Ewa Osek (KUL) wygłosiła prelekcję nt. **Orfeusz rywalem Chrystusa? Orfizm w greckiej literaturze wczesnochrześcijańskiej**. Prelegentka zaznaczyła na wstępie, iż starożytni autorzy chrześcijańscy bardzo dobrze znali postać Orfeusza, o czym świadczą wypowiedzi Tacjana, Teofila z Antiochii, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita Rzymskiego, Orygenes, Pseudo-Klemensa Rzymskiego, Euzebiusza z Cezarei, Grzegorza z Nazjanzu, Epifaniasza z Salaminy, Cyryla z Aleksandrii i Teodoret z Cyru, przedstawiające go jako maga, psychopomposa, poetę-mitologa, twórcę misterii, lub pierwszego poetę i teologa. Wyjaśniła, iż autorzy ci do postaci Orfeusza mieli na ogół stosunek pozytywny, co – według niej – można tłumaczyć m.in. wpływem legendy, która potwierdzona została w *Testamencie* (pisanym w heksametrach), a powstałym prawdopodobnie w kręgu Żydów aleksandryjskich. Głosi ona, iż Orfeusz podróżował w młodości do Egiptu, gdzie spotkał samego Mojżesza, od którego dowiedział się o monoteizmie, i choć sam wyznawał helleńskie wierzenia, nie zapomniał o tej nauce, a jej treść przekazał swojemu synowi Muzajosowi. *Testament* – jak powiedziała E. Osek – cytowali m.in. Pseudo-Aristobulos i Pseudo-Hekatajos, a wykorzystywali ją apologetci żydowski (Filon Aleksandryjski – I w.) i chrześcijańscy (II-V w.): Teofil z Antiochii, Pseudo-Justyn, Klemens Aleksandryjski i Teodoret z Cyru. Prelegentka zwróciła uwagę, iż – zgodnie z przesłaniem utworu – przedstawiali oni Orfeusza nie tylko jako pierwszego greckiego poetę, ale też jako twórcę politeizmu, który odrzucił go na rzecz monoteizmu. Na koniec zwróciła uwagę, iż poza *Testamentem*, autorom chrześcijańskim znane były poematy i hymny orfickie, wykłady kosmogonii orfickich oraz wypowiedzi autorów helleńskich na temat Orfeusza i orfizmu. Zauważyła nadto, iż postać Orfeusza wykorzystywana też była w typologii (Chrystus ukazany jest jako nowy Orfeusz w prologu *Zachęty do pogan* Klemensa Aleksandryjskiego). Prelegentka wzbogaciła swój wykład pokazem multimedialnym, prezentując m.in. zdjęcia waz attyckich i płaskorzeźb, przedstawiających postać Orfeusza lub sceny z mitu orfickiego. Po prelekcji nastąpiła krótka dyskusja: pytano zwłaszcza o ikonografię oraz o wpływ orfizmu na wierzenia gnostyckie. Po prelekcji uczestnicy spotkania odśpiewali kolędę i złożyli sobie życzenia świąteczne łamiąc się opłatkiem, zaś ks. S. Longosz zaprosił wszystkich na kolejne spotkanie w nowym 2010 roku.

Posiedzenie kolejne miało miejsce 21 I 2010 roku Uczestniczyło w nim 48 osób,



zaś głównym punktem programu był wykład ks. prof. dr. hab. Marka Starowieyskiego (UW) pt. ***Geneza reguł monastycznych i ich rozwój***. Na wstępie głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który przypomniał, iż problematyka monastyczna ma już w Polsce pewne tradycje i to głównie dzięki obecnemu Prelegentowi; przypomniał tutaj 24. tom serii PSP pod jego redakcją, w którym zamieszczono pierwsze polskie przekłady wczesnochrześcijańskich reguł monastycznych oraz wychodzącą od 1993 r. serię „Źródła Monastyczne”, również pod jego redakcją publikującą także przekłady wczesnochrześcijańskich reguł i pism monastycznych. Następnie poprosił o przewodniczenie sesji ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna, który z kolei oddał głos Prelegentowi. Rozpoczął on swoje wystąpienie od pytania: jak doszło do tego, że powstały zakony? W odpowiedzi przywołał na ten temat słowa Jana Kasjana, założyciela jednego z pierwszych zakonów, męskiego i żeńskiego, w Europie Zachodniej (Marsylia, ok. 415 roku). Komentując dalej tę wypowiedź, ks. Marek Starowieyski zaznaczył, iż Kasjan miał o tyle słuszość, że pierwsi asceci pojawili się już w czasach apostołskich. Stwierdził z kolei, iż ten model życia, jaki zaczęli propagować (odejście od świata, „życie niepodzielone”, skierowane na kontemplację Pisma Świętego), zaczął się rozwijać stosunkowo wcześniej, by w ostatnich wiekach starożytności osiągnąć formy już bardziej zorganizowane. Kolejna kwestia, jaką poruszył Prelegent, dotyczyła genezy reguł zakonnych. Rozwijając to zagadnienie, ks. Starowieyski stwierdził, iż początkowo nie było na ten temat żadnych ustaleń prawnych, gdyż pierwsi asceci (wzorem postaci biblijnych – np. Jana Chrzciciela) wiedli życie samotne. Jednak z czasem ruch pustelniczy zaczął się rozszerzać i powstawały coraz większe skupiska mnichów. Ich mieszkańcy wiedli wprawdzie nadal życie pustelnicze, ale pojawiła się też konieczność rozwijania pewnych form wspólnoty: wspólne uczestnictwo we Mszy Świętej, sprawy ekonomiczne itp., a to – jak podkreślił Prelegent – wymagało już pewnych ustaleń. Według ks. Starowieyskiego jest to jedna z podstawowych przyczyn tworzenia reguł. Na zakończenie przywołał pierwszych twórców reguł zakonnych: Antoniego Pustelnika i Pachomiusza, Bazylego, Augustyna, Benedykta z Nursji oraz Kolumbana. W dyskusji głos zabrał ks. S. Longosz, który poprosił Prelegenta, by ten powiedział coś o regułach w klasztorach żeńskich. Ks. Starowieyski odpowiedział, iż nie różniły się one tak bardzo od reguł męskich. Pojawiły się też pytania: o ascezę mnichów syryjskich oraz o genezę reguły św. Kolumbana, która była bardzo radykalna. Odpowiadając na pierwsze pytanie, Prelegent wskazał na styl życia stylitów, w odpowiedzi na drugie pytanie powiedział, że radykalizm reguły Kolumbana mógł wynikać z narodowych cech Irlandczyków.

Dnia 12 II 2010 r. odbyło się piąte posiedzenie Komisji. Przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, który po powitaniu zebranych (27 osób) oddał głos dr Dariuszowi Słapkowi (UMCS), występującemu z referatem: ***Spartakus – „laicki święty”: recepcja postaci od epoki Oświecenia po wizję marksistów*** (opublikowanym później w formie artykułu pt. *Spartakus – ikona wolności i rewolucji: recepcja postaci od oświecenia po wizję marksistów*, „Ethos” 23:2010, z. 4, 215-232). Rozpoczynając swoje wystąpienie Prelegent zastrzegł, iż jego celem jest jedynie prezentacja różnych wizerunków Spartakusa, jakie pojawiły się w kulturze światowej od czasów nowożytnych po współczesne, a nie ich ocena z punktu wierności historii. Zwrócił uwagę, iż w początkowym okresie epoki nowożytnej postać przywódcy niewolników była przywoływana głównie przez historiografów, a więc w kontekście wydarzeń historycznych (np. J. Verge – poł. XV w., N. Vignier – 2. poł. XVI w.). To jednak zmieniło się,



gdy Spartakusem zaczęli interesować się również filozofowie, prawnicy, teoretycy państwa i społeczeństwa, a także pisarze i artyści, którzy zaczęli stopniowo tworzyć pewne mity wokół tej postaci. Prelegent zauważył, że na podstawie ich analizy można wyodrębnić dwa podstawowe typy Spartakusa: pierwszy to buntownik i uzurpator, drugi (występujący po dziś dzień) to bojownik o wolność; następnie każdy z nich zilustrowany został przez Prelegenta przykładami. Pierwszy typ bohatera ukazany został w operze *Spartaco* G. Porsilego z librettem G.C. Pasquiniego, nieprzychylnym Spartakusowi (premiera w 1726 r.). Drugi typ – jak ukazał to Prelegent w dalszej części wykładu – miał swoje odmiany. Najstarszą, zakorzenioną w XVIII wieku, stanowił typ bojownika o swobody obywatelskie, którego klasycznym przykładem była postać ze sztuki *Spartaco* B.J. Saurina (premiera w 1760 r.); łączono go później z przywódcami ruchu abolicjonistycznego (np. w sztuce A. de Lamartine’a *Toussaint L'Ouverture* – 1850; w liście otwartym V. Hugo z 1859 r.). Nieco młodszy typ, pojawiający się w piśmiennictwie XIX wieku, to Spartakus bojownik o niepodległość narodową (w Niemczech i Włoszech – np. w powieści R. Giovagnoliego *Spartaco* z 1874 r.). Ostatnia wersja pojawiła się w XX wieku jako ikona walki klasowej (np. spektakl *Tajemnica pracy wyzwolonej* S. Razina z 1920 r.). Na koniec Prelegent zauważył, iż mit Spartakusa-bojownika łączono też często z treściami mesjańskimi (m.in. wypowiedzi G. Garibaldiego, film S. Kubricka), co m.in. zostało skrytykowane przez papieża Benedykta XVI w encyklice *Spe salvi* z 2007 roku. Po wykładzie miała miejsce dyskusja, w której pytano m.in. o to, jak historycy traktowali zjawisko tak ahistorycznie rozwijającego się mitu Spartakusa?, czy zjawisko to opracowano od strony socjologicznej? Poruszono też wątek mesjańskich treści mitu.

Kolejne, szóste posiedzenie Komisji odbyło się 18 III 2010 roku. Przybyli na nie 34 osoby, zaś przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz. Gościem tego spotkania był ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII, Kraków), który wygłosił referat pt. ***Koncepcja Boga i człowieka w myśli syryjskiej III-V wieku – wolność jako jeden z fundamentów syryjskiej wizji świata***. Na wstępie podzielił się on z zebranymi informacją, iż wśród patrologów libańskich istnieje obecnie tendencja do prowadzenia interdyscyplinarnych badań nad tekstami starożytnych pisarzy, co w przypadku tekstów chrześcijańskich daje interesujące wyniki (np. wyjaśnianie niektórych pojęć teologicznych przy pomocy kategorii występujących w naukach ścisłych – fizyce, matematyce). Sam Prelegent, z wykształcenia nie tylko patrolog, ale też fizyk, przyznał, iż tego typu próby uważa za niezwykle interesujące i owocne. Po tych wyjaśnieniach przystąpił do zasadniczego tematu prelekcji, zaznaczając na wstępie, iż w piśmiennictwie syryjskim pierwszych pięciu wieków „wolność” stanowiła podstawową kategorię teologiczną i antropologiczną, co jak powiedział, postara się ukazać na przykładzie poglądów dwóch pisarzy: gnostyka Bardesanesa (II w.) oraz św. Efrema (IV wiek). Omawiając poglądy pierwszego autora, zwrócił uwagę na pojawiający się tutaj problem doboru źródeł, za pośrednictwem których chcemy poznać jego myśl. Sam ks. J. Żelazny oparł się na *Księdze praw królestwa*, napisanej przez ucznia gnostyka. Wynika z niej, iż dla Bardesanesa wolność ludzka ma swoje źródło i fundament w wolności Boga, która jest nieograniczona. Wolność człowieka, w przeciwieństwie do wolności Boga, jest jednak ograniczona, a determinują ją dwa elementy: natura ludzka (np. człowiek może łaknąć, ale nie może latać) i los (wpływ czynników astralnych). Analizując z kolei myśl św. Efrema, Prelegent odwołał się do jego *Hymnów*. Stwierdził, iż podstawową kategorią teologiczną jest w nich „soltonuto” (syr. Królestwo) czyli siła i wolna wola, określające absolutną wolność Boga. Ks. J. Żelazny zauważył, iż

Syryjczyk pojmował ją jako „miejsce”, jednak nie w znaczeniu fizycznym, gdyż w odniesieniu do niego na pytanie „jak?”, „gdzie?”, „ile?” nie ma odpowiedzi. Wyrazem wolności Boga jest stworzenie i zbawienie. Człowiek jako jedyne stworzenie został obdarzony wolnością, której – podobnie jak wolności Boga – nie można zdefiniować; manifestuje się ona m.in. w aktach negacji, w zdolności do zadawania pytań oraz ocenie człowieka ze strony Boga. Po prelekcji miała miejsce burzliwa dyskusja, w której wzięli udział m.in. ks. prof. Antoni Tronina (KUL), dr M. Rajewski (UMCS) i dr A. Zmorzanka (KUL), którzy przede wszystkim podważali zasadność wprowadzania do analiz tekstów starochrześcijańskich terminologii pochodzącej z nauk ścisłych, gdyż zarówno teologia jak i filozofia posiadają dostatecznie już wypracowany aparat pojęciowy. M. Rajewski zapytał ponadto: dlaczego na gruncie teologicznych poglądów Efrema nie można zdefiniować wolności człowieka? Na to pytanie odpowiedziała A. Zmorzanka, która stwierdziła, iż gdyby tak się stało, zdefiniowało by się Boga.

15 IV 2010 r. miało miejsce siódme posiedzenie Komisji, w którym uczestniczyło 25 osób. Przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, który najpierw zareklamował nowo wydaną książkę dr. Dariusza Słapka: *Sport i widowiska w świecie antycznym* (Kraków – Warszawa 2010), a następnie poprosił ks. prof. dr hab. Augustyna Eckmanna o wygłoszenie prelekcji pt. *Udział św. Augustyna w tworzeniu kultury Europy*. Prelegent, wprowadzając w zagadnienie zasygnalizowane w tytule, zwrócił na wstępie uwagę, iż Augustyn dorastał w łacińskiej kulturze klasycznej, która w znacznym stopniu uformowała jego preferencje intelektualne i gust: jako osiemnastolatek czytał m.in. pisma Cyserona. Nie bez znaczenia – zdaniem ks. A. Eckmanna pozostał również fakt, że w tej kulturze spędził on swoje dojrzałe lata jako biskup afrykańskiej Hippony. Ten wpływ widać np. – zdaniem Prelegenta – w swoistego rodzaju eudajmonologii, według której człowiekowi potrzebne są do szczęścia trzy rzeczy: zdrowie, przyjaciele i mądrość (*sapientia*). Tej ostatniej, która zgodnie z Hi 28, 28, jest najważniejsza, św. Augustyn – jak wyjaśnił to dalej Prelegent – nadał sens chrześcijański: dzięki niej bowiem człowiek może, po pierwsze, przyjąć dwa najważniejsze przykazania: miłości Boga i bliźniego, po drugie, rozwijać kult Boga; jako ilustrację przywołał przepiękną parabolę myślową, stwierdzając, iż według św. Augustyna poprzez ten kult (stanowi on zarazem kult mądrości) rozwija się kultura; a ściślej – jak sprecyzował dalej – rozwija/tworzy ją człowiek, a ona z kolei kształtuje człowieka. W ostatniej części swojego wystąpienia ks. Eckmann zwrócił uwagę na trzy podstawowe obszary kultury. Są to: religia, która kieruje się ku prawdzie, etyka, która zwraca uwagę na dobro (zaś u św. Augustyna budowana jest na dwóch czasownikach: „frui” i „uti”) i sztuka, dążąca do piękna. Po wykładzie pierwszy zabrał głos ks. S. Longosz, który zapytał Prelegenta: dlaczego nauka św. Augustyna odcisnęła tak silne piętno na kulturze europejskiej, a w wielu dziedzinach ją kształtowała? Ks. A. Eckmann odpowiedział, iż prawdopodobnie stało się to tak dlatego, że były to poglądy przemyślane, bowiem Augustyn, choć czerpał z wielu źródeł, potrafił myśleć samodzielnie. Z kolei dr A. Zmorzanka dopowiedziała, iż dwie kategorie „frui” i „uti”, wprowadzone przez św. Augustyna, o których wspomniał Prelegent, przyjął (za Hipponczykiem) K. Wojtyła w swej monografii *Miłość i odpowiedzialność*. Natomiast dr Maciej Rajewski (UMCS) dopowiedział, iż docenia wartość i znaczenie myśli św. Augustyna, ale uważa, że niektóre jego poglądy były niebezpieczne, np. na temat losu dzieci, które umierały bez chrztu. Jako ostatni zabrał głos ks. dr Henryk Dybski (Łomża), który zaczął się zastanawiać dlaczego to św. Bernard został patronem Europy, a nie św. Augustyn.

Wreszcie 20 V 2010 r. członkowie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (KUL) oraz jej sympatycy spotkali się po raz ósmy w roku akademickim 2009/2010. Spotkanie z udziałem 25 osób rozpoczęło bez prelegenta – ks. prof. dr hab. Antoniego Żurka z Tarnowa – który nie mógł dotrzeć punktualnie do Lublina z powodu nieprzejezdnych dróg po powodzi. Ks. prof. S. Longosz, który przewodniczył zebraniu, zaproponował, iż do czasu jego przybycia może zreferować zebranym jeden z dwóch tematów: *Rodzina Kościołem domowym* lub *Problem aborcji w starożytności*; większością głosów wybrano temat drugi. Po kilkunastu minutach przybył ks. A. Żurek i po krótkim odpoczynku zaczął referować temat: *Znudzenie żoną, czy tęsknota za Bogiem? „Nawrócenia” arystokracji galijskiej IV wieku*. Na wstępie wyjaśnił, że użyte w tytule sformułowanie „znudzenie żoną” miało być pewnego rodzaju prowokacją, której celem było zainteresowanie słuchaczy problemem, natomiast użyty w drugiej części tytułu termin „nawrócenie” funkcjonował w literaturze i dotyczył tych chrześcijan, którzy jako dojrzały ludzie odchodzili od życia świeckiego, by oddawać się ascezie lub prowadzić życie monastyczne. Następnie Prelegent podał kilka przykładów osób, które tak postąpiły. Pierwszym z nich był Paulin z Noli, a następni to: Sulpicjusz Sewer, Honorat i Wenancjusz (oraz jego brat), Eucheriusz z Lyonu – autor *Pochwały pustelni*, Lupus z Lerynu (?) i Salwian z Marsylii. Charakteryzując ich sylwetki, Prelegent zaznaczył, iż większość z nich pochodziła z rodzin arystokratycznych, a Paulin i Eucheriusz mieli żony. W podsumowaniu stwierdził, iż decyzje te spowodowane były: znudzeniem życiem świeckim, zwrotem ku Chrystusowi, pragnieniem pełniejszego życia chrześcijańskiego i bezwarunkowej więzi z Bogiem. Konsekwencją tych decyzji były zaś: rezygnacja z życia małżeńskiego (za zgodą żony; żona Paulina również podjęła życie monastyczne), porzucenie świata i kultury świeckiej, rezygnacja z bogactw. Na koniec dodał, iż decyzje te z jednej strony budziły zainteresowanie (np. św. Ambroży), a z drugiej podejrzania (zarówno w kręgach świeckich jak i kościelnych). W dyskusji głos zabrali: ks. S. Longosz, dr Roman Majeran (KUL) oraz student historii KUL. Zwrócili oni uwagę na oryginalność przedstawionego zjawiska, które na taką skalę nie wystąpiło w żadnym innym kraju poza Galią. Postawili nadto Prelegentowi dwa pytania: czy usuwanie się z życia politycznego i oddanie się ascezie można uzasadniać kryzysem materialnym, jaki wówczas panował?; czy mogły to być akty zaplanowane? Ks. prof. A. Żurek odpowiedział, że zjawiska tego nie można raczej tłumaczyć kryzysem, zaś decyzje powstawały spontanicznie lub pod wpływem wydarzeń losowych. Na koniec głos zabrał ks. S. Longosz, który jako gospodarz i organizator spotkań Komisji podziękował za całoroczne uczestnictwo w posiedzeniach oraz poprosił o podawanie tematów referatów na przyszły rok akademicki.

Dnia 17 VI 2010 r. odbyło się nadzwyczajne zebranie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, organizowane wspólnie z Katedrą Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL. Na to spotkanie przybyło 30 osób; powitał ich ks. prof. S. Longosz, który następnie poprosił o prowadzenie spotkania prof. dr hab. Bożenę Wronikowską (KUL). Gościem i Prelegentem była Branka Migotti (Academy of Sciences and Art – Zagreb), która wygłosiła prelekcję nt. *The History of Early Christian Archeology in Northern Croatia*, wzbogacając ją pokazem multimedialnym. Swoje wystąpienie rozpoczęła od krótkiego wprowadzenia w najdawniejsze dzieje chrześcijańskiej Chorwacji. Przypomniała, że chrześcijaństwo, które dotarło na te terytoria (Panonia, Dalmacja) już pod koniec II wieku, w III przyjęło się już powszechnie, o czym świadczą istniejące w tym czasie pierwsze biskupstwa: Solis (Salon),

Mitrovica (Sirmium), Sisak (Sisciae), Vinkovici (Cibalae) i Osijek (Mursa). Prelegentka stwierdziła, iż niestety na terenie Panonii, gdzie prowadziła swoje badania, nie zachowały się z tego okresu żadne pamiątki „żywego” chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do Dalmacji, gdzie zachowało się ok. 200 kościołów. Prelegentka przypomniała też, iż pierwsze wykopaliska na terenie Panonii prowadził w latach 1882/83 pochodzący ze Śląska archeolog – ks. Adolf Hytrek. Następnie przystąpiła do prezentacji zdjęć ciekawszych obiektów, które odkryte zostały w takich miejscowościach jak Štrbinci [koło miejscowości Dakovo – A.Z.] – prawdopodobnie rzymska Certissa, Sisak i Vinkovici. Były to m.in. (1) sarkofagi pokryte zdobieniami przedstawiającymi drzewa dobra i zła (pierwszy obraz) oraz pantery i pędy winogron symbolizujące życie wieczne (drugi obraz; Sisak); (2) przedmioty pochodzenia gnostyckiego: amulet z Abraxasem (Sisak), gemma przedstawiająca Anthroposa (Osijek) oraz pierścionie z charakterystyczną symboliką (Sisak, Vinkovici); (3) fragmenty prawdopodobnie jakiegoś starego kościoła: okrągły kamienny stół, kamienna kolumna z podstawą, fragmenty kapitolu i fresków (Štrbinci); (3) złote szklanki wykonane techniką „sandwiczową” – „two gold-sandwich glasses” (Štrbinci). W dyskusji głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który stwierdził, iż w świetle tego, co zaprezentowała Prelegentka, można powiedzieć, iż północna Chorwacja jest archeologiczną pustynią, co dziwi, gdyż na tych terenach chrześcijaństwo pojawiło się bardzo wcześnie. Należałoby zatem – dodał – rozpocząć badania, których celem byłaby odpowiedź na pytanie: dlaczego tak się stało? Dr Maciej Rajewski (UMCS) dodał, iż zapewne był to bardzo długi proces. Z kolei dr Dariusz Słapek zapytał o tradycję tamtejszego Kościoła. Prelegentka odpowiedziała, iż jest to Kościół Rzymskokatolicki (Roman Church). Na koniec prof. B. Wronikowska podziękowała Prelegentce oraz wszystkim obecnym, a ks. S. Longosz przypomniał o zgłaszaniu tematów przyszłorocznych prelekcji.

A.Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

### 3. KOŚCIÓŁ STAROŻYTNY: KRÓLESTWO CHRYSTUSA I INSTYTUCJA (Sekcja Patrystyczna, Płock, 22-23 IX 2009)

W dniach 22-23 września 2009 r. odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku doroczne spotkanie członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Dwudniowe obrady zgromadziły pracowników naukowo-dydaktycznych dyscyplin patrystycznych, wykładanych w wyższych uczelniach w Polsce i za granicą. Tematem spotkania był: **Kościół starożytny: Królestwo Chrystusa i instytucja**.

Obrady poprzedzono uroczystą celebracją Eucharystii pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Bogdana Czesza, który w homilii, komentując perykopę ewangeliczną o Matce Jezusa i braciach, którzy chcieli się z nim zobaczyć (Łk 8, 19-21), z niezwykłą erudycją cytując *florilegia* Ojców, naświetlił rolę Maryi w życiu Kościoła i zachęcił do właściwego odczytywania woli Bożej w swoim życiu.

Otwarcia obrad dokonał ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, prezes Sekcji Patrystycznej. Dokonując wprowadzenia w tematykę sympozjum przywołał dość powszechnie funkcjonujący pogląd, jakoby Kościół wczesnochrześcijański nie wypracował własnej eklezjologii. Odpowiedź na to zagadnienie miała właśnie dać podjęta przez patrologów

podczas obrad tego spotkania refleksja naukowa. O przewodniczenie sesji przedpołudniowej został poproszony ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (UAM, Poznań).

Jako pierwszy prelegent zabrał głos o. prof. dr hab. Henryk Pietras (Ignatianum, Kraków), który wygłosił referat pt. *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”*. Punktem wyjścia swoich rozważań uczynił słowa Ewangelii o Królestwie Chrystusowym, jako o rzeczywistości, która „już jest”, a nie tylko ma nadejść w bliżej nieokreślonej przyszłości (J 5, 23-29). W związku z tym w najstarszej Tradycji Kościoła ugruntowało się jednoznaczne przekonanie o rzeczywistości Kościoła, jako społeczności zbawionych. Chrześcijanie są więc już tu na ziemi obywatelami nieba, którzy dzięki łasce chrztu dostąpili już pierwszego zmartwychwstania, i jeśli wytrwają w niej do końca, nie będą podlegali sądowi, lecz cieszyć się będą udziałem w chwale Bożej. Ci, którzy odpadli od jedności z Kościołem przez grzech, mają dzięki pokucie szansę powrotu. Analizując nauczanie św. Cypriana, i jego sławne *extra ecclesiam nulla salus*, o. H. Pietras wnioskuję, iż Biskup Kartaginy, nie wypowiada się ostatecznie na temat zbawienia wiecznego wszystkich ludzi. Członkowie Kościoła instytucjonalnego, wszczępieni w Chrystusa dzięki łasce chrztu, jeśli w nim pozostają, należą do społeczności świętych, więc i zbawionych. Niezwykle oryginalna jest myśl Orygenes, który uważa Kościół za rzeczywistość kosmiczną, do której kiedyś od stworzenia należeli wszyscy, potem odpadli, ale znowu dzięki zbawczej ofierze Chrystusa mogą się w nim znaleźć. Logikos będzie zbawiony w Kościele, niekoniecznie przez przynależność do niego w tym ziemskim eonie. Utożsamianie Kościoła, czyli społeczności zbawionych na ziemi, z gronem zbawionych w Królestwie Ojca, wydaje się być dziełem św. Augustyna. Taka wizja sprawiła, iż w nauczaniu teologicznym pojawiła się konsekwentnie teza o potępieniu wiecznym wszystkich nienależących do ziemskiej wspólnoty Kościoła.

Kolejny referat pt. *Judeochrześcijańska koncepcja Kościoła*, przedstawił ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice). Za punkt wyjścia przygotowanej prezentacji przyjął dzieło Jeana Daniélou *Teologia judeochrześcijańska*. Daniélou zauważył, że od samego początku chrześcijaństwa idea Kościoła jako „istoty teologicznej” była bardzo mocna. Innymi słowy, świadomość chrześcijan, że przynależą do Kościoła była już pierwotną częścią ich wiary. To nie jest tak, że świadomość Kościoła jako konstytutywnego elementu wiary chrześcijańskiej rozwinęła się później. Jean Daniélou wskazał na obecność w pierwszych tekstach chrześcijańskich wyrażenia „kosmiczna tajemnica Kościoła” i przedstawił dwa istotne aspekty Kościoła jako istoty teologicznej. Pierwszy z nich to preegzystencja Kościoła: Kościół duchowy, został stworzony przez Boga jako pierwszy, co więcej, wszystkie inne byty zostały stworzone ze względu na Kościół. Drugi aspekt – to Kościół jako oblubienica Chrystusa. Do uwag Daniélou należy dodać jeszcze dwa kolejne aspekty pierwotnej refleksji nad Kościołem. Otóż Kościół był przeżywany jako niemal tożsamy z działaniem Ducha w świecie. Po drugie efektem tych pierwotnych intuicji było mocne przeświadczenie o jedności i powszechności Kościoła, przeświadczenie wyprzedzające zarówno organizacyjne utrwalenie jedności Kościoła, jak i geograficzne rozprzestrzenienie się Kościoła po całym ówczesnym świecie. Daniélou przedstawił także analizy dotyczące judeochrześcijańskich korzeni pierwotnych struktur kościelnych. W tym punkcie wiele jego uwag należy uznać za zdezaktualizowane. Dotyczy to przede wszystkim ograniczenia się do poszukiwania analogii między strukturami wspólnoty w Qumran a pierwotnymi strukturami kościelnymi. Faktycznie struktury kościelne kształtowały



się początkowo według wzorów żydowskich struktur religijnych, ale te wzory można odnaleźć przede wszystkim w hierarchii świątynnej i w strukturach synagogałnych. W pierwotnym Kościele właśnie te dwa rodzaje judaistycznych instytucji były niejako konkurencyjnymi wzorami organizacyjnymi. Ostatecznie zwyciężył model wzorujący się na monarchicznej strukturze Świątyni Jerozolimskiej.

Po wygłoszonym referacie rozpoczęła się dyskusja. Pierwszy głos zabrał przewodniczący sesji ks. B. Częsz, który podsumowując zauważył, iż w Ciele Chrystusa Kościół kosmiczny staje się widzialny: to wizja Kościoła zbawionych. W Kościele zamieszkuje Trójca Święta, a więc jest to również Kościół duchowy. Ks. A. Żurek nawiązując do wykładu o. H. Pietrasa zauważył, iż św. Augustyn mimo, że zawęził pojęcie Kościoła, to jednak nie zaprzeczał możliwości zbawienia dla nieochrzczonych (chrzest pragnienia). Mając na uwadze Kościół jako społeczność zbawionych o. D. Kasprzak zapytał o możliwość odpadnięcia do niego. Odpowiadając o. Pietras zaznaczył, iż np. dla Orygenesusa ważniejsza od samego chrztu była metanoia na poziomie intelektualnym. Odpisać można tylko od Kościoła na ziemi przez grzechy apostazji czy łamanie praw noachitów, a nie od Kościoła w niebie. Ks. J. Słomka nawiązując do pytania p. J. Iluka o działalność misyjną, zauważył, iż w początkowym okresie wraz z rozkwitem chrześcijaństwa prężnie rozwijały się również misje judaistyczne.

Po krótkiej przerwie z następnym referatem pt. *Cechy konstytutywne wspólnoty Kościelnej w nauczaniu Ignacego z Antiochii* wystąpił ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole). Analizując poszczególne listy antiocheńskiego Pasterza zauważył, że ten czując się odpowiedzialny za Kościół, przekazał między różnymi uwagami o naturze teologicznej i moralnej również naukę o istocie Kościoła. Najważniejszymi cechami konstytuującymi wspólnotę wierzących jest według niego: miłość i wiara. Miłość została przekazana ludziom przez Jezusa Chrystusa i jest źródłem jedności dla wszystkich wierzących. Przez nią Chrystus wchodzi w przestrzeń Kościoła, który jest miejscem nieustannego aktualizowania się Jego miłości. Miłość Chrystusa ujawniła się historycznie, jako akt Bożego miłosierdzia, w misterium paschalnym, a więc w męce i zmartwychwstaniu, które zostały podjęte przez Niego dla odkupienia zagubionej w grzechach ludzkości. Miłość, która jest darem Jezusa Chrystusa, tworzy istniejącą relację pomiędzy Nim a Jego wspólnotą. Drugą zasadą żywotności wspólnoty kościelnej jest wiara, która również jest darem pochodzącym od Jezusa Chrystusa. Obdarowany nią chrześcijanin jest wezwany do trwania w niej, ponieważ taka postawa jest dowodem tego, że ktoś obdarzony wiarą okazuje się uczniem Chrystusa. Ignacy zatem łączy ze sobą te dwa elementy: wiarę i postawę ucznia, którego Mistrzem jest Chrystus. Wiara jest ogniwem jedności pomiędzy wszystkimi członkami Kościoła. Sposobem i miejscem zmanifestowania jej i swojej przynależności do wspólnoty chrześcijan jest łamanie jednego chleba, czyli uczestniczenie w Eucharystii. To święte zgromadzenie w Imię Jezusa i wyznawanej wiary w Niego jest podstawą jedności realizującej się ponadto w posłuszeństwie przełożonemu, tj. biskupom i prezbiterom. Zatem miłość i wiara są według Ignacego podstawowymi elementami eklezjospawczymi.

W kolejnym wystąpieniu ks. dr hab. Waldemar Turek z Rzymu zaprezentował referat pt. *Od Kościoła charyzmatyczno – duchowego do instytucjonalno – hierarchicznego: Tertulian i Cyprian*. Skupił się w nim szczególnie na istotnych eklezjologicznych stwierdzeniach zawartych w *Apologeticum* Tertuliana oraz w *De unitate Ecclesiae* św. Cypriana. Przeprowadzona przez niego gruntowna ich analiza pozwala

dostrzec zasadnicze różnice w pojmowaniu Kościoła i wewnętrznych jego struktur. Myśl Tertuliana została przybliżona na podstawie jednej z pierwszych definicji wspólnoty wierzących, jakie powstały w literaturze łacińskiej, a zawartej w *Apologeticum* (391): „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere”. Ks. W. Turek zaproponował następujące jej tłumaczenie: „Jesteśmy (jednym) ciałem, świadomi (swej) wiary, zjednoczeni dyscypliną (miłości) i złączeni nadzieją”. Tak pojmowany Kościół obejmuje wszystkich ludzi, w których z racji chrztu mieszka i działa Duch Święty, umacniając ich wiarę, miłość i nadzieję. Wprawdzie Tertulian mówi w swych dziełach o hierarchii kościelnej, ale ona nie należy – jego zdaniem – do istoty Kościoła. Przeprowadzone badania wskazują, iż Afrykańczyk stawiał na pierwszym miejscu elementy duchowe i charyzmatyczne, a instytucjonalne traktował jako wtórne. Ta tendencja, pod wpływem montanizmu, doprowadzi w jego nauczaniu do skrajnego i całkowitego zdeprecjonowania Kościoła jako instytucji. Najważniejsze jest, aby wszyscy chrześcijanie zachowywali w sposób jak najpełniejszy *conscientia religionis*, czy wiarę, i żyli według *disciplina*, czyli według miłości, i odznaczeni się *spes*, czyli nadzieją. Tertulian był tu pod silnym wrażeniem bliskiego powrotu Chrystusa i nie dopuszczał myśli o zakładaniu na ziemi jakiegoś trwałego Królestwa Bożego w postaci widzialnego Kościoła.

Zupełnie inaczej pojmował Kościół i jego strukturę św. Cyprian z Kartaginy, szukając pewnej równowagi między elementami duchowo-mistycznymi i prawno-instytucjonalnymi. Przede wszystkim dostrzegał on potrzebę centralnej władzy w Kościele, która byłaby gwarantem jego jedności. Widział ją jednak nie w Biskupie Rzymu, ale w całym episkopacie wspólnie zajmującym jedną stolicę apostolską i wspólnie rządzącym Kościołem. Biskup Rzymu cieszył się w tym kolegium jedynie pierwszeństwem honorowym. Cyprian prezentuje dobrze zorganizowaną hierarchię Kościoła, w której szczególną rolę pełnią biskupi, których identyfikuje z apostołami. Rządzone przez nich wspólnoty nie są samowystarczalnymi Kościołami, lecz tylko jego częściami i w przypadku oderwania się od całości, tracą charakter Chrystusowego Kościoła oraz zdolność pełnienia nadprzyrodzonego posłannictwa.

W dyskusji, która nastąpiła po tym referacie o. H. Pietras podał własne tłumaczenie definicji Kościoła u Tertuliana: „wspólnota wiedzy, jedność sposobu życia i związek nadziei”. Tłumaczył, iż *corpus* oznacza realną siłę z powodów teoretycznych, praktycznych, i tego, czego się spodziewamy. Ks. J. Słomka zauważył, iż Cyprian, doskonale znający dzieła Tertuliana, świadomie i w opozycji do niego, buduje teologię biskupstwa: urząd biskupa na moc ducha. Ks. A. Żurek zaznaczył, iż Tertulian i Cyprian patrzą na Kościół z różnych punktów widzenia. Zarówno u jednego, jak i drugiego można odnaleźć problematykę dotyczącą Kościoła duchowego i instytucji. Ks. Częsz dopowiedział, iż złoty środek w rozumieniu Kościoła duchowego (Tertulian) i instytucji (Cyprian) zdaje się odnajdować Ignacy Antiocheński, który sam będąc biskupem należał jeszcze do wczesnochrześcijańskich struktur charyzmatycznych. Na zakończenie sesji ks. B. Częsz podziękował za wygłoszone referaty oraz dyskusję i odmówił modlitwę „Anioł Pański” w intencji zmarłych patrologów.

Po obiedzie była okazja do zwiedzenia Bazyliki katedralnej p.w. Wniebowzięcia NMP w Płocku oraz bogatego w historyczne zbiory Muzeum Diecezjalnego.

Popołudniową sesję sympozjum wypełniły prezentacje doktorskie z zakresu patrologii i starożytności wczesnochrześcijańskiej. O jej przewodniczenie został poproszony ks. prof. dr hab. Antoni Żurek z Tarnowa. Pierwszą dysertację pt. *Program pracy*

*duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, przedstawił ks. dr Roman Buliński. Następnie p. dr Karolina Kochańczyk-Bonińska zaprezentowała swoją pracę pt. *Człowiek jako istota złożona. Antropologia Maksyma Wyznawcy*. Kolejną prezentacją była dysertacja ks. dr Jerzego Jurkiewicza pt. *Ambrożyjska koncepcja wolności religii chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*.

Po krótkiej dyskusji nad przedstawionymi dysertacjami i przerwie, swoją pracę doktorską przedstawił o. dr Marcin Pancerz, której temat brzmiał: *Dusza Chrystusa według Dydyma Ślepego (313-398)*. Po nim wystąpił o. dr Krzysztof Ościłowski z prezentacją pracy pt. *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*. Sesję popołudniową zakończył komunikat wygłoszony przez p. dr Monikę Ożóg pt. *Teodoryk Wielki wobec schizmy laurencjańskiej*. Prelegentka omówiła tematykę związaną z podwójnym wyborem papieża (22 XI 498): większość, wrogo nastawiona do Bizancjum i krytyczna wobec ustępliwości Anastazego, wybrała diakona Symmachusa. Probizantyńska mniejszość, sympatyzująca z poprzednim papieżem i popierana przez senat rzymski, dokonała wyboru dotychczasowego rzymskiego prezbitera – Wawrzyńca. Tym wydarzeniem rozpoczął się kolejny rozłam w Kościele, nazwany od imienia antypapieża Wawrzyńca – schizmą laurencjańską. Król Teodoryk starał się na różne sposoby przywrócić pokój w Kościele Rzymian, bez odwoływania się jednak do siły i nakazów. Pozostawiał swobodę biskupom na synodach, napominając tylko, by sprawiedliwie rozpatrywali wszelkie sprawy, z zarzutami pod adresem Symmachusa włącznie. Gdy po „Synodzie palmowym” Wawrzyniec i jego stronnicy wyraźnie nie dostosowali się do jego ustaleń, również nie ingerował. Zdecydowanie poparł dopiero Symmachusa, gdy w 507 r. przestał się oglądać na zwolenników Bizancjum; jego stanowisko wobec schizmy można więc uważać za czysto polityczne.

Po kolacji odbyło się spotkanie informacyjne, na którym zostały omówione sprawy bieżące. Dokonano zapowiedzi wydawniczych, poinformowano o zbliżających się w różnych ośrodkach sympozjach i spotkaniach naukowych oraz dyskutowano nad koniecznością prezentacji osiągnięć naukowych polskich patologów i badaczy wczesnego chrześcijaństwa za granicą. Ks. J. Słomka zaprezentował projekt stworzenia internetowego portalu o tematyce patrystycznej.

Drugi dzień zjazdu rozpoczęła poranna Msza św. koncelebrewana, pod przewodnictwem ks. prof. dr hab. Antoniego Swobody z Poznania. Homilię w języku łacińskim wygłosił ks. dr hab. Waldemar Turek: komentując ewangeliczną perykopę *O rozesłaniu apostołów przez Jezusa* (Łk 9, 1-6) i nawiązując do nauki Ojców Kościoła, mówił o konieczności współprzenikania się w Kościele – Matce chrześcijan – elementu instytucji i ducha.

Sesji przedpołudniowej drugiego dnia obrad przewodniczył o. prof. dr hab. Henryk Pietras. Rozpoczął ją referat ks. dra hab. Jana Żelaznego (PAT, Kraków) pt. *Charakterystyczne elementy eklezjologii syryjskiej. Trzy Kościoły z Liber Graduum*. Przystępując do omawiania tematu Prelegent zwrócił uwagę na założenia metodologiczne języka teologii syryjskiej jest językiem symbolu, zatem i refleksja dotycząca natury Kościoła w pismach Ojców syryjskich jest pełna obrazów, symboli, w większości zakorzenionych w Piśmie Świętym. Kościół jest rzeczywistością eschatologiczną. Ten ziemski jest niedoskonałym obrazem tego, który trwa w niebie i który dopełni się przy końcu czasów. Analizowany tekst z *Liber Graduum* mówi o trzech Kościołach: pierwszy z nich to Kościół niebiański, do którego wszyscy zmierzamy

– doskonały Kościół świętych, w którym przebywa Zbawiciel, nieskalana Małżonka Baranka obchodząca z Nim wieczne gody – Kościół ideał; drugi to Kościół tu na ziemi, Kościół jako *miejsce* sakramentów, z których zwłaszcza Chrzest i Eucharystia mają zasadnicze znaczenie – powiązane ze sobą są tym, co konstituuje Kościół i tworzy naszą więź z Bogiem, ma on jednak charakter przejściowy: to w nim spotykamy się zarówno z hierarchią, jak i całą strukturą wewnętrzną, mającą za zadanie *ochronić* największy skarb Kościoła na dowolnym etapie – obecność udzielającego się Boga; i wreszcie trzeci krąg – i to jest novum – Kościół wewnętrzny, Kościół ciała i serca chrześcijanina, konkretnego członka Kościoła. Ciało materialne i serce człowieka są Kościołem, miejscem spotkania w wolności pomiędzy człowiekiem i Bogiem. To tu dokonuje się akt najwyższej wagi – cześć Bogu w Duchu i Prawdzie, i realizuje się tajemnica życia Bożego w człowieku. Kościół widzialny jest ukształtowany na wzór niebiańskiego, ale jest narzędziem dla tego trzeciego – on nas, konkretnych chrześcijan, konkretnych ludzi prowadzi do przemieniającego spotkania z Bogiem. Jest to celem jego istnienia, jego konstytuującym zadaniem. Można zatem powiedzieć, iż istotą istnienia Kościoła, według eklezjologii syryjskiej, nie jest odwzorowanie tu na ziemi struktury niebiańskiej, czy powstanie *Państwa Bożego* na ziemi lub poszukiwanie doskonałego modelu dla instytucji, ale podtrzymywanie w drodze do nieba konkretnego indywiduum, umożliwienie i ukierunkowanie wysiłku nieustannej przemiany serca chrześcijanina, a więc człowieka wierzącego, który poprzez sakramenty, poprzez Eucharystię staje się w swoim życiu *żywą Świątynią Boga* – Kościołem.

Kolejny referat pt. *Kościół IV i V. wieku – pomiędzy instytucją Kościoła imperialnego a ideałem apostołowości*, został wygłoszony przez o. dr. hab. Dariusza Kasprzaka (PAT, Kraków). Prelegent przypomniał, iż Kościół imperialny IV/V wieku był postrzegany historycznie jako stabilna instytucja religijna oraz określona społeczność religijna, uprzywilejowana prawnie w *Imperium Romanum*. Sytuacja ta znalazła swe odzwierciedlenie w eklezjologii politycznej tamtych czasów. W teologii Kościoła na Wschodzie obserwujemy po Edykcie Mediolańskim i edyktach teodozjańskich początki teokracji bizantyjskiej, czego punktem szczytowym było ustawodawstwo justyniańskie z VI wieku. Natomiast w eklezjologii politycznej na Zachodzie od IV wieku wyraźnie podkreślano kwestię prymacjalną Kościoła Rzymu jako *Sedes apostolica*, zasadę dwóch władz oraz tzw. *imitatio imperii*. W teologicznym postrzeganiu Kościoła imperialnego na płaszczyźnie *communio et misterium* dla większości Ojców IV i V wieku stanowił on przede wszystkim Mistyczne Ciało Chrystusa. Apostołowość Kościoła jako kryterium ciągłości i prawdziwości wiary funkcjonowało już wprawdzie od II wieku, ale jako jego konstytutywna cecha zostało określone dopiero w *Credo* konstantynopolińskim z 381 roku. Przyjmując współczesny podział kryterium apostołowości na: formalną, materialną oraz *vita apostolica*, możemy systematycznie śledzić w Kościele imperialnym przejawy jego apostołowości. Apostołowość formalna była w IV i V wieku pojmowana jako sukcesja na urzędzie Apostołów: biskupi byli uznawani za sukcesorów Apostołów na poziomie bycia ministerialnymi pasterzami Kościoła. Apostołowość materialna Kościoła imperialnego była utożsamiana z wiernością nauczaniu biskupiemu (*cathedra episcoporum magisterium Ecclesiae est*) oraz stała się, obok katolickości, współkryterium prawdziwości wiary. *Vita apostolica* pozostawała dla chrześcijan Kościoła imperialnego idealnym i prototypicznym modelem stylu życia. Z czasem ideał apostołowski stawał się również ideałem wspólnot monastycznych (ideał wspólnoty wiary i dóbr, modlitwy i czystości). Kościół

imperialny, niezależnie od podziału administracyjnego i kulturalnego, określał się wszędzie Mistycznym Ciałem Chrystusa. Apostolskość stanowiła obok katolickości współkryterium prawdziwości i autentyczności wiary na poziomie hierarchicznym i dogmatycznym, jak i na poziomie stylu życia wszystkich chrześcijan. Dla większości autorów w IV i V wieku esencję autentycznego życia chrześcijańskiego stanowiła cnota miłości.

Po krótkiej dyskusji i przerwie z ostatnim referatem sympozjum wystąpił ks. dr Piotr Turzyński (WSD, Radom), a temat jego prelekcji brzmiał następująco: „*Christus totus*” w myśli teologicznej św. Augustyna. Prelegent zauważył, iż fundamentem oryginalnej augustyńskiej nauki zawartej w określeniu *Christus totus*, jest tajemnica Wcielenia. Termin ten jest według Hippończyka kluczem do zrozumienia Biblii, i staje się równocześnie syntezą augustyńskiej eklezjologii oraz jedną z najpiękniejszych myśli chrystologii. Ujawnia on geniusz lingwistyczny Augustyna i wydobywa jego umiejętność syntezy wielkich tajemnic w kilku słowach. Biskup Hippony z niezwykłym radykalizmem i pietyzmem przyjmuje prawdę o Wcieleniu i cielesności Syna Bożego, podkreślając przy tym, że Chrystus na kartach Pisma Świętego prezentuje się i jest głoszony na trzy sposoby: pierwszy objawia Go jako Słowo odwieczne, równe Ojcu przed Wcieleniem; drugi to objawienie w ciele, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowiekiem zarazem; a trzeci objawia Chrystusa jako *Christus totus*, jako Chrystusa całkowitego z Głową i Ciałem. Augustyn stosuje *commuatio idiomatum* do Chrystusa i Kościoła. W takiej wizji Kościół jest niejako „wcieleniem” Chrystusa. Biskup Hippony korzystając z terminu *Christus totus* chce także podkreślić, zwłaszcza w kontekście donatyzmu, jedność ludzi we Wcielonym Synu Bożym, jedność Bożego i ludzkiego świata w Kościele, który jest Całym Chrystusem złożonym z Głowy i Ciała oraz jedność członków Kościoła w jednym Ciele. Dla Hippończyka określenie Ciało Chrystusa łączy również automatycznie Kościół i Eucharystię, tak że nie boi się powiedzieć do wiernych: „na ołtarzu Pana jest złożona tajemnica was samych, przyjmujecie tajemnicę was samych”. Cała myśl Augustyna jest nasycona chrystologią, z niej wypływa i do niej dąży. Ideę *Christus totus* odziedziczą po nim św. Fulgencjusz z Ruspe, św. Grzegorz Wielki i całe późniejsze chrześcijaństwo.

Po krótkiej dyskusji na temat łaski oraz ewentualności nauki Augustyna o powszechnym zbawieniu, głos zabrał prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Lublin): dokonał on podsumowania dorocznego spotkania Sekcji Patrystycznej. Podziękował wszystkim za przybycie, żywe zainteresowanie tematyką, przejawiające się w ciekawych dyskusjach, a zwłaszcza prelegentom za trud włożony w przygotowanie referatów. W imieniu uczestników spotkania słowa szczególnej wdzięczności skierował do gospodarza sympozjum ks. dra hab. Leszka Misiarczyka za miłe przyjęcie, świetną organizację i serdeczną gościnę. Na koniec zaprosił wszystkich zebranych na kolejne spotkanie Sekcji Patrystycznej do Siedlec, które odbędzie się w terminie 20-22 IX 2010 r., zaś jego tematem będzie: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*.

Ks. Jerzy Duda – Warszawa, UKSW



#### 4. JUBILEUSZ KS. PROF. WINCENTEGO MYSZORA (Katowice, UŚ, 21 V 2009)

Dnia 21 maja 2009 r. w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego (= UŚ), odbyła się konferencja naukowa pt. *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, zorganizowana z okazji Jubileuszu 40-lecia pracy naukowej ks. prof. dra hab. Wincentego Myszoza, jednego z najwybitniejszych polskich znawców literatury chrześcijańskiej II-III wieku oraz cenionego badacza i tłumacza pism gnostyckich. Podczas konferencji, po której miało nastąpić uroczyste wręczenie okolicznościowej Księgi Jubileuszowej od Wydziału Teologicznego Dostojnemu Jubilatowi, wygłoszono następujące referaty: *Idea zgromadzenia w pismach narracyjnych NT* – ks. dr hab. A. Malina (WT UŚ); *Zgromadzenie liturgiczne w listach apostołskich i Apokalipsie* – ks. dr hab. J. Kozyra (WT UŚ); *Świadectwa patrystyczne o gromadzeniu się chrześcijan na liturgię* – prof. dr hab. Jan Słomka (WT UŚ); *Teologiczna wymowa gromadzenia się chrześcijan na liturgię* – ks. prof. dr hab. H.J. Sobeczko (UO); *Niedziela dniem gromadzenia się chrześcijan na liturgię* – ks. dr J. Paliński (WSSD); *Cechy charakteryzujące niedzielne zgromadzenie chrześcijan: radość, jedność, solidarność z biednymi* – bp dr S. Cichy (Legnica); *Implikacje pastoralne gromadzenia się chrześcijan na niedzielną liturgię* – ks. prof. dr hab. A. Żądło (UŚ). W spotkaniu tym uczestniczyli przedstawiciele miejscowych władz kościelnych, na czele z metropolitą diecezji katowickiej ks. arcybiskupem dr Damianem Zimonem, i uniwersyteckich, reprezentowanych przez panią prorektor UŚ – prof. Barbarę Kożusznik – oraz licznie przybyli studenci, przyjaciele, koledzy i znajomi Jubilata, w tym duże grono gości spoza Katowic. Ośrodek warszawski reprezentowali prof. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW), dr Stanisław Kalinkowski (wieloletni pracownik ATK) i ks. dr Tomasz Skibiński (UKSW); z Krakowa przybył ks. prof. Edward Staniek (PAT), z Lublina ks. prof. Stanisław Longosz (KUL), ks. prof. Piotr Szczur (KUL) i dr Anna Zmorzanka (KUL), z Opola ks. prof. Norbert Widok (UO), z Tarnowa ks. prof. Antoni Żurek (PAT).

Ceremonia rozpoczęła się od przemówienia dziekana Wydziału Teologicznego – ks. prof. A. Żądło. Przypomniwał on najważniejsze wydarzenia z życia naukowego Jubilata: studia na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, a później w ATK, gdzie po ukończeniu studiów pracował od 1969 do 2001 roku, przechodząc po kolei wszystkie szczeble akademickie. Scharakteryzował jego kierunki badawcze, których ważny nurt stanowiły przekłady z języka koptyjskiego zachowanych tekstów gnostyckich oraz studia nad nimi; ks. Żądło przypomniał tutaj m.in. przekład na język polski *Ewangelii Judasza*, którą Jubilat wydał niedługo po opublikowaniu tekstu oryginalnego (*Ewangelia Judasza*, tłum. z koptyjskiego i komentarz W. Myszoza, SACH NS 3, Katowice 2006). Podkreślił, iż ważną sferą działalności ks. prof. Myszoza była również praca dydaktyczna oraz administracyjna: w ATK pełnił funkcje prodziekana Wydziału Teologicznego (1984-1987), a następnie dziekana Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych (1988-1993), prorektora (1993-1995), zaś w roku akademickim 2000/2001 jako dziekan organizator – na prośbę władz metropolitalnych – stworzył struktury mającego powstać Wydziału Teologicznego w UŚ, którego był pierwszym dziekanem w latach 2001-2008, co – jak podkreślił mówca – jest tytułem do drugiego jubileuszu: 10-lecia pracy na WT UŚ. Na koniec wymienił jego udział w wielu towarzystwach naukowych, m.in. Association International d'Etudes Patristiques (od 1984) i International Association of Byzantine Studies (od 1996).

Następnie ks. dziekan A. Żądło zaprosił do stołu prezydialnego następujące osoby: samego Jubilata oraz ks. abpa D. Zimonia, p. prorektor B. Kożusznik, prof. J. Janeczka (byłego prorektora UŚ), ks. prof. E. Stańka i ks. prof. A. Żurka, zaś o odczytanie telegramów poprosił prodziekana WT – ks. dr. Grzegorza Strzelczyka; nadesłali je m.in. ks. kard. Zenon Grocholewski, ks. kard. Stanisław Nagy, ks. abp Stanisław Szymecki, ks. abp Szczepan Wesoły (ich treść zob. Księga Jubileuszowa: *Omnia tempus habent.*, Katowice 2009, 5-17). Po telegramach listy odczytali: od rektora UŚ prof. Wiesława Banysia – p. prorektor B. Kożusznik, od ks. prof. B. Czesza i ks. dr J. Lewandowicza – ks. prodziekana dr G. Strzelczyk. Po tym nastąpiło uroczyste wręczenie Jubilatowi księgi honorowej pt. *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, przygotowanej przez pracowników Wydziału Teologicznego UŚ. Wręczył ją ks. abp D. Zimoń, który przy tej okazji wyraził Jubilatowi swoją wdzięczność za trud, jaki włożył on w zorganizowanie Wydziału.

Po krótkim występie chóru WSD w Katowicach nastąpiły przemówienia „osobiste”. Bp dr Stefan Cichy wyraził „radość, jedność i solidarność” z Jubilatem; ks. prof. E. Staniek, składając życzenia w imieniu patrologów z Krakowa, wspominał wspólnego mistrza – ks. prof. Mariana Michalskiego; ks. prof. S. Longosz składając gratulacje w imieniu środowiska lubelskiego, powiedział o związkach Jubilata z Lublinem, przypominając o wspólnych pracach przy zakładaniu Sekcji Patrystycznej oraz o tym, że w latach 1998-2000 prowadził on lektorat z języka koptyjskiego w KUL; podziękował też przy tym za to, że po śmierci ks. prof. E. Stanuli jest stałym recenzentem „Vox Patrum” oraz poinformował, że w Lublinie również przygotowywana jest dla niego Księga Jubileuszowa od członków Sekcji Patrystycznej i Redakcji „Vox Patrum” w postaci specjalnego tomu; ks. T. Skibiński stwierdził, iż z 40. lat pracy naukowej ks. prof. Myszora, 32 przypadły na okres warszawski, podkreślił też jego „ludzkie” podejście do współpracowników i studentów; natomiast ks. prof. A. Żurek wyraził wdzięczność za pomoc, jaką – jako dziekan Wydziału PAT w Tarnowie – niejednokrotnie uzyskiwał od Jubilata w kwestiach administracyjnych. Na koniec wystąpił ks. prof. P. Szczur, który odczytał list od prezesa Sekcji Patrystycznej – ks. prof. Mariusza Szrama (KUL), w którym przypomniany został wkład ks. prof. Myszora w rozwoju badań zwłaszcza nad patrystyczną myślą orientalną, do czego przyczyniło się jego współautorstwo słownika koptyjsko-polskiego (por. *Podręczny słownik języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1996) oraz jego gramatyki koptyjskiej (por. *Język koptyjski: kurs podstawowy dialektu saidzkiego: wydanie studyjne*, Warszawa 1998).

Uroczystość zakończył wykład Jubilata, który przedstawił zebranym temat: *Teologia na Wydziale Uniwersytetu Śląskiego*. Prelegent postawił pytanie: dlaczego teologia w Katowicach ma być uprawiana na poziomie akademickim? Rozwijając je, zwrócił uwagę na wyniki badań przeprowadzonych w pierwszych latach działalności Wydziału wśród studentów świeckich (jako powód wskazywali m.in. pracę, rozwój duchowy) oraz pracowników i studentów innych kierunków (wśród tej grupy pojawiły się głosy sceptyczne). Prelegent zatrzymał się dłużej nad wypowiedzią prof. Barbary Skargi – filozofa z PAN, która stwierdziła, iż myślenia teologicznego nie da się pogodzić z naukowym (jego podstawą jest bowiem wątplenie). W konkluzji ks. prof. Myszor powołał się na stanowisko J. Ratzingera (od słów którego rozpoczął też wykład), wskazującego na potrzebę wykładania

teologii w uniwersytetach niemieckich, przy jednoczesnym stwierdzeniu występującego tam kryzysu tej dyscypliny.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

**5. Jubileuszowa Konferencja Naukowa  
STAROŻYTNY DRAMAT. TEORIA, PRAKTYKA, RECEPCJA  
ku czci Panów Profesorów: Roberta Chodkowskiego i Henryka Podbielskiego  
(Lublin, 8-10 X 2009)**

W dniach 8-10 X 2009 roku odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II Jubileuszowa Konferencja Naukowa pt. *Starożytny dramat. Teoria, praktyka, recepcja*, została ona zorganizowana przez Instytut Filologii Klasycznej ku czci Panów Profesorów: Roberta Chodkowskiego i Henryka Podbielskiego, w 70. rocznicę ich urodzin.

**Prof. Robert Chodkowski** (ur. 1938), zatrudniony w Instytucie Filologii Klasycznej KUL od 1966 r., stopień doktora uzyskał w 1973 r., na podstawie dysertacji pt. *Funkcja obrazów scenicznych w tragediach Ajschylosa*, wydanej później drukiem przez Ossolineum w 1975 roku. W latach następnych odbywał staż na Uniwersytecie Lowańskim w Belgii, a także przebywał na kilku wyjazdach stypendialnych we Włoszech, Anglii i Francji. Stopień doktora habilitowanego uzyskał na podstawie rozprawy: „*Agamemnon*” *Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej* (Lublin 1985). W 1992 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w 1996 r. otrzymał tytuł naukowy profesora m.in. na podstawie monografii: *Ajschylos i jego twórczość tragiczna*; od 2000 r. jest zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego KUL.

W następnych latach prof. Chodkowski wydał drukiem kolejną monografię: *Teatr grecki* (2003), oraz nowe przekłady tragedii Sofoklesa, poprzedzone komentarzem i naukową interpretacją: *Antygona* (2004), *Król Edyp* (2007) i *Elektra* (2008). W jego przygotowaniu znajduje się też tłumaczenie pozostałych czterech tragedii Sofoklesa oraz *Medei* Eurypidesa. Dorobek naukowy prof. Chodkowskiego obejmuje ponadto kilkadziesiąt artykułów i recenzji, dotyczących głównie twórczości wielkich tragiczków greckich oraz *Poetyki* Arystotelesa.

W Instytucie Filologii Klasycznej prof. Chodkowski stworzył Katedrę Dramatu i Teatru Antycznego, którą kieruje od 1996 r.; w latach 1998-2001 pełnił też funkcję dyrektora tego Instytutu. Profesor Robert Chodkowski od wielu lat jest też członkiem Polskiego Towarzystwa Filologicznego, w którym pełnił m.in. funkcję sekretarza i prezesa Oddziału Lubelskiego oraz członka Zarządu Głównego. Przez dwie kadencje był członkiem Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej, natomiast już trzecią kadencję wchodzi w skład Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN. Brał też udział w pracach Towarzystwa Naukowego KUL i jego Wydawnictwa: najpierw sprawował w nim funkcję sekretarza, potem przewodniczącego Wydziału Historyczno-Filologicznego TN KUL, a następnie był członkiem Zarządu Głównego i jego sekretarzem generalnym. Decyzją ks. arcybiskupa Józefa Żyćńskiego został mianowany członkiem Komisji Naukowej przy Wielkim Kanclerzu KUL na dwie kolejne kadencje od 2002 do 2008 roku.

**Prof. Henryk Podbielski** (ur. 1939), zatrudniony w Instytucie Filologii Klasycznej od 1963 r., uzyskał stopień doktora w 1969 r. na podstawie rozprawy

pt. *Struktura homeryckiego hymnu do Afrodyty na tle tradycji literackiej*; została ona opublikowana w 1971 r. na wniosek recenzentów w języku francuskim w serii Archiwum Filologicznego PAN. Po uzyskaniu tytułu doktora prof. Podbielski odbył zagraniczny staż na Uniwersytecie w Louvain, zaś w 1974 r. przedstawił rozprawę habilitacyjną pt. *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, uzyskując na jej podstawie w 1975 r. stopień doktora habilitowanego.

Od 1980 r. w zainteresowaniach naukowych prof. Podbielskiego nastąpił zwrot ku starożytnej teorii literatury, w ramach której dokonał nowego przekładu *Poetyki* Arystotelesa, uzupełniając go obszernym wstępem i komentarzem. Przekład ten ukazał się w serii II Biblioteki Narodowej wydawnictwa Ossolineum w 1983 r. (następne drugie, poprawione wydanie w r. 1989). Prof. Podbielski dokonał też pierwszego przekładu na język polski całej *Retoryki* Arystotelesa, poprzedzając go wstępem i uzupełniając komentarzem historyczno-filologicznym. *Poetyka i Retoryka* wydane najpierw razem w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii” (Warszawa 1988, PWN) trafiły potem do VI tomu *Dzieł wszystkich Arystotelesa* (Warszawa 2001, s. 302-478, 574-626). W tomie tym opublikowany został też pierwszy polski przekład *Retoryki dla Aleksandra* (tamże, s. 496-561). Tom ten zamyka obszerne „Posłowie” autorstwa prof. Podbielskiego – stanowiące syntetyczne spojrzenie filologa na całokształt twórczości Arystotelesa (tamże, s. 846-921).

W latach 1999-2001 prof. Henryk Podbielski kierował finansowanym przez KBN projektem badawczym *Literatura starożytnej Grecji*, stanowiącym olbrzymią syntezę literatury greckiej od Homera (VIII w. prz. Chr.) po Nonnosa (V w. po Chr.). Opracowanie to, zawarte w dwóch tomach, liczy 2116 stron, a zostało wydane przez TN KUL (Lublin 2005). Pracowało nad nim 26 najlepszych hellenistów w Polsce (w tym również profesorowie R. Chodkowski i H. Podbielski). Ponadto prof. H. Podbielski kieruje Katedrą Filologii Greckiej (wcześniej nosiła ona nazwę I Katedry Filologii Klasycznej) od 1975 r., tytuł naukowy profesora uzyskał w 1985 r., a od r. 1992 jest zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego. Obecnie realizuje grant badawczy pt. *Retoryka Hermogenesa i jego „Progymnasmata”*. Podczas swej pracy na KUL pełnił też wiele różnych funkcji: kierownika Sekcji Filologii Klasycznej (1985-1993), prezesa lubelskiego Koła Polskiego Towarzystwa Filologicznego (1983-2000), wiceprezesa Zarządu Głównego PTF (1992-1995), prodziekana Wydziału Nauk Humanistycznych KUL (1993-1999). Jest również członkiem kilku towarzystw naukowych: Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 1975), Towarzystwa Naukowego KUL, Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej (od 1975), członkiem korespondencyjnym PAU w Krakowie (Wydział Filologiczny).

Podczas trwania konferencji mieliśmy okazję gościć prelegentów niemal ze wszystkich ośrodków uniwersyteckich w Polsce oraz zapoznać się z wieloma ciekawymi ich wypowiedziami, poświęconymi przede wszystkim dramатовi starożytnemu i greckiej sztuce retorycznej. A oto oni:

**Prof. Jerzy Danielewicz** (UAM, Poznań) referatem *Epicharmowa „techné rhetorike”* przybliżył postać Epicharma, greckiego poety dramatycznego (530-440 prz. Chr.), który uważany jest za twórcę komedii sycylijskiej, zbliżonej w swej formie do mimu i farsy. Autor ten wywarł duży wpływ na rozwój komedii attyckiej, a na podstawie zachowanych fragmentów jego dzieł widać wyraźnie, iż interesowały go również tematy związane z dialektyką i sztuką retoryczną. Właśnie w koloniach greckich na Sycylii narodziła się pierwsza w świecie helleńskim refleksja nad

wymową. Prof. Danielewicz przedstawił szczegółowo te tropy i figury retoryczne stosowane przez Epicharma, które znalazły swoją kontynuację w późniejszych studiach nad sztuką wymowy.

**Prof. Krystyna Bartol** (UAM, Poznań) w referacie: „*Monotropos*” Frynichosa. *Komedia charakterów w czasach Arystofanesa?* nawiązała do czasów rozwoju attyckiej komedii starej. Komedia Arystofanesa poruszała aktualne tematy polityczne i społeczne, ale *Monotropos* komediopisarza greckiego Frynichosa (V w. prz. Chr.), jednego z rywali Arystofanesa, interpretowany był nieco odmiennie – jako komedia charakterów, a główny bohater miał stanowić pierwowzór postaci mizantropa, tak chętnie wykorzystywanej później w komedii nowej. Prof. Bartol, analizując wnikliwie zachowane fragmenty dochodzi do wniosku, iż jest to zbyt daleko idące stwierdzenie i mamy tu do czynienia raczej z komedią sytuacyjną, nie nakierowaną jeszcze na analizę charakterów postaci, chociaż nie powiązaną zbyt mocno z aktualnymi wydarzeniami politycznymi.

Nieco inną tematykę zaproponowała pani **dr Iwona Wieżel** (KUL), wprowadzając słuchaczy w barwną scenerię opowieści Herodota. Referat pt. *Motywy tragiczne w „Dziejach” Herodota z Halikarnasu* przybliżył nam przede wszystkim te postacie, których losy związane są z nieubłaganą wolą bogów, ukazując, jak technika ich prezentacji zbliża *Dzieje* do wybranych przykładów tragedii greckiej. Bóstwo zostaje tu ukazane jako uosobiona siła, działająca na prawach autonomicznej postaci, zdolnej w znacznym stopniu wpływać na przebieg oraz skutki zdarzeń ujętych w opowieści. Taki rodzaj prezentacji, zarzucony w późniejszej narracji historycznej może mieć swoje zakorzenienie w technice opowiadania oralnego.

**Prof. Jadwiga Czerwińska** (UŁ, Łódź), w referacie *Wizerunki Heraklesa – metaforyczność obrazów* punktem wyjścia uczyniła metaforę oraz pokazała, w jaki sposób za jej pomocą budowane są różnorodne wizerunki tego samego bohatera. Odmienne ujęcie postaci Heraklesa w poetyckim opisie Lukiana (*Dialogi*), w tragediach Eurypidesa (*Alkestis*, *Hercules furens*), w *Obrazach* Filostrata, oraz w refleksji filozoficznej Arystotelesa, dostarcza bogatego materiału do analizy metaforycznej warstwy obrazów, stworzonych przez wymienionych autorów. Autorka prześledziła ich procesy poznawcze, odkrywając jednocześnie ten aspekt kreowanej postaci, który w poszczególnych wizerunkach okazał się najistotniejszy.

**Prof. Kazimierz Korus** (UJ, Kraków), w referacie pt. *Mim w „Eutydemie” Platona*, zaproponował nam ciekawe i nieco odmienne od dotychczasowego spojrzenie na jeden z wcześniejszych dialogów filozofa, ukazujący Sokratesa jako przeciwnika sofistów, rozprawiającego z nimi w gimnazjone, wśród przysłuchujących się temu młodzieńców. Chociaż Sokrates pozwala im rozwinąć cały swój kunszt i wykorzystać pełny zasób środków retorycznych, to jednocześnie prowadzi ich w ten sposób do ośmieszenia tychże umiejętności i wykazuje powierzchowną wiedzę swoich interlokutorów. Sceneria tego dialogu, drobiazgowo odtworzenie otoczenia rozmówców, dowcipne, a nawet wręcz złośliwe, odmalowanie postaci, zbliżone są w znacznej mierze do scenarii mimu antycznego, stanowiąc swoistą scenkę rodzajową, barwną i realistyczną, chociaż pozbawioną charakterystycznej dla mimu frywolności i niewybrednego humoru.

**Dr Lech Trzcionkowski** (KUL, Lublin) w referacie pt. *Orfeusz na scenie teatru ateńskiego* przybliżył tradycję i religię orficką oraz ukazał w jaki sposób wprowadzano na scenę postać Orfeusza w dramacie ateńskim VI i V wieku prz.



Chrystusem. Postać ta pojawiała się zarówno w tragedii u Ajschylosa i Eurypidesa, jak i w komedii Arystofanesa. Tragicy odnoszą się do nie z wielkim szacunkiem, Arystofanes natomiast parodiuje orficką kosmogonię, chociaż nigdzie nie wyszydza postaci samego Orfeusza, uważanego za wielkiego poetę, muzyka i śpiewaka, wręcz za herosa kultury bliskiego Prometeuszowi.

**Prof. Sylwester Dworacki** (UAM, Poznań) w referacie: *Tradycja literacka dialogu Lukiana „Prometeusz albo Kaukaz”* sięgnął do mitu tytana Prometeusza i jego przedstawienia w literaturze greckiej. Główne wątki związane z tym mitem odnajdujemy już u Hezjoda i w tragedii Ajschylosa *Prometeusz w okowach*. Najwybitniejszy przedstawiciel drugiej sofistyki, Lukian z Samosat sięgając do tego mitu oparł się głównie o tragedię Ajschylosa, chociaż nigdzie nie przywołuje imienia tego wielkiego tragika, pomimo że wspomina innych autorów, którzy przed nim zajmowali się tym wątkiem mitologicznym. W swych satyrycznych utworach Lukian nawiązuje przede wszystkim do motywu kary, jaka spadła na Prometeusza. Czyni to w sposób lekki i nieco szyderczy, co jest swego rodzaju ewenementem w całej literaturze greckiej, ponieważ mit ten w tradycji literackiej traktowany był do czasów Lukiana bardzo poważnie.

**Ks. prof. Augustyn Eckmann** (KUL, Lublin) wprowadził w świat literatury chrześcijańskiej, analizując poglądy św. Augustyna na utwory greckich pisarzy doby pogańskiej. Z jego referatu pt. *Święty Augustyn o greckich autorach* poznajemy fascynację Augustyna pięknem poematów Homera, chociaż raziło go uzasadnianie niemoralnego postępowania ludzi, podobnym i występnyim zachowaniem się bogów. Zwracał on też uwagę na wzniosłość nauki Pitagorasa, oceniając jednocześnie surowo teorię metempsychozy. Sokratesa cenił za to, że skierował filozofię ku zagadnieniom etycznym. Wysoką wartość przyznał pismom Platona oraz *Kategoriom* Arystotelesa. Zachwycił się Plotynem, natomiast z wielkim oburzeniem wypowiadał się o bluźnierstwach Porfiriusza, skierowanych przeciw chrześcijanom.

**Prof. Małgorzata Borowska** (UW, Warszawa) w swym referacie pt. *„Erofila” Chortatsisa, czyli odrodzenie tragedii w Grecji* przeniosła słuchaczy na Krete początku XVII wieku i zapoznała z rozwijającym się tam ówczynie teatrem greckim. Dramaturdzy greccy czerpali wtedy chętnie z tradycji włoskiej, adaptując poetyckie i teatralne motywy włoskiego renesansu, czynili to jednak w sposób ciekawy i oryginalny. Teksty i tematykę sztuk dostosowywali tak, aby odpowiadały gustom wykształconego greckiego odbiorcy, ale nie zostały pozbawione swego ogromnego ładunku emocjonalnego. Tematyka *Erofili* związana jest przede wszystkim z wątkiem nieszczęśliwej miłości i konfliktu rodzinnego, chociaż nie unikano wtedy w dramacie bezpośredniego nawiązywania do aktualnych wydarzeń, takich jak choćby zagrażająca ekspansja turecka. Referat uzupełniły też fragmenty tego dramatu w przekładzie własnym autorki, niesłuchanie żywym i oddającym ducha oryginału.

**Prof. Stanisław Stabryła** (UJ, Kraków) w referacie: *Polskie Antyfony XX wieku* połączył dwie epoki: klasyczną czasów Sofoklesa oraz współczesną, wskazując, jak żywy odbiór w XX-wiecznej Polsce znajdował dramat *Antygonę*, i jakie treści w nim zawarte stały się źródłem inspiracji dla współczesnych polskich dramaturgów i reżyserów. Na różnorakie interpretacje tego dramatu miała niewątpliwie wpływ zaistniała w Polsce po II wojnie światowej sytuacja polityczna, kiedy to tragedię Sofoklesa usiłowano wpisać w nowe, socjalistyczne ramy widzenia świata (jak na przykład w *Ocaleniu Antyfony* Krystyny Berwińskiej – 1954). Zachodzące w Polsce

i Europie zmiany polityczne znalazły też swe odbicie w *Godzinie Antygony* Artura Swinarskiego czy w swoistej parodii Antygony – *Kucharkach* Nory Szczepańskiej. Najgłębiej odbija zwątpienie, rezygnację i pesymizm tamtych czasów *Cisza* Romana Brandstaettera, krótka tragedia-misterium, gdzie Antygona wątpi w słusność swego działania i umiera w poczuciu bezsensowności swego poświęcenia.

Konferencję zakończył referat **dr Agaty Łuki** (KUL, Lublin) pt. *Dramat w modzie, moda w dramacie*, połączony z pokazem slajdów. Mogliśmy przyjrzeć się rekonstrukcjom kostiumów i obuwia, jakich używano w starożytnym teatrze, oraz zaobserwować, w jaki sposób poszczególne elementy strojów antycznych funkcjonują w modzie współczesnej, oraz jak są wykorzystywane przez wielu znanych projektantów.

Małgorzata Siwicka – Lublin, KUL

## 6. COLLOQUIUM ORIGENIANUM DECIMUM: ORIGENES UT SCRIPTOR (Kraków, 31 VIII - 4 IX 2009)\*

W dniach od 31 sierpnia do 4 września 2009 roku, w gmachu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie odbyło się Colloquium Origenianum Decimum. Główny ciężar przygotowań i trud organizacji podjął **Henryk Pietras SJ**, którego dzielnie wspierał sekretarz **Andrzej Dziadowiec**. W ostatnie sierpniowe popołudnie specjaliści „od Orygenesza” z całego świata oraz zaproszeni goście pojawili się w progach jezuickiej uczelni. Po rejestracji i wstępnych powitaniach wszyscy zgromadzili się w Aula Magna, gdzie w imieniu Kościoła krakowskiego powitał zebranych kard. Franciszek Macharski, a w imieniu „Ignatianum” – prorektor ks. Grzegorz Łuszczak SJ. Następnie rozpoczęła się sesja inauguracyjna, której przewodniczył Gilles Dorival, szczególnie zasłużony dla Colloquia Origeniana. Pierwszy wykład zatytułowany *Polish archeological exploration of the Alexandrian School* wygłosił **Adam Łukaszewicz** (UW, Warszawa). Prelegent zaprezentował niezwykle bogate dokonania polskiej misji archeologicznej w Aleksandrii i Górnym Egipcie, zapoczątkowane zaraz po drugiej wojnie światowej przez prof. Kazimierza Michałowskiego i kontynuowane z powodzeniem do dziś; wykład został zilustrowany licznymi fotografiami dokumentalnymi z wykopalisk w Aleksandrii. Drugim prelegentem był **Lorenzo Perrone** z Uniwersytetu w Bolonii, którego wystąpienie „*Pro domo sua*”: *Origen's self-quotations and the construction of a literary oeuvre* miało za cel ukazanie sensu, znaczenia i możliwości badawczego wykorzystania autocytatów występujących w dziełach Orygenesza; Prelegent podkreślił, że cytaty i inne odwołania do własnych dzieł mogą posłużyć nie tylko bardziej precyzyjnemu ustaleniu chronologii dzieł Aleksandryjczyka, ale także próbie odtworzenia całościowej wizji jego „literackiego projektu”, polegającego przede wszystkim na skomentowaniu całej Biblii. Pierwszy dzień sympozjum zakończyła uroczysta kolacja w postaci obfitego nakrytego szwedzkiego stołu, sprzyjającego poznaniu się uczestników i kularowym dyskusjom.

---

\* Pełny wykaz 74 nazwisk zgłoszonych prelegentów oraz tytułów ich wystąpień zob. S. Longosz, *Colloquium Origenianum Decimum*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 1083-1087.

Kolejne trzy dni sympozjum były czasem niezwykle intensywnych obrad, odbywających się równocześnie w trzech aulach. Z tego powodu niemożliwe było uczestniczenie we wszystkich prelekcjach, chociaż dyscyplina czasowa, nad którą czuwali przewodniczący poszczególnych sesji, umożliwiała wybór wystąpień. Całe sympozjum zostało podzielone na dziesięć ogólnych sekcji związanych z życiem i myślą Orygenes: 1). Środowisko literackie Aleksandrii i Cezarei Palestyńskiej; 2). Złożoność i cel twórczości; 3). Hermeneutyka; 4). Apologie; 5). Komentarze i Homilie; 6). Język; 7). Biblia i apokryfy; 8). Źródła filozoficzne; 9). Uczniowie i zwolennicy; 10). Krytycy.

Prelegenci pierwszej sekcji nakreślili, na podstawie wybranych przykładów, kontekst kulturowy, religijny, filozoficzny i literacki środowisk, w których Orygenes żył i tworzył. **Anna Zhyrkova** (Tel Aviv University) podjęła się próby rekonstrukcji doktryny kategorii u Filona i Klemensa Aleksandryjskiego. Nowatorskie spojrzenie na twórczość tego ostatniego podjął **Marco Rizzi** (Università di Sacro Cuore, Milano) w wykładzie zatytułowanym: *The literary problem in Clement of Alexandria: a reconsideration*; prelegent ukazał dwa różne style w twórczości Klemensa: *pedagogiczny*, to znaczy dotyczący praktycznego życia i posługujący się często egzegezą historyczną i dosłowną, oraz *dydaktyczny*, ukierunkowany na doktrynę i teoretyczną spekulację, a połączony z interpretacją alegoryczną. Te dwa różne style świadczą między innymi o zróżnicowaniu chrześcijańskiego środowiska Aleksandrii, tworzonego tak przez członków wywodzących się z radykalnych grup judeochrześcijańskich, jak i intelektualnych elit gnostyckich. **Michael Vlad Niculescu** (Bradley University, USA) przybliżył z kolei Orygenesową pedagogię opartą na Słowie Bożym, a polegającą na stopniowym przyjmowaniu Logosu, wcielonego w słowa Biblii. **Ulrich Volp** (Johanes-Gutenberg-Universität Mainz), wychodząc od analizy egzegezy 1Kor 7, 31b („Przemija bowiem postać tego świata”) podjętej przez Makarego z Magnezji w dziele *Apokritikos* w celu odparcia antychrześcijańskiej krytyki podnoszonej przez filozofów pogańskich, postawił tezę – wbrew tradycyjnym opiniom – o swoistym „orygenizmie” tego autora z V wieku. **Anna Tzvetkova-Glaser** (University of Heidelberg) przedstawiła na przykładzie zagadnienia rajy etymologiczne i doktrynalne związki egzegezy Orygenesowej i rabinicznej. Podkreśliła, że niektóre teksty Aleksandryjczyka nie wykluczają istnienia materialnych cech Edenu, wbrew rozpowszechnionej opinii sięgającej Hieronima i Eustacjusza z Antiochii, którzy przypisali mu czysto alegoryczną interpretację rajy. **Christian Hengstermann** (University of Münster), którego komunikat zamykał obrady pierwszej sekcji, ukazał w oparciu o dwie pierwsze księgi *Komentarza do Ewangelii według św. Jana* odwołania Orygenes do neoplatonickich koncepcji, jak choćby transcendentna jedność Boga i jego wewnętrzna komunikacja w noetycznej Wielości.

Obrady drugiej sekcji zajmującej się złożonością i celem dzieł Orygenes (Complexity and scope of Origen's works) rozpoczęły się we wtorkowe popołudnie. Wygłoszone zostały na niej dwa trzydziestominutowe wykłady zakończone dyskusją: **Eric Junod** (Université de Lausanne) w referacie *Du danger d'écrire, selon quelques préfaces d'Origène* podkreślił trudności dostrzegane przez Orygenes w działalności pisarskiej, która może być zwykłą stratą czasu, manipulacją czy też rzucaniem pereł przed świnie. **Gerald Bostock** (Perth, Scotland, UK) natomiast zaprezentował w referacie: *Satan – Origen's forgotten doctrine* Orygenes jako ważnego pioniera demonologii, korzystającego ze źródeł biblijnych, apokryficznych i wierzeń egipskich.

W drugiej auli przez cały pierwszy dzień pogłębiano tematykę hermeneutyki Orygenesesa (*Hermeneutics*). **Sébastien Morlet** (Université de Paris IV – Sorbonne) ukazał jej spójność posiłkując się ideą „symfonii”, niezwykle popularną w środowiskach filozoficznych epoki imperialnej. **Christoph Marksches** (Berlin) natomiast wygłosił wykład zatytułowany: *Scholien bei Origenes und in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung*. W swym piętnastominutowym komunikacie **Karin Metzler** (Humboldt-Universität zu Berlin) ukazała na przykładzie scholiów do Księgi Rodzaju etymologiczny wysiłek Orygenesesa, który korzystał także z komentarzy rabinów. **Kathleen O'Neill** (Boston College) przedstawiła owoce swoich poszukiwań na temat: *Origen's threefold method of allegorical exegesis and his theology of the Trinity in „De principiis”*. **Megan Williams** (San Francisco State University, USA), w wykładzie nt. *Exegetical method, literary style and the scene of instruction in Origen's „Commentary on Matthew”*, analizując metody egzegetyczne i style literackie używane przez Orygenesesa w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*, wypukliła akcentowane w tym dziele rozumienie chrześcijańskiego nauczania i uczenia się, rolę mistrza i ucznia. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy ta specyficzna forma komentowania Ewangelii była zabiegiem wymyślonym, czy odzwierciedlała rzeczywiste wykłady Orygenesesa, który jawi się nie tylko jako „idealny nauczyciel Biblii”, ale również jako ten, kto wprowadza „idealnego czytelnika – ucznia” w proces stawania się samodzielnym mistrzem. Z kolei **Domenico Pazzini** (Verucchio, Italia) wygłosił referat na temat: *Figura simbolo legge linguistica nella prosa di Origene*, a **Harald Buchinger** (Universität Regensburg) zatytułował swoje wystąpienie: *Zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der Schrift des Origenes über das Pascha: offene Probleme*. **Sebastian Guly** (Cambridge University) podjął się analizy kontrowersyjnego tematu zbawienia diabła i rozumienia Królestwa Bożego w liście *Do przyjaciół w Aleksandrii*, w którym Orygenes stwierdza, że tylko nierozumny może utrzymywać, że diabeł będzie zbawiony. Prelegent odczytał jednak to stwierdzenie w kontekście całego skomplikowanego systemu soteriologicznego Aleksandryjczyka, aby ukazać złożoność postawionej kwestii. **Matthew Pereira** (Columbia University, New York) przedstawił swoje tezy dotyczące wykorzystywania przez Orygenesesa filozofii greckiej na przykładzie *Listu do Teodora*, odwołując się przede wszystkim do kategorii „pasożyta” jako symbolu asymetrycznej relacji. Biblijnym odpowiednikiem tej kategorii byłaby scena złupienia Egipcjan przez uchodzących Izraelitów, stanowiąca model dla chrześcijan, którzy mają korzystać ze wszystkich użytecznych osiągnięć filozofii w celu lepszej interpretacji Pisma Świętego.

Przedpołudniową sesję w trzeciej auli w sekcji apologii (*Apologies*) otwarło wystąpienie **Leszka Misiarczyka** (UKSW, Warszawa), który w referacie: *The influence of Justin Martyr on Origen's argumentation in „Contra Celsum”* ukazał wpływ dzieł Justyna Męczennika na argumentację Orygenesesa przeciw Celsusowi. Swoistą kontynuacją tego zagadnienia był wykład **Johannesa Arnolda** (Phil.-Theol. Hochschule, Sankt Georgen) zatytułowany „*Hassvolle Unordnung?*” *Origenes und die Struktur von Celsus' „Alethes Logos”*.

Piątą sekcję dotyczącą komentarzy i homilii Orygenesesa (*Commentaries, homilies*) rozpoczęły dwa wykłady z Francji: **Agnès Aliau-Milhaud** (Université de Paris IV – Sorbonne) wygłosiła referat zatytułowany: *La réécriture au passif et ses enjeux dans le „Commentaire sur Jean” d'Origène*, a **Agnès Kalinowska-Bastit** (Université de Metz): *De la phrase de Paul à la phrase d'Origène: réception, mimétisme et*

*transformation. L'exemple du „Commentaire sur Matthieu”*. **Antonio Castellano** (Università Pontificia Salesiana, Roma) przedstawił Orygenesową egzegezę wersetu J 1, 1a: „Na początku było Słowo”, wypuklając jej charakter antymonarchiański. O ważności tej polemiki świadczy choćby fakt, że interpretacja tego pierwszego wersetu zajmuje całą księgę Orygenesowego *Komentarza do Ewangelii według św. Jana*. Aleksandryczyk, analizując znaczenie terminu ὁρχή, dochodzi do stwierdzenia istnienia hipostazy boskiej i osobowej Logosu, posiadającego wspólną naturę z Ojcem, jako że Syn został ustanowiony przez Ojca jako ὁρχή wszystkich bytów. **Guido Bendinelli** (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna) w referacie: *Il matrimonio nel „Commentario a Matteo” di Origene* ukazał wyjątkową złożoność tematyki małżeńskiej w Orygenesowym *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*, w szczególności napięcie pomiędzy jego spekulacjami a praktyką duszpasterską odnośnie prokreacji i możliwości rozvodu. **Reinhart Ceulemans** (Katholieke Universiteit Leuven) zrelacjonował wyniki badań nad niedawno odkrytą kateną, zwaną kopenhagowską (manuskrypt: Hauniensis, Gamle Kongelige Samling 6, 2°, X w.), zawierającą wiele tekstów, które można zidentyfikować ze scholiami Orygenesu do Pieśni nad Pieśniami. Pierwszy dzień obrad zakończył mocny polski akcent, a mianowicie wystąpienie **ks. Mariusza Szrama** (KUL, Lublin) zatytułowane: *La symbolique des nombres et le diable dans l'exégèse allégorique alexandrine*. Prelegent ukazał między innymi inspiracje pitagorejskie i antydualistyczny charakter aleksandryjskiej egzegezy liczb. Podkreślił, że żaden symbol liczbowy nie może być całkowicie zidentyfikowany ze złem i diabłem, gdyż to Bóg w swej mądrości jest twórcą liczb, a ich interpretacja odzwierciedla często walkę Boga z szatanem.

Kolejny dzień obrad w sekcji poświęconej zagadnieniu języka Orygenesu (*The language of Origen*) rozpoczęły dwa piętnastominutowe komunikaty: **Giulio Maspero** (Pontificia Università della Santa Croce, Roma) zatytułował swoje wystąpienie: *Remarks on Origen's analogies for the Holy Spirit*, a **Charlotte Köckert** (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) podjęła się próby porównania komentarzy do Księgi Rodzaju u Orygenesu i Dydyka Ślepego. Następnie miały miejsce dwa półgodzinne wykłady: **Gilles Dorival** (Aix-Marseille Université) przybliżył zagadnienie formy literackiej Hexapli, a **Andrea Villani** (Georg-August-Universität Göttingen) przeanalizował stosowanie przez Orygenesu tzw. egzegezy prosopologicznej. W sekcji „Biblia i apokryfy” (*The Bible and Apocrypha*), **Chiara Barilli** (Università di Bologna) przedstawiła wyniki analiz komentarzy Orygenesu do tekstów o dzieciach i dzieciństwie. Kolejną relację zatytułowaną *Didimo il Cieco e antropomorfismi biblici* przedstawił młody polski patrolog **Roland M. Pancierz OFM** (WSD, Kalwaria). Na przykładzie interpretacji konkretnych wyrażeń biblijnych przybliżył metodę alegoryczną stosowaną przez Dydyka i ukazał jego troskę o doktrynalne aspekty niematerialności i niewidzialności Boga. Gospodarz miejsca **Henryk Pietras SJ** (Ignatianum, Kraków) w referacie: *L'apocrifo giudaico „Preghiera di Giuseppe” nell'interpretazione origeniana* przedstawił zawartą w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* II 188-192 interpretację nieznanego skądinąd żydowskiego apokryfu *Modlitwa Józefa*. Orygenes skorzystał z tego apokryfu, aby potwierdzić teorię o preegzystencji bytów racjonalnych, które nigdy nie odstąpiły od Boga i współpracują z Nim w celu zbawienia tych bytów, które się od Niego odłączyły. Kolejny wykład, przypisany do sekcji źródeł filozoficznych (*Philosophical sources*) myśli Orygenesu, był swoistą kontynuacją wystąpienia przedmówcy. **Joseph O'Leary** (Sophia University, Tokio)



na przykładzie rozważań o duszy Jana Chrzciciela (*Komentarz do Ewangelii św. Jana* II 175-192) ukazał interakcję danych biblijnych z założeniami metafizycznymi w rozważaniach Aleksandryjczyka. Z kolei **Padraig O'Cleirigh** (University of Guelph, Canada) przedstawił wykład zatytułowany: *Simile and division: literature and metaphysics in Origen's „Commentary on John”*, analizując bardziej szczegółowo *Komentarz do Ewangelii św. Jana* II, VI, XIII i XXXII.

Wystąpienie **Blossom Stefaniw** (University of Erfurt) na temat: *Neither Missionary Institute nor Homoerotic Bond: interpreting pedagogy at Origen's school in Caesarea* rozpoczęło całodienne obrady sekcji poświęconej uczniom i zwolnikom Orygenesesa (*Disciples and followers of Origen*) w auli drugiej. Kolejny prelegent, **Alfons Fürst** (University of Münster) podjął próbę oceny, na ile rzeczywistym autorem *Homilii do Księgi Izajasza* jest Orygenes, a na ile Hieronim, który te homilie przełożył na łacinę, dostosowując je jednocześnie do ponicejskich standardów teologicznych, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia Trójcy Świętej. Po przerwie **Michihiko Kuyama** (Meiji Gakuin University) wygłosił referat zatytułowany *Origen and Jonah*, a **Monica Tobon** (University College London) na przykładzie dzieła *Do mnicha Eulogiusza* ukazała, jak bardzo owocnie Ewagriusz Pontyjski potrafił połączyć swe zdolności literackie z osobistym doświadczeniem życia monastycznego, aby skutecznie zachęcać swoich czytelników do przechodzenia od namiętności do stanu *apatheia*. **Enrico dal Covolo** (Università Pontificia Salesiana, Roma) ukazał początki i rozwój *lectio divina* w tradycji wschodniej (na przykładzie Orygenesesa) i zachodniej (na przykładzie Ambrożego). **Bernard Pouderon** (Université François Rabelais, Tours) przeanalizował wpływ traktatu *Egzegeza duszy* z Nag Hammadi (NH II, 6) na interpretację *Lamentacji Jeremiasza* u Olimpiodora z Aleksandrii.

W trzeciej auli kontynuowano przez cały dzień rozważania na temat homilii i komentarzy Orygenesesa. **Patricia Andrea Ciner** (Universidad Católica de Cuyo, Universidad Nacional de San Juan, Argentina) zaprezentowała wykład na temat: *Unión mística y osadía: implicancias del término τολμητέον en el „Comentario al Evangelio de Juan”*. Prelegentka, analizując występowanie terminu „śmiałość” stwierdziła, że jej prawdziwym przejawem w dziele Orygenesesa jest afirmacja całkowitego zjednoczenia mistycznego duszy z Bogiem. **Enrico Cattaneo** (Napoli), konfrontując różne komentarze do Iz 7, 1-9 (Euzebiusza, Bazylego, Hieronima, Jana Chryzostoma, Teodoretę, Cyryla), podjął próbę odtworzenia egzegezy tego wersetu u Orygenesesa. **Sylvia Kaczmarek** (PAT, Kraków) w referacie: *L'exemplum di Paolo nel „Commento alla Lettera ai Romani”* ukazała sposób, w jaki Orygenes przedstawił Apostoła – wzór poznania Boga i gorliwego naśladowcy Chrystusa. **Samuel Fernández** (Pontificia Universidad Católica de Chile) w oparciu o metafory występujące w dziełach Aleksandryjczyka, przybliżył jego teologię trynitarną, szczególnie zagadnienie jedności Boga w kontekście polemiki antymonarchiańskiej. Z kolei **Franz Risch**, a potem **Barbara Hanus** (oboje z Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften) prezentowali zagadnienia związane z Orygenesową interpretacją psalmów, tytuły zaś ich wykładów były następujące: *Die Prologe des Origenes zum Psalterium* oraz *Zur Psalmenauslegung des Origenes. Einige Bemerkungen am Beispiel von Psalm 2*. Sesję popołudniową rozpoczął **Olivier Munnich** z paryskiej Sorbony wystąpieniem na temat: *Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène: étude des „Homélies sur Jérémie”*. Następnie **Stefano Tampellini** (Università di Bologna) przybliżył różne aspekty (kompozycja, struktura, egzegeza) *Homilii do Ewangelii św.*

*Łukasza* w zachowanych fragmentach greckich i łacińskiej wersji Hieronima. Relacja wreszcie **ks. Józefa Naumowicza** (UKSW, Warszawa) zatytułowana: *Ez 1, 1 chez Origène et la date de l'Épiphanie* zakończyła kolejny dzień sympozjum.

3 września był ostatnim „roboczym” dniem Colloquium Origenianum Decimum. W auli pierwszej rozpoczął go wykład **Emanuela Prinziwalli** (La Sapienza, Roma), która zapoznała słuchaczy z wynikami swoich studiów nad Dydemem Ślepym, zwłaszcza jego rolą w przekazaniu i transformacji dziedzictwa Orygenesesa. Kolejna prelekcja przygotowana przez **Chiare Faraggiana di Sarzana** (Università di Bologna) i **Francesco Pieri** (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna) została zatytułowana: *A Byzantine critical reader and editor of Origen's „Philocalia”: the ms. Marcianus graecus 47 and its marginalia*, a jedną z ważniejszych jej tez było wskazanie Focjusza, jako prawdopodobnego autora badanego manuskryptu zapomnianego aż do epoki Paleologów. **Vladimir Cvetkovic** (University of St Andrew, Szkocja) zaprezentował ewolucję poglądów jednego z pierwszych krytyków Orygenesesa w wykładzie zatytułowanym: *From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' critique of Origen*. Swoistą kontynuacją i egzemplifikacją tej prelekcji była relacja **Mirosława Mejznera SAC** (UKSW, Warszawa) pt. *Λ'εἶδος ε' ὄχημα: la critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel „De resurrectione” di Metodio di Olimpo*, który w oparciu o analizę pojęć εἶδος i ὄχημα, zaprezentował przeprowadzoną przez Metodego z Olimpu krytykę Orygenesowej koncepcji zmartwychwstania na polu eschatologii pośredniej. **Marie-Odile Boulnois** (École Pratique des Hautes Études, Paris), wychodząc od dylematu wybraństwa Izraela wobec różnorodności narodów, wskazała na zależności dzieła Juliana Apostaty *Przeciw Galilejczykom* od *Przeciw Celsusowi* Orygenesesa. Z kolei **Jan Dechow** (Portola Valley, Canada) podjął się analizy zarzutów przeciw Orygenesowi, których autorstwo zostało przypisane Hieronimowi (*Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 5, 4-5). **Joseph Verheyden** (University of Leuven) przedstawił obraz Orygenesesa jako idealnego chrześcijańskiego nauczyciela w opisach Euzebiusza i Rufina, natomiast **William G. Rusch** (Yale Divinity School) spróbował zrekonstruować postrzeganie Mistrza z Aleksandrii przez Atanazego. **Emiliano Fiori** (Università di Bologna) przeanalizował problem apokatastazy w pismach Dionizego Pseudo-Aeropagity, wyjaśniając, że należy ją interpretować w sensie kosmologicznym, zgodnie z właściwą dla Dionizego neoplatonską wizją świata. Relacje **Dimitrosa Zaganosa** (École Pratique des Hautes Études, Paris) i **Johna Slotemakera** (Boston College) miały za cel porównanie egzegezy Orygenesesa odpowiednio z Cyrylem Aleksandryjskim i Augustynem. **Cordula Bandt** (Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften) ukazała natomiast wpływ Orygenesowej interpretacji psalmów na egzegezę tejże księgi u Euzebiusza i Dydy Ślepego. **Manabu Akiyama** (Tsukuba University, Japonia) przedstawił relację zatytułowaną: *La figura tipologica vera nelle „Omèlie di Origene su Ezechiele”*, podkreślając zwłaszcza odwołania Aleksandryjczyka do *Apokalipsy św. Jana*. **Ilaria Ramelli** (Università del Sacro Cuore, Milano) zajęła się analizą źródeł doktryny apokatastazy. **Vladimir Baranov** (Nowosybirsk, Rosja) ukazał wpływ teorii preegzystencji dusz na późniejszą doktrynę ikonoklastyczną w wykładzie zatytułowanym: *„Condensing and Shaping the Flesh...”. Incarnation and the instrumental function of the soul of Christ in the iconoclastic Christology*. **Dmitrij Bumazhnov** przedstawił Orygenesową interpretację epizodu wróżki z Endor (1Sm 28) w kontekście wczesnochrześcijańskiej literatury. Wreszcie **Piotr O. Scholz** (UMCS, Lublin) postawił tezę

o możliwych wpływach myśli i koncepcji wczesnoegipskich na spekulacje teologiczne Orygenesesa, dotyczące np. preegzystencji dusz, świata aniołów, a nawet rozumienia Trójcy Świętej.

Po południu uczestnicy Colloquium Origenianum Decimum udali się do opactwa benedyktynów w Tyńcu, gdzie zwiedzili klasztor, wysłuchali koncertu organowego i uczestniczyli w nieszporach śpiewanych w języku łacińskim przez braci konwentu. Wieczór przeciągnął się do późnych godzin przy uroczystej kolacji, która sprzyjała pogłębieniu znajomości uczestników i nieformalnym podsumowaniom sympozjum. Oficjalne zamknięcie miało miejsce dnia następnego o godzinie 10.00 w Aula Magna „Ignatianum”. Wstępnego bilansu 63 prelekcji dokonali **Lorenzo Perrone**, **Gerald Bostock**, **Gilles Dorival** i **Henryk Pietras**. Podkreślili przede wszystkim bogactwo i różnorodność podejmowanych tematów oraz liczny udział nowych uczestników, co wskazuje na rosnące zainteresowanie dziedzictwem Orygenesesa. Zwrócili uwagę na wystąpienia, w których porównywano jego myśl z poglądami innych autorów chrześcijańskich oraz na próby ukazania aktualności i znaczenia jego dorobku dla współczesnego człowieka i dzisiejszej kultury. Zaproponowano, aby podczas kolejnego sympozjum, każdego dnia przynajmniej jeden wykład był wspólny, tak aby wszyscy uczestnicy mogli podjąć plenarną dyskusję. Ponadto postulowano, aby prelegenci przygotowali zawsze na piśmie swoje wystąpienia w celu ułatwienia recepcji słuchaczom. Zaproponowano też, by stworzyć specjalną stronę internetową, gdzie tekst wystąpień (albo przynajmniej ich skrótów) byłby wcześniej dostępny, gdzie można by zapowiadać przyszłe projekty i wydarzenia oraz podejmować różnoraką współpracę i wymianę myśli. W ten sposób dobiegło końca Colloquium Origenianum Decimum w Krakowie, a na ostatni jego akcent w postaci pisemnej publikacji wystąpień trzeba jeszcze trochę poczekać\*.

Mirosław Mejzner SAC – Warszawa, UKSW

## 7. DIACONIA, DIACONIAE, DIAKONAT: SEMANTYKA I DZIEJE (XXXVIII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 7-9 V 2009)

W dniach od 7 do 9 maja 2009 r. odbył się w rzymskim Instytucie Patrystycznym «Augustinianum» międzynarodowy kongres na temat: *Διακονία, diaconiae, diaconat. Semantika i dzieje* (*Διακονία, diaconiae, diaconato. Semantica e storia*). Jego program został opracowany przez wyżej wymieniony Instytut Patrystyczny i Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tilburgu w Holandii (Universiteit van Tilburg. Faculteit Katholieke Theologie). Kongres był trzydziestymi ósmymi już z kolei „Dniami Augustiańskimi”, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni, m.in. z Anglii, Australii, Austrii, Belgii, Chorwacji, Francji, Grecji, Hiszpanii, Holandii, Kanady, Malty, Niemiec, Polski, Rumunii, Ukrainy, Włoch i USA.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej podczas sympozjum referaty wygłosili: dnia 7 maja ks. dr Sylwester Jaśkiewicz z Radomia (adiunkt UKSW, Warszawa): *Il diacono catecheta in base all'opera „De catechizandis rudibus” di sant'Agostino*, oraz 8 maja ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Dziekan Zamiejscowego Wydziału PAT

---

\* Akta tego Kolokwium już się ukazały: *Origeniana Decima: Origen as writer*, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras – A. Dziadowiec, Leuven – Paris 2011, Peeters, ss. I-XIV + 1039.

w Tarnowie): „*Diacono defectu presbyteri*” – *il carattere del servizio del diacono nella Chiesa latina nel V-VI secolo*. Ponadto z Polaków wzięli także udział: ks. prof. Marek Starowieyski z Uniwersytetu Warszawskiego, ks. prof. Waldemar Turek z Papieskiego Uniwersytetu „Urbaniana” w Rzymie, oraz niżej podpisany jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy także wspomnieć częściowy udział w sympozjum polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście.

Sympozjum otworzył rektor Instytutu Patrystycznego «Augustinianum» – o. prof. dr Robert Dodaro OSA, oraz dziekan Wydziału Teologii Katolickiej w Utrechcie (Uniwersytet w Tilburgu w Holandii). Sesji przewodniczył prof. dr Salvatore Pricoco z Uniwersytetu w Katanii na Sycylii. Odczyty inauguracyjne wygłosili: John N. Collins (Seaford [Melbourne]), *A monocultural usage: diakon-words in classical, hellenistic, and patristic sources*; Margherita Cecchelli (Rzym), *Aspetti di approfondimento sui problemi del servizio assistenziale*; Prosper Grech (Rzym), *Diaconia nel Nuovo Testamento*.

Podczas obrad, odbywających się równolegle w trzech sekcjach („A”, „B” i „C”), wygłoszono 62 referaty (25-30 min.) i komunikaty (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukażą się drukiem na wiosnę 2010 roku w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – „*Studia Ephemeridis* «Augustinianum»”. Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy teraz jedynie ich tytuły.

### 7 maja

#### SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **św. Augustyn i św. Hieronim:** Sylwester Jaśkiewicz (Radom), *Il diacono catecheta in base all'opera „De catechizandis rudibus” di sant'Agostino*; Francesca Maria Catarinella (Foggia), *Storie di diaconato in alcuni scritti antidonatisti di s. Agostino*; Paul Rigby (Ottawa), *Augustine's embrace of the clerical ministry*; Emanuele Di Santo (Messina), *La critica dell'Ambrosiaster e di Girolamo all'arroganza dei diaconi romani*; Francesco Corsaro (Katania), *Girolamo e il diaconato romano al IV secolo*; Ivan Bodrozić (Split), *Girolamo e la disputa sulla superiorità tra il sacerdozio e il diaconato*.

SEKCJA „B”: **Diakonat żeński:** Giovanna Martino (Neapol), *Il diaconato femminile nella chiesa primitiva: note di esegesi patristica*; Juana Maria Torres Prieto (Kantabria), *Mulieres diaconissae. Algunos ejemplos paradigmáticos en la Iglesia oriental del siglo IV*; Rosa Maria Parrinello (Turyn), *Ruoli e funzioni del ministero femminile: il caso delle diaconesse (V-VII secolo)*; Ilaria Trabace (Bari), *Le diaconesse in area cappadoce*; Paola Santorelli (Neapol), *Radegonda diaconessa: una consacrazione singolare (Ven. Fort. Radeg. 12, 28)*; Anne Burgsmüller (Sasbach), *Diakonin Radegundis (520-587) - demütige Dienerin und mutige Predigerin*; Moira Scimmi (Mediolan), *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*.

### 8 maja

#### SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **Wschód:** Athanasios Henein (Ateny), *La place de la Diaconie dans la tradition patristique Copte*; Roberto Alciati (Turyn), *Diaconi e diaconie*

nel monachesimo egiziano: la testimonianza di Cassiano; Peter Bruns (Bamberg), *Der Diakonat im Synodicon Orientale*; Mariachiarra Giorda (Turyn), *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto tra il IV e il VI secolo: la figura del diacono come intermediario*; Ilaria Ramelli (Mediolan), *Teosebia in ministerio Ecclesiae: un esempio di diakonia nella Cappadocia del tardo IV secolo?*; Alistair Stewart-Sykes (Sturminster Marshall), *Deacons in the Syrian Church Order Tradition*; Marco Bais (Rzym), *L'armeno sarkawag (diacono) e alcuni suoi corrispondenti (trans)caucasici*.

SEKCJA „B”: **Św. Jan Chryzostom:** Ysabel de Andia (Paryż), *La diaconie des pauvres chez Jean Chrysostome*; Roberto Osculati (Katania), *L'autorità civile „diacono di Dio” (Romani 13, 1-7) in Giovanni Crisostomo*; Arianna Rotondo (Katania), *Il diaconato nell'interpretazione di Giovanni Crisostomo (Atti 6, 1-6)*; Margaret Schatkin (Boston), *Diakonia and the christology of St. John Chrysostom*.

SEKCJA „C”: **Najstarsze świadectwa chrześcijańskie:** Matteo Grosso (Turyn), *Il „diakonos dell'errore” nel Codex Tchacos*; Françoise Thelamon (Rouen), *Statut et fonctions des diacres d'après les Histoires ecclésiastiques*; Bart J. Koet (Utrecht), *Can the use of the word diakonoi in John 2 teach us something about the Diaconate?*; Anni Hentschel (Höchberg), *Paul's Apostleship and the concept of διακονία in 2Cor*; Dan Batovici (Bukareszt), *Diverging ecclesial functions in the second century: „Shepherd” of Hermas and Ignatius of Antioch's diakonia*; Lisania Giordano (Katania), *Diakonia ecclesiastica e civile nei primi secoli cristiani*.

#### SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **Autorzy greccy:** Federico Fatti (Perugia), *„Noi che gli siamo legati da ogni punto di vista” (Bas. Ep. 51): Basilio diacono*; Mario Girardi (Bari), *Il lessico della diakonia in Basilio di Cesarea: fonti e rilievo*; Felix Albrecht (Göttingen), *Diakonus Christi. Heron von Antiochien und die Diakonatskonzeption der (Pseudo-) Ignatianen*; Judith Marie Gentle (Steubenville), *The Blessed Virgin Mary as the model of diakonia according to the christological writings of St. Cyril of Alexandria*; Oleh Kindiy (Lwów), *The christological notion of diakonos in Clement of Alexandria*; Alexandre Faivre (Strasbourg), *„Diacres des mystères et diacre de nourriture et de boisson” (Ignace, Tralliens 2-3), les enjeux de l'infériorisation des diakonoi dans une triade ministérielle*; Giovanni Antonio Nigro (Bari), *Diaconi e diaconesse in Epifanio di Salamina: un rapporto problematico*.

SEKCJA „B”: **Autorzy łacińscy:** Daniela Turcato (Padwa), *Il concetto di ministerium nell'antropologia di Tertulliano*; Laurence Gosserez (Grenoble), *La figure de saint Laurent dans le Peristephanon de Prudence (Pe., II)*; Gianluca Pilara (Rzym), *Caratteri e funzioni dell'ufficio diaconale nell'opera e nel disegno ecclesiale di papa Damaso I*; Rocco Schembra (Katania), *Ruolo e funzione dei diaconi nell'opera di Cesario di Arles*; Philippe Blaudeau (Paryż), *Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal*.

SEKCJA „C”: **Zagadnienia ogólne:** William T. Ditewig (Saint Leo [Floryda]), *Possible Second Temple antecedents of the Seven (Acts 6): The Mishnah and The*



*Yerushalmi*; Cyril Brun (Rouen), *La délégation participative de l'épiscopé*; Mario Cimosà – Gillian Bonney (Rzym), *Lo sviluppo del significato del linguaggio diaconale („servizio-servo”) dal mondo orientale-greco-romano al mondo giudaico-cristiano*; Antoni Żurek (Tarnów), *„Diacono defectu presbiteri” – il carattere del servizio del diacono nella Chiesa Latina nel V-VI s.*; Michaela Zelzer (Wiedeń), *Il diacono Nonnosus di Molzbichl (Carinzia)*; Geoffrey Dunn (Virginia [Australia]), *Deacons in the early fifth century: canonical developments under Innocent I*; Maria Brutti (Viterbo), *Diacono e diaconia in Flavio Giuseppe*; Chiara Della Putta (Padwa), *Il concetto di diakonia in Epitteto*.

## 9 maja

SEKCJA „A”: **Archeologia, epigrafia i ikonografia**: Alessandra Milella (Rzym), *Pauperibus sumministrantur alimonia. Le distribuzioni alimentari a Roma tra tarda antichità e altomedioevo: aspetti giuridici e implicazioni architettoniche*; Lucrezia Spera (Rzym), *Regiones divisit diaconibus. Il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma*; Antonio Enrico Felle (Bari), *Diaconi e diaconissae tra Oriente ed Occidente. L'apporto della documentazione epigrafica*; Umberto Utro (Rzym), *Immagini di diaconi nell'iconografia paleocristiana*; Mary M. Schaefer (Halifax [Kanada]), *Art historical evidence (5th-12th centuries) for women's official ministries in Rome*.

SEKCJA „B”: **Febe**: Adolf Martin Ritter (Neckargemünd), *Das Problem der Phoebe in Römer 16, 1.2*; Romano Penna (Rzym), *Febe, diacono della chiesa di Cencre (Rom 16, 1-2)*; Corrado Marucci (Rzym), *Il diaconato di Febe (Rom 16, 1-2) secondo l'esegesi moderna*.

SEKCJA OGÓLNA (**przewodniczący: prof. Antonio Nazzaro**): Giulia Piccaluga (Rzym), *Il diacono sullo sfondo delle religioni del mondo classico*.

Tak w streszczeniu przedstawiał się program obrad XXVIII Dni Augustiańskich. Kongresowi towarzyszył, jak zwykle, także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. przyjęcie, które odbyło się w ogrodzie „Augustinianum” (7 maja wieczorem) i wizyta w Papieskim Kolegium Holenderskim (8 maja wieczorem). Jak można zdać sobie sprawę chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXVIII Dni Augustiańskich była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam kongres, jak ufamy, przyczyni się niewątpliwie do głębszego poznania tego jakże ważnego zagadnienia, jakim jest diakonat widziany i przeżywany w starożytności chrześcijańskiej, która przecież stanowi korzenie dzisiejszego diakonatu w Kościele i rzuca światło na właściwe jego zrozumienie i dowartościowanie, szczególnie odnośnie do diakonatu stałego, czy możliwości przywrócenia tej posługi w przypadku kobiet.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Rzym, Angelicum

## 8. XLIV MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIEWISTYCZNYCH – KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, 7-10 V 2009)

Instytut Mediewistyczny West Michigan Uniwersytetu w Kalamazoo (USA) już po raz 44 w swej historii zorganizował w dniach 7-10 V 2009 r. doroczny **Kongres Studiów Mediewistycznych** mając za przedmiot swoich rozważań całość problematyki związanej z okresem średniowiecza. Jest to olbrzymie przedsięwzięcie o kilkudziesięcioletniej tradycji, dlatego też dobrze przemyślane. Doświadczenie nauczyło ich organizatorów rozpoczynać przygotowania od 15 września poprzedniego roku, kiedy to mija termin zgłaszania poszczególnych sesji wraz z propozycjami wykładów *via internet* lub *faxem*. Tak też było i w tym roku. Po uporządkowaniu materiału i uszeregowaniu go w poszczególnych sesjach przystąpiono do publikacji specjalnej książki, którą rozesłano po całym świecie, a szczególnie do zainteresowanych prelegentów i środowisk naukowych. Na każdą sesję organizowaną przez jakieś środowisko naukowo-badawcze z reguły przypadają 2 lub 3 wykłady. Tegoroczne wydanie książki wzmiankuje o 615 sesjach.

W tym roku specjalnymi gośćmi prelegentami byli: Robert L. Krueger z Hamilton College, który wystąpił ze swoim wykładem pt. *Fikcje postępowania w średniowiecznej Francji*, oraz Alan M. Stahl z Princeton University ze swoim wykładem: *Micheal Rhodes: Wenecki podróżnik morski i jego książka*.

Integralną częścią Kongresu Studiów Mediewistycznych od 1970 r. jest **Konferencja Studiów Cysterskich**, organizowana przez Instytut Studiów Cysterskich Uniwersytetu West Michigan, zajmująca się badaniami nad spuścizną cysterską. W tym roku przygotowano w jej ramach 13 sesji, każda zawierająca po 3 wykłady. Każdego dnia, od czwartku do soboty (7-9 V 2009) miały miejsce trzy sesje naukowe, wpisane w ogólny harmonogram całego Kongresu: jedna do południa (10 rano), dwie po południu (13.30 i 15.30), oprócz tego w czwartek i piątek doszły dwie specjalne sesje wieczorne o godz. 19.00.

Pierwsza sesja (7 V, czwartek, godz. 10.00) była poświęcona studiom porównawczym nad Wilhelmem z St. Thierry. W jej ramach zaprezentowano trzy wykłady: o pokorze w jego komentarzach do *Pieśni nad Pieśniami* w zestawieniu z komentarzem św. Bernarda z Clairvaux (R.M. Tilisch), drugi – o obrazie trynitarnym Boga u Bernarda i Wilhelma (E. Stiegman), trzeci – o społecznym wydźwięku komentarza z Pnp 3, 1-2 u Wilhelma i Gilberta z Hoyland (M. L. Dutton). Druga sesja (czwartek, 13.30) dotyczyła cysterskiego opactwa w Elan (W.C. Jordan), opata Wincentego z Kerleau – opata Begard z XV w. (C. Evans), klasztorów cysterek w północnowschodnich Niemczech (C. Oefelein). Trzecia sesja (czwartek, godz. 15.30) omawiała tematykę listów św. Bernarda z Clairvaux (P.F. O'Mara, R. Upsher Smith, M. Voigts). Czwarta i ostatnia sesja w tym dniu 7 maja była poświęcona problematyce Citeaux w Kalamazoo – początkom Instytutu Cysterskiego i Publikacji Cysterskich w Kalamazoo (J. Sommerfeldt) oraz wpływom Bernarda na cały ruch cysterski (B.P. McGuire).

Drugi dzień Konferencji Cysterskiej (8 V, piątek) przyniósł kolejne sesje wraz z ich wykładami: o godz. 10.00 była omawiana problematyka dzieł Wilhelma z St. Thierry (S. Cartwright, M.R. McWhorter, T. Tyler Sergeant); o godz. 13.30 zagadnienie *exemplów* cysterskich, swoistych jednostkowych przykładów moralnych i ich autorów (S. Mula, A. Plunkett-Latimer, M.G. Newman); o godz. 15.30 wpływy kulturowe na cysterskie dziedzictwo (I. Tanaseanu-Doebler, M. Doeblor, D. Robertson). Ostatnia

wieczorna sesja tego dnia dotyczyła duchowości zakonnej okresu karolińskiego, którą zakończyła dyskusja panelowa (D.M. La Corte, J.B. Wickstrom).

Sobotnie sesje Konferencji podejmowały już zróżnicowaną problematykę: o godz. 10.00 – hagiografia cysterska związana głównie z postacią Bernarda z Clairvaux (M. Lange, J. France, L.M. Irvin), o godz. 13.30 – wpływ cystersów na porządek ekonomiczno-społeczny ówczesnego świata (M.F. Krieg, R. Lutzelschwab, K. Wollenberg), o godz. 13.30 – cysterskie problemy teologiczne: bernardyńska pokora (L. Anderson) i soteriologia (N. Beam van Kirk), oraz Wilhelмова chrystologia (A. Rydstrom-Poulsen).

W niedzielę, 10 maja, odbyły się dwie ostatnie sesje: pierwsza o godz. 8.30, poświęcona spuściźnie literackiej Aelreda z Rievaulx (R. Groń, *Aelred – cysterskim doktorem miłości*; T. Neel, *Zagadnienie przyjaźni*; E. Freeman, *Problem opieki duszpasterskiej kobiet*); druga o godz. 10.30, podejmująca temat pozostałych pisarzy cysterskich: Izaaka Stelli (E. Dietz), wizji Gertrudy z Helfty (L. M. Grimes) i maryjnego aspektu nauki Tomasza Cystersa (C.R. Cavadini).

Jak można się pobieżnie zorientować, na Konferencji poruszono bardzo szeroki zakres badań nad studiami cysterskimi, przynoszącymi coraz więcej informacji. Na tle całego Kongresu i jego szerokiej rozpiętości tematycznej, jawi się ona jako kropla w morzu olbrzymiej wiedzy wciąż ukrytej w książkach, manuskryptach, architekturze, sztuce i zwyczajach cystersów. Podobne Kongresy mają to do siebie, że wydobywają je na światło dzienne i tym samym odsłaniają bogactwo ówczesnego życia. Cystersi, jak zauważyliśmy mieli tu swój nieoceniony wpływ. Można być tylko wdzięcznym wszystkim badaczom i uczestnikom takich Kongresów za ich trud, który w wielu wypadkach owocuje publikowaniem ich osiągnięć. Wypada życzyć, aby coraz więcej polskich badaczy miało w tym również swój udział.

Ks. Ryszard Groń

## 9. MIĘDZYNARODOWY KONGRES EUROPEJSKIEGO ŚREDNIOWIECZA (University of Leeds, UK, 13-16 VII 2009)

W dniach 13-16 VII 2009 Instytut Studiów Mediewistycznych Uniwersytetu w Leeds zorganizował doroczny Międzynarodowy Kongres Mediewistyczny obejmujący tematykę średniowiecza europejskiego, stąd jego pełna nazwa: **Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza** (*International Congress of the European Middle Ages*). Kongres ten odbywał się pod hasłem: *Herezje i ortodoksja*, związanym z przypadającą w tym roku 800. rocznicą wyprawy krzyżowej przeciw albigensom, i to właśnie on wyznaczał tematy głównych prelekcji oraz wystąpień gościnnych Kongresu; oczywiście, jak co roku, mile były widziane również pozostałe tematy.

Jak informuje specjalnie przygotowany program-przewodnik książkowy Kongresu, wydawany każdego roku po wstępnym ustaleniu poszczególnych sesji naukowych (do 31 sierpnia ub. roku *via internet* lub *faxem* należało zgłaszać propozycje wykładów i sesji, by później je uszeregować), w tym roku przygotowano 191 sesji po 3 wykłady każda. Wykłady (każdy z reguły w j. angielskim miał wyznaczony czas do 20 min. plus ewentualnie 10 min. na dyskusję) odbywały się w godz. dopołudniowych (9.00 i 11.15) i popołudniowych (godz. 14.15 i 16.30).

Z dwoma wykładami panelowymi gościnnie wystąpili tym razem J.H. Arnold (Birkbeck College University w Londynie), *Herezje i retorycy* oraz J.J. Cohen

(George Washington University), *Między chrześcijanami a żydami: ortodoksja, przemoc i wzajemne relacje w średniowiecznej Anglii*). Oprócz tego każdego dnia wieczorem odbyły się specjalne odczyty gościnne; i tak 13 VII M.I. Fierro (Departament Studiów Arabskich Instytutu Filologii i Rady Najwyższej Wynałazków Naukowych w Madrycie), wystąpiła ze swoim wykładem pt. *Herezje i polityczna poprawność w muzułmańskiej Hiszpanii i Portugalii*, a 14 VII swój odczyt nt. *Przeciw żydom, saracenom i heretykom, którzy mówią, że adorują idole: sztuka i ortodoksja*, zaprezentował H.J. Kessler (Departament Historii Sztuki Uniwersytetu Johna Hopkinsa). Oprócz tego zorganizowano wiele imprez kulturowych, wystaw i sprzedaży antykwarycznych, przedstawień teatralnych i muzycznych oraz wyjazdów autokarowych do pobliskich muzeów, zamków, kościołów i opactw.

Pobieżny przegląd wszystkich sesji ukazuje olbrzymie przedsięwzięcie oraz trud, jaki podejmują każdego roku organizatorzy tego Kongresu, który trudno opisać jednym słowem. Autor, z racji zainteresowań i czynnego udziału w sesjach dotyczących wkładu cystersów w średniowieczny porządek Europy, skupia się bardziej na tym aspekcie. Kilka sesji organizuje też corocznie francuskie wydawnictwo cysterskie z Ponigny „Citeaux: commentarii cistercienses”. W tym roku wydawnictwo to zorganizowało 4 takie sesje; 14 VII podczas pierwszej sesji dopołudniowej (godz. 9.00), omawiano życie codzienne w opactwie cysterskim: przenosiny do innego zgromadzenia (L. Wahlgren-Smith), karierę w zakonie cysterskim (E. Jamroziak), opactwo Hailes z XV/XVI w. (D.N. Bell); w czasie zaś drugiej sesji dopołudniowej (godz. 11.15), poruszano życie duchowe i intelektualne cystersów: doktrynę o miłości Aelreda z Rievaulx z jej implikacjami mistycznymi (R. Groń), symbolikę Jerozolimy w opactwie Santa Maria de la Huelgas (R. Sanchez Ameijeiras), bibliotekę w Clairvaux (S. Mula). Pierwsza natomiast tego dnia sesja popołudniowa (godz. 14.15) dotyczyła problematyki mierzenia czasu i porządku dziennego cystersów: trzynastowieczne tradycje z opactwa Dore (D.H. Williams), metody rekonstrukcji czasu cysterskiego (M. Addomine), i jego odtwarzanie przy pomocy specjalistycznych programów komputerowych (D. Pons). Ostatnia sesja cysterska przypadła na dzień następny w godzinach dopołudniowych (godz. 9.00) i dotyczyła organizowania działalności cysterskiej w regionie Yorkshire: opactwa Fountains (M. Spence i S.A. Moorhouse) i Byland (J. Burton).

Cieszy inicjatywa organizowania dorocznego Kongresu Mediewistycznego w Leeds i możliwość uczestnictwa w nim wielu wybitnych znawców poszczególnych dziedzin, jak również studentów, którzy mogą tutaj zaprezentować po raz pierwszy swoje zainteresowania i umiejętności naukowe. Miejmy nadzieję, że stosunkowa bliskość miejsca i związane z tym mniejsze wydatki finansowe, zaowocują także większym uczestnictwem polskich badaczy w tym Kongresie, tak jak co roku próbuje czynić Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, sponsorujący tu dwie sesje naukowe. Następny kongres w Leeds jest przewidziany 12-15 VII 2010 r., pod hasłem: *Podróże i wyprawy odkrywcze (Travel and Exploration)*, w związku z przypadającą w tym roku 550. rocznicą śmierci portugalskiego księcia Henryka Żeglarza. Zainteresowani mogą przesłać propozycje swych wykładów mailem lub faksem na stronę internetową Kongresu [www.leeds.ac.uk/ims/imc](http://www.leeds.ac.uk/ims/imc) do 31 VIII 2009 roku. Tam też można zaczerpnąć więcej potrzebnych informacji na temat samego Kongresu.

Ks. Ryszard Groń

## 10. XII KOŁOKWIUM O SŁOWIE BOŻYM W PATRIMONIUM SYRYJSKIM (Antelias, Liban, 22-26 IV 2009)

W dniach 22-26 IV 2009 r. w Antelias (Liban) odbyła się zorganizowana przez Centre d'Etudes et de Recherches Orientale (CERO) XII Konferencja Naukowa w cyklu Patrimoine Syriaque, tym razem na temat: *La Parole de Dieu dans le patrimoine syriaque. Au risque de la diversité (culturelle et religieuse)*. Obrady, po odczytaniu listu, jaki do uczestników kolokwium skierował profesor Sebastian Brock, rozpoczął Alain Desreumaux.

W pierwszym dniu obrady prowadził o. Paul Rouhana i o. Antoine Aoukar, po południu zaś o. Maroun Atallah i o. Paul Feghali. Pierwsze wykłady wprowadzały zarówno w technikę egzegetyczną, jak i ulubione tematy najbardziej znanych starożytnych egzegetów tradycji języka syryjskiego: Tacjana (*Tatien, l'unité de la Parole de Dieu dans Diatessaron* – p. Izabella-Maria Jurasz); św. Efrema (*Ephraïm commente Saint Paul* – opat Boulos Tannoury); Dionizego bar Salib (*Denys bar Salibi commente le NT* – o. Roger Akhrass); Ishodad z Merw (*Ishodad de Merev commente l'AT* – o. Maroun Aoun). Następnie podjęto temat dotyczący związku egzegezy z tradycją przekładu. W świat tłumaczy syryjskich wprowadziło wystąpienie Hermana Teule z Louvain (*Interculturalité syriaque – arabe. Réflexions sur le mouvement traducteur syriaque – arabe – syriaque*) oraz wykłady ukazujące to zagadnienie w świecie żydowskim (*L'exégèse rabbinique: les grands principes* – Youhanan Lambert), w okresie patrystycznym (*La période patristique: du commentaire à la réflexion* – Michel Younes) i w czasach islamu (*Le commentaire du Coran en islam* – o. Adel Théodore Khoury). Podsumowaniem pierwszego dnia obrad była dyskusja zaproszonych prelegentów na temat powiązania trzech omówionych tradycji, jak i trzech różnych technik artykulacji, którą prowadził Paul Feghali.

Kolejny dzień obrad był poświęcony miejscu Pisma Świętego i jego lektury w życiu wierzących. Miał on za zadanie ukazać specyficzne miejsce Pisma Świętego w tradycji języka syriackiego, tradycji obecnej we wspólnotach wywodzących się z niej i trwających do dziś. Po wprowadzeniu ogólnym zaprezentowano pozycję, jaką zajmuje Pismo Święte i jego medytacja/recytacja w ramach życia sakramentalnego, w anaforach eucharystycznych, w modlitwie prywatnej i wspólnotowej, ze szczególnym uwzględnieniem modlitwy monastycznej (także oficjum maronickiego: *La célébration liturgique de la Parole de Dieu chez les Moines Syriens Acémètes* – o. Chafiq Abou Zayd; *La Bible dans l'office de Marina* – Clémence Helou). Kolejne wystąpienia ukazywały szczególnie charakter recytatywu Pisma Świętego (*L'utilisation des psaumes dans la liturgie et la vie quotidienne* – Yohanen Lambert) z uwzględnieniem innych religii semickich (*La cantillation traditionnelle dans les religions abrahamiques* – Nidaa Abou Mrad). Kończąc w ten dzień *table-ronde* ukazywała to wzajemne przenikanie życia społecznego i religijnego obecnego na Wschodzie w nawiązaniu do tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i islamu. Jednakże związek Słowa Bożego z życiem wierzących to także sztuka dekoratywna (*Les Ecritures et leur rapport avec le décor peint dans la chapelle rupestre de Kfar Shleiman* – Nada Helou); od strony patrystycznej dzień ten nie wniósł ze sobą nic ciekawego.

Ostatni dzień sympozjum dotyczył spojrzenia na Pismo Święte w tradycji syryjskiej w ramach historii zbawienia i samoobjawienia się Boga. Pierwsze wystąpienie o. Paula



Feghali dotyczyło kwestii natchnienia syryjskiego tłumaczenia Starego Testamentu (*Inspiration et révélation dans quelle mesure le text de la Peshittâ peut-il être inspiré du fait qu'il est très proche de hébreu: Siracide*). Temat ten podjęli kolejni prelegenci: o. Ayoub Chehwan (*LAT du Targum au text syriaque*), o. Pierre Najem (*De la vieille version syriaque à Peshitta*) i o. Nagi Edelbi (*Les textes arabes à partir des différentes langues*). Egzegeza syryjska przebiegała w środowisku przenikania się wielu kultur: każda z nich miała własne podejście do tekstu, a widać to w egzegezie. Pani Izabella Jurasz ukazała wpływ greckiej tradycji i syryjskich koncepcji w środowisku antiocheńskim (*Écriture, Création, Révélation. Théologie de la Parole de Dieu dans les lectures patristiques du Prologue de Jean en milieu antiochien [II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles]*), wzajemne zaś oddziaływanie poprzez środowisko syryjskie Żydów i muzułmanów przybliżył o. Georges Rahmé (*Le monde syriaque comme lieu de rencontre entre la tradition juive et musulmane*). Ostatnie wystąpienia i dyskusje były poświęcone zagadnieniom współczesnego dialogu międzyreligijnego w kontekście Libanu, kraju, w którym zagadnienia te są szczególnie ostre (dodajmy, dyskusja transmitowana na żywo na dwa miesiące przed wyborami parlamentarnymi).

Spotkanie niewątpliwie ciekawe, choć nie wszystko dotyczyło patrystyki. Poziom wystąpień był różny, trzeba jednak stwierdzić, że wykłady związane z tradycją syryjską, były ciekawe i na wysokim poziomie, co nie zawsze można powiedzieć o części publicystycznej.

Ks. Jan W. Żelazny – Kraków, PAT

## 11. KONFERENCJA O MONASTYCYZMIE SYRYJSKIM (Paris, 20 XI 2009)

W dniu 20 XI 2009 r. w Paryżu, w Instytucie Protestanckim, odbyła się konferencja naukowa nt. ***Le monachisme syriaque***. Konferencja ta, zorganizowana przez Société d'Études Syriaques w cyklu tzw. Table-ronde, była już z kolei siódma. Spotkania te są pomyślane, jako miejsce dzielenia się wynikami badań nad spuścizną tradycji syryjskiego Wschodu, a jednocześnie jako wprowadzenie w kolejne zagadnienia związane z analizą i studium myśli Ojców Syryjskich. Tegoroczne spotkanie, jak już zaznaczono, zostało poświęcone monastycznej tradycji syryjskiej. Pierwszy wniosek, jaki można z niego wyciągnąć po wysłuchaniu kilku kolejnych referatów i przeprowadzonej po nich dyskusji, dotyczy korzeni ruchu monastycznego w Syrii; otóż wszyscy autorzy podkreślali mniej lub bardziej wyraźnie, że korzeni tego fenomenu na gruncie syryjskim należy szukać w specyficznym ascetyzmie charakteryzującym chrześcijaństwo syryjskie u jego początków. W swoim referacie Claire Fauchon (Uniwersytet w Lyonie) ukazała cztery podstawowe grupy wiernych: laików, synów przymierza, mnichów i anachoretów oraz ich powiązanie z życiem wspólnoty wierzących. Ten specyficzny charakter ascetyczny został ukazany w kolejnym referacie Marie-Joseph Pierre (EPHE V), dotyczącym konkretnie osób konsekrowanych w *Demonstrationes Afrahata* i w *Liber Graduum* (Księżde stopni). Odczytany następnie referat Lucasa Schachnera (Oxford) ukazał rolę ekonomiczną klasztorów w całej historii chrześcijan syryjskich.

Jednak specyfika monastycyzmu syryjskiego doszła do głosu w referacie Sabino Chialá, znawcy życia klasztorów syryjskich za czasów Abrahama z Kashkar (503-588).

Do dziś można ten specyficzny charakter wspólnot klasztornych tradycji syryjskiej prześledzić na terenie Tur Abdin; temu też poświęcona była prezentacja wybitnego znawcy inskrypcji syryjskich Andrew Palmera (z Uniwersytetu w Manchester). Specyfika życia konsekrowanego tego kręgu połączona z duchem misyjnym oraz z nieuchwytną granicą pomiędzy życiem mniszym a byciem laikiem, prowadziła do niebywałego impulsu misyjnego chrześcijan syryjskich. Pozwoliło to na dotarcie do wszystkich krajów Azji: do Chin, Indii, Indonezji i Syberii. Temu też było poświęcone wystąpienie Jacques-Nôel Pérès z Fakultetu Protestantckiego w Paryżu, a dotyczące odczytania na nowo tradycji o klasztorach i mnichach syryjskich, działających na terenie Etiopii.

Fenomen życia monastycznego obejmuje jednak także jeszcze jeden wymiar, często należący do najtrudniejszych wyzwań, a mianowicie kwestię relacji pomiędzy wspólnotami a hierarchią Kościoła. Pierwsza informacja dotyczyła pozornego „mniszenia” tej hierarchii. Otóż dość szybko pojawił się zwyczaj włączania w poczet mnichów kandydata na biskupa. Włączania takiego dokonywano na kilka dni, niemniej jednak formalnie święcono mnicha (obecny na konferencji metropolita syro-ortodoksyjny Francji potwierdził ten zwyczaj jako praktykę jego Kościoła stosowaną do dziś, czego sam był przykładem). To prowadziło jednak, zdaniem autora referatu Ioana Ovidu (Uniwersytet w Sibi, Rumunia), do pewnych napięć na linii mnisi – duchowieństwo. Nie ustalono jednak jakichś jasnych reguł, i tak naprawdę decydowały o tym kwestie personalne. Można jednak powiedzieć, że utorowała sobie drogę idea, iż obie struktury są drogą do Boga, niezależne jednak od siebie, zasadą zaś stało się nie ingerowanie jednej w drugą.

W podsumowaniu konferencji Françoise Cassigena (Ligugé) podkreślił aktualność niektórych rozwiązań, jakie niesie ze sobą syryjska tradycja monastyczna. Szczególną uwagę zwrócił na fenomen synów przymierza (*bnay qyomo*), jak i dowartościowanie wolności w ramach wspólnoty, co charakteryzuje klasztory tradycji syryjskiej.

Ks. Jan W. Żelazny – Kraków, PAT

## 12. SPOTKANIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM W ROKU AKADEMICKIM 2010/2011

W roku akademickim 2010/2011 członkowie i sympatycy Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim spotkali się siedem razy. Posiedzenia odbywały się tradycyjnie w każdy trzeci czwartek miesiąca i miały miejsce w Collegium Norwidianum w sali CN 208. Uczestniczyli w nich jako prelegenci goście z różnych ośrodków akademickich w Polsce: dwie osoby z Uniwersytetu Łódzkiego, jedna z Uniwersytetu Marii Skłodowskiej Curie w Lublinie, jedna z Uniwersytetu Warszawskiego oraz trzy z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W listopadzie spotkania nie było, gdyż w dniach 25-26 odbywało się dwudniowe ogólnopolskie sympozjum nt. ***Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej***, którego organizatorem był Ośrodek Badań Nad Antykiem Chrześcijańskim (materiały z tego sympozjum oraz sprawozdanie z dyskusji zob. wyżej).

Dnia 28 X 2010 r. odbyło się pierwsze posiedzenie Komisji. Otworzył je ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, który powitał wszystkich obecnych (25 osób) i przedstawił prelegenta dr Romana Majerana (KUL), referującego temat: ***Sylwetka Juliana z Eklanu w świetle pism polemicznych św. Augustyna***. Wystąpienie to poprzedzone

zostało słowem wstępnym ks. prof. S. Longosza, który zaprezentował program posiedzeń przewidzianych w roku 2010/2011, zapowiedział sympozjum listopadowe, zapraszając do uczestnictwa w nim, a na koniec powiedział kilka słów na temat głównej postaci wykładu – Juliana z Eklanum: zwolennika pelagianizmu, polemisty św. Augustyna, wielkiego erudyty i postaci niezwykle tragicznej. Zwrócił też uwagę na warsztat metodologiczny Juliana (odwoływał się do trzech źródeł: Pisma Świętego, autorytetu Świętych Ojców i racji rozumowych, które były dla niego najważniejsze). Po tej wypowiedzi zabrał głos Prelegent, który na wstępie wymienił głównych przedstawicieli pelagianizmu: Pelagiusza, Celestiusza i Juliana z Eklanum. Następnie przedstawił doktrynę pelagiańską, która – jak powiedział – miała być reakcją „człowieka starożytnego na niektóre aspekty chrześcijaństwa”, bowiem odrodził się w niej duch stoicki. Główne tezy pelagianizmu, według Prelegenta, prowadziły do: (1) odrzucenia łaski, (2) zaprzeczenia łaski uczynkowej (człowiek sam bez pomocy łaski Bożej może wypełniać wszystkie przykazania), (3) stwierdzenia, iż człowiek sprawiedliwy jest bez grzechu pierwotnego, (4) uznania, iż Adam nie umarł dlatego, że popełnił grzech, lecz że taka była jego natura. Następnie R. Majeran przedstawił stanowisko Kościoła wobec pelagianizmu, które jego zdaniem nie było jednoznaczne, gdyż papież Innocenty I potępił tę naukę, zaś jego następca papież Zozym, po interwencji zwolenników pelagianizmu, uchylił to oskarżenie o nieortodoksyjność, później jednak ogłosił, iż wiara w działanie łaski jest obowiązująca (418 r.). Na tak szeroko ukazanym tle Prelegent przedstawił udział Juliana w dyskusji ze stanowiskiem kościelnym, zaznaczając, iż nie był to aż tak wielki erudyta, jak się powszechnie sądzi, ale posiadał bardzo dobre wykształcenie klasyczne i był świetnym polemistą, co udowodnił najpierw liście napisanym do papieża Zozyma, a później w pismach kierowanych do św. Augustyna (znanych z cytatów), w których Biskupowi Hippony postawił bardzo skrajne i nieprawdziwe zarzuty (oskarżenia o manicheizm, o zniekształcanie nauki o pożądlivości). R. Majeran zauważył, iż Julian w polemikach tych, powracał często do nauki o grzechu pierwotnym, atakując ją z pozycji zdroworozsądkowej; w tym kontekście przywoływał też kwestię dzieci nieochrzczonych. Na zakończenie stwierdził, iż z tych polemik wyłania się obraz człowieka bardzo złośliwego. Dyskusję po referacie rozpoczął ks. S. Longosz, który zauważył, iż ma pewne wątpliwości, czy św. Augustyn był obiektywny, przytaczając wypowiedzi z pism Juliana. Do tego głosu dołączyła prof. B. Wronikowska (KUL), która stwierdziła, iż zdania cytowane przez Augustyna mogły być wyrwane z kontekstu. Następnie głos zabrała dr A. Zmorzanka (KUL), która zauważyła, iż zgadza się z opiniami swoich przedmówców i zapytała: czy z polemicznych wypowiedzi św. Augustyna można zrekonstruować pisma Juliana, tak jak odtworzono np. zaginione pismo Celsusa *Alethes Logos*, rekonstruuując je na podstawie przytoczeń Orygenesu w *Contra Celsum*? Prelegent, ustosunkowując się do tych głosów, odpowiedział, iż były takie rekonstrukcje, dlatego też na ich podstawie można rozstrzygnąć przynajmniej niektóre wątpliwości dotyczące obiektywności św. Augustyna. Z kolei mgr K. Wawryszak zapytała: czy Julian powoływał się na Ewangelie? Prelegent odpowiedział pozytywnie, stwierdzając, iż w wypowiedziach Juliana można znaleźć cytaty z Nowego Testamentu. Na koniec osoba o nieustalonej tożsamości zapytała: czy można powiedzieć coś pozytywnego o Julianie z Eklanum? Na to pytanie odpowiedział ks. dr J. Lekan (KUL), który stwierdził, iż Julian, tak jak każdy heretyk, miał pewien wpływ na wypracowanie katolickiej nauki o łasce i grzechu pierwotnym.

Drugie posiedzenie Komisji, gromadzące 19 osób, odbyło się 16 XII 2010 roku. Przewodniczył mu pod nieobecność ks. prof. S. Longosza, który był w szpitalu, ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL), który po powitaniu zebranych poprosił o wygłoszenie referatu nt. *Dieta we wczesnym Bizancjum: potrawy, napoje, trunki* p. prof. dr hab. Macieja Kokoszko (UŁ). Prelegent na wstępie zauważył, iż w literaturze polskiej praktycznie nie ma żadnej publikacji, w której omawiano by napoje znane w starożytności. Wspomniął jedynie o artykule prof. Krystyny Bartol: *Autoprezentacja pasożytów w cytowanych przez Atenajosa urywkach greckiej komedii średniej i nowej* („Meander” 60:2005, 27-35), w którym wspomniane zostało jedynie wino oraz bliżej nieokreślone napoje. Prelegent stwierdził, iż on sam opierał się przede wszystkim na pismach przyrodników i lekarzy: Aecjusza, Galena z Pergamonu i Orybazjusza, którzy pisali o niektórych napojach głównie z punktu medycznego i ich wartości leczniczych. Następnie zwrócił uwagę na 4 najbardziej popularne w IV-VII wieku na terenie Bizancjum (ze szczególnym uwzględnieniem Konstantynopola) napoje: wodę, ocet, wino i piwo. Rozpoczął od wody, która była najbardziej popularnym napojem. M. Kokoszko zwrócił tutaj uwagę, iż istniały wówczas systemy sprowadzania, przechowywania oraz dystrybucji wody. Pito – jak powiedział – nie tylko zimną wodę, ale również napoje na bazie wrzątku, który podgrzewano w samowarach. Prelegent zwrócił następnie uwagę, iż badaniem wody zajął się Aecjusz, który opisał ją ze względu na pochodzenie – woda deszczowa, studzienna, rzeczna, źródłana i ziemna, właściwości (alkaliczna), smak (cierpka, słodka) i czystość (np. mętna, przejrzysta) i ostrzegał, iż nie należy pić wody niewiadomego pochodzenia. Drugim (z omawianych płynów) był ocet (winny), o którym M. Kokoszko zauważył, że był bardzo popularny, robiono go w domowych warunkach, w połączeniu z wodą (często z dodatkiem mięty) gasił pragnienie, sprzedawano go na ulicach Neapolu (wg Swetoniusza), leczono nim gladiatorów (wg Orybazjusza i Galena). O trzecim z kolei napoju – winie – zaznaczył, iż znane było w Grecji, Rzymie, na Wschodzie i w Bizancjum, jego produkcja była prosta, było bardzo dużo jego gatunków: białe, żółte, czerwone, o smaku słodkim, półsłodkim i wytrawnym, o konsystencji rzadkiej i gęstej; według medyków był to napój bezpieczny (nie wywoływał zatrucia), stosowany w lecznictwie – np. wino z płatków róży leczyło dyzenterię; usuwało też nadmiar żółci. O piwie natomiast M. Kokoszko powiedział, że znane było w Grecji (wymienia je np. Sofokles), w Rzymie (kojarzono je z barbarzyńcami) i Konstantynopolu; produkowano je wszędzie tam, gdzie uprawiano zboże, miało jednak inny wygląd i smak, gdyż do jego produkcji nie dodawano chmielu. Podsumowując swoje wystąpienie, M. Kokoszko powiedział, iż „Mieszkańcy Konstantynopola delektowali się całą gamą napojów”. W dyskusji jako pierwszy wystąpił dr hab. D. Słapek (UMCS), który wyraził zdziwienie, że w V-VI w. znana była herbata i samowar. Prelegent odpowiedział, że zarówno picie herbaty jak i posiadanie urządzeń do jej parzenia jest poświadczane źródłowo. Dodał też, że najczęściej pito napary z różnych ziół i że były one bardzo popularne. Z kolei dr H. Kowalski (UMCS) zapytał, czy przeprowadzane są analizy chemiczne osadu w amforach z terenów Bizancjum, w których przechowywano płyny (napoje). M. Kokoszko odpowiedział, iż tego typu badania były prowadzone. Natomiast dr M. Jońca (KUL) zadał następujące pytania: czy Bizantyjczycy borykali się z problemem kradzieży wody?, czy istniało takie zjawisko, jak „niezdrowa konkurencja” przy produkcji i dystrybucji napojów? Prelegent odpowiedział, iż w literaturze nie zetknął się z takimi problemami, dlatego też na te pytania nie może odpowiedzieć.

Dnia 20 I 2011 r. miało miejsce trzecie zebranie Komisji, na które przybyło 29 osób. Przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, który o wygłoszenie wykładu poprosił ks. dr Grzegorza Barana (KUL). Prelegent przedstawił temat: *Wybujala fantazja czy mistyczna finezja w alegorycznym interpretowaniu Biblii przez św. Augustyna*. Rozpoczął swoje wystąpienie od przedstawienia św. Augustyna z Hippony jako egzegety. Podkreślił, iż Hipponczyk, dla którego po nawróceniu czytanie Pisma Świętego było prawdziwą rozkoszą, często sięgał po przykłady z Biblii. Świadczyć o tym może – jak zauważył – statystyka: 13 tysięcy cytatów ze Starego Testamentu i 29 tysięcy z Nowego Testamentu. Powiedział też, że z pism Augustyna na szczególną uwagę zasługuje *De doctrina christiana*, w której przedstawił on swe uwagi dotyczące hermeneutyki biblijnej. Następnie ks. G. Baran stwierdził, iż metoda alegoryczna jaką posługiwał się Augustyn, odwoływała się do przenośnego znaczenia nazw, których sens odczytywał np. przy pomocy gematrii. Jednak – jak zauważył – nie była to jedyna metoda interpretacji tekstu, jaką posługiwał się Augustyn. Biskup Hippony wskazywał również na historyczne znaczenie tekstu, na analogię, posługiwał się też metodą etiologiczną. Prelegent zauważył, iż Augustyn-egzegeta korzystał pośrednio z pism wcześniejszych pisarzy, jednakże dobitnie tutaj podkreślił, że przede wszystkim „skazany był na własne siły”, dlatego też należy podziwiać jego oryginalność. Na poparcie tego twierdzenia podał sześć przykładów alegorycznej interpretacji wersów pochodzących z Ewangelii według św. Jana. Według Augustyna zatem: (1) imię Malchus z J 18, 10 oznacza tego, który został wyzwolony przez Pana; (2) grecka wersja imienia Adam oznacza cztery strony świata: A – wschód, B – zachód, A – północ i M – południe; (3) 6 stągwi kamiennych w J 2, 6 oznacza sześć okresów w dziejach świata: od Adama do Noego, od Noego do Abrahama, od Abrahama do Dawida, od Dawida do przesiedlenia babilońskiego, od przesiedlenia babilońskiego do Jana Chrzciciela, od Jana Chrzciciela do końca świata; (4) liczba 46 w J 2, 20-21 oznacza ciało, czyli naturę, którą Chrystus przyjął, rodząc się z Maryi jako nowy Adam (46 jest wartością liczbową imienia Adam); (5) liczba 38 w J 5, 5 oznacza niedoskonały okres starego Prawa; (6) liczba 153 w J 21, 11 oznacza tych, którzy ostatecznie zmartwychwstaną (jedna z dwóch interpretacji). Po wykładzie jako pierwszy głos zabrał ks. A. Eckmann (KUL), który pochwalił przejrzystość wykładu, a następnie zapytał: jakie były inspiracje egzegezy dokonywanej przez Augustyna?, czy odwoływał się on (bazował) jedynie na tradycji Kościoła, czy też istniały może wpływy autorów klasycznych (np. Platona)? Sugestię zawarł w pytaniu ks. Eckmanna podjęła dr E. Osek (KUL), która zapytała: czy istnieją jakieś opracowania, w których starano się „wyśledzić” te źródła? Prelegent odpowiedział, iż Augustyn słuchał Ambrożego, czytał w przekładzie na język łaciński pisma Ojców greckich, ale w wielu wypadkach był oryginalny. Następnie ks. dr G. Wójcik (KUL), nawiązując do tytułu wykładu, zapytał: czy Augustyn w swojej egzegezie odwoływał się jedynie do porównań (używając określenia „jako”), czy też uważał, „że tak faktycznie jest”. Do tego pytania odniósł się też ks. S. Longosz, który powiedział, że na pozór można by sądzić, że św. Augustyn był zdecydowanym alegorystą. Jednak tak nie było, bo np. nigdy nie posługiwał się alegorią, gdy chodziło o teksty (wypowiedzi) dogmatyczne. Na koniec ponownie zabrał głos ks. Eckmann, który nawiązując do wypowiedzi stwierdzającej, iż św. Augustyn czytał pisarzy greckich w przekładach, zaczął się zastanawiać: czy mógł on znać grekę?

Czwarte spotkanie Komisji odbyło się 17 II 2011 roku. Zgromadziło ono 68 osób, a prowadzili je ks. prof. S. Longosz i ks. prof. A. Eckmann. Gościem i prelegentem tego dnia był ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW), który postanowił podzielić



się swoimi wrażeniami z odbytej niedawno wycieczki do Etiopii, przedstawiając temat: ***Etiopia chrześcijańska: wrażenia z podróży (film, muzyka, rekwizyty)***. Jego wykład poprzedzony został krótkim wystąpieniem ks. S. Longosza, który przedstawił publikację polskojęzyczne na temat Etiopii, rozpoczynając od świętej księgi chrześcijaństwa oraz kroniki królów (od Menelika I) – *Kebr a nagast czyli Chwała królów: fragmenty*, z jęz. abisyńskiego tłum. oraz wstępem opatrzył S. Strelcyn, Warszawa 1957. Następne pozycje to: A. Barlicki – J. Mentel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1971; wyd. 2. pop. i uzup. Wrocław 1987; S. Penkhurst, *Z krainy królowej Saby*, tłum. W. Hensel, Warszawa 1977; W. Bobilewicz, *Trzy filiżanki Etiopii: w krainie zatrzymanego czasu*, Poznań 2009. Ks. M. Starowieyski rozpoczął swoją prelekcję od przypomnienia historii Etiopii (dawnej Abisynii). Stwierdził, iż rozkwit tego kraju rozpoczął się w I w. prz. Chr., kiedy to powstało królestwo Aksum, którym rządili, jak przyjmowano, potomkowie króla Salomona i królowej Saby. Ks. Starowieyski zaznaczył, iż władcy Aksum życzliwi byli chrześcijaństwu: w IV w. przybył tam Frumencjusz z Tyru, który nawrócił ówczesnego władcę i został pierwszym biskupem Etiopii (wyświęconym w Aleksandrii). Prelegent zauważył, iż od tego czasu zaczęły powstawać na tych terenach liczne klasztory i kościoły, podkreślił też, że na ich lokalizację i architekturę wpływały kolejne wydarzenia: (1) upadek dynastii sabilińskiej, którą zastąpiła dynastia Zagwe (XII-XIII w.); (2) rekonstruowanie dynastii sabilińskiej (koniec XIII w.; ostatnim władcą był cesarz Haile Selassie) – co zaowocowało kontaktami z chrześcijańską Europą, zwłaszcza z Portugalią, w której szukano sojusznika przeciwko muzułmanom; (3) przeniesienie stolicy do Gonderu, co przyczyniło się do ponownego rozkwitu państwa (XVII-XVIII wiek). Prelegent, podsumowując tę część wystąpienia, zauważył, iż obecnie w Etiopii mieszka ponad 50% chrześcijan, ponad 20% muzułmanów, a pozostali mieszkańcy to przedstawiciele innych religii. Dodał ponadto, że na chrześcijaństwo etiopskie silny wpływ wywarł judaizm. Po tym wprowadzeniu „poprowadził” obecnych szlakiem swojej wycieczki. Wśród obiektów, których zdjęcia można było obejrzeć, znalazły się m.in. ruiny jakiejś pogańskiej świątyni w Yahe, kompleks klasztorny Debre Damo z najstarszym kościołem w Etiopii (VI w.), 13 kościołów wykutych ręcznie dłutem w skale w Lalibeli (z czasów dynastii Zagwe), królewski kompleks w Gonderze (koniec XVII w.), kościół Debre Birham Selassie z wizerunkami cherubinów na suficie (XVII/XVIII w.) i klasztor Bete Marym z kościołem św. Abuna Aregawi. Słuchacze mieli ponadto możliwość obejrzenia filmu przedstawiającego śpiewy liturgiczne oraz degustowania oryginalnej kawy etiopskiej. Podczas dyskusji zapytano Prelegenta: czy w Etiopii poza judaizmem można dostrzec jakieś inne wpływy (np. egipskie). Ks. M. Starowieyski odpowiedział twierdząco dodając, że są one widoczne w panujących tam zwyczajach. Przypomniano też legendę, w której pojawia się epizod małej rzucających kamieniami w Matkę Boską. Uważa się, iż ma on wyjaśnić istniejącą po dziś dzień niechęć Etiopczyków do tych zwierząt. Sam Prelegent wspominał jeszcze o prof. Stanisławie Chojnackim, który ofiarował swoje bogate zbiory sztuki etiopskiej (m.in. kolekcja krzyży) Muzeum Narodowemu w Warszawie. Ponadto poinformował, że największe zbiory etiopskie znajdują się w Siedlcach.

Dnia 17 III 2011 r. odbyło się piąte posiedzenie Komisji, w którym uczestniczyło 35 osób. Rozpoczął je ks. prof. S. Longosz, który przedstawił prelegentkę – prof. dr hab. Teresę Wolińską (UŁ), wieloletniego pracownika Katedry Historii Bizancjum, kierowaną przez długie lata przez prof. dr hab. Waldemara Cerana (zmarłego 20 VI 2009 roku). Dodał, że Prelegentka przez wiele lat badała relacje papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim w Konstantynopolu i temu zagadnieniu poświęciła

książkę: *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracyjnym* (Piotrków Trybunalski 1998). Następnie poprosił o przewodniczenie ks. prof. A. Eckmanna, który zaprosił prof. T. Wolińską do wygłoszenia wykładu nt. ***Bizancjum w oczach Grzegorza Wielkiego***. Prelegentka swoje wystąpienie zaczęła od informacji na temat powstającej w Łodzi pierwszej w Polsce Biblioteki Bizantynologicznej, której podstawą jest księgozbiór zmarłego prof. Cerana. Natomiast swój wykład rozpoczęła od przypomnienia kilku podstawowych informacji z biografii Grzegorza Wielkiego, podając, iż urodził się on ok. 540 r. w Rzymie jako syn Sylwii (późniejszej świętej) i Gordiana Anicjusza, w 575 r. został mnichem benedyktyńskim, a w 590 r. wybrano go na papieża. Dodała też, że był wielkim reformatorem Kościoła i politykiem. Ten ostatni obszar działalności Grzegorza stał się przedmiotem dalszych wywodów, które Prelegentka ograniczyła do relacji z Konstantynopolem. Podkreśliła, iż zarówno dla cesarza, jak i dla papieża były to czasy trudne (wojny Konstantynopola z Gotami, najazdy Longobardów na ziemie Egzarchatu Rawenny) i niesprzyjające dobrym wzajemnym kontaktom, które dodatkowo utrudniały jeszcze uprzedzenia Grzegorza. Prelegentka postawiła tutaj pytanie: jaką wiedzę o Konstantynopolu posiadał Grzegorz? Odpowiadając stwierdziła, iż była to wiedza pochodząca z osobistych kontaktów; Grzegorz zetknął się zarówno z wojskiem cesarskim walczącym na terenie Italii, jak i z przedstawicielami administracji państwowej, znał osobiście trzech cesarzy: Tyberiusza (578-582), Maurycjusza (582-602) i Fokasa (602-610), poznał patriarchów Konstantynopola Eutychiusza i Jana Postnika oraz patriarchę Antiochii Anastazjusza. Jednak jego postawa (nie przyznawał się do znajomości języka greckiego, który nie był mu obcy) świadczy o jego niechęci do Bizancjum. Prelegentka, zastanawiając się, co było jej źródłem, wskazała na kilka przyczyn: (1) odmienną koncepcję władzy (jest ona podporządkowana zwierzchności kościelnej); (2) konflikt z cesarzem Maurycjuszem (jej zdaniem jednym z wybitniejszych władców Konstantynopola) oraz (3) Janem Postnikiem, który ogłosił się Patriarchą Ekumenicznym, a także (4) odmiennoscą obyczajów (również natury religijnej – np. popularny na Wschodzie, a obcy Zachodowi zwyczaj dzielenia ciał świętych). Na zakończenie Prelegentka zauważyła, iż stosunek Grzegorza do Konstantynopola zmienił się, gdy cesarzem został Fokas, którego politykę popierał i z którym prowadził korespondencję. W dyskusji głos zabrali: mgr A. Stróż (doktorantka KUL), ks. prof. S. Longosz, dr A. Zmorzanka i dr R. Majeran. Podniesiono kwestię odmowy przez Grzegorza relikwii apostoelskich, o które prosiła rodzina cesarska, sugerując, że być może nie chodziło tutaj o niechęć do cesarza. Padły też dwa pytania: czy papież Grzegorz Wielki stawiał jakieś konkretne zarzuty natury teologicznej patriarchom Wschodu? i czy poparcie jakiego udzielił Grzegorz Fokasowi nie było błędem politycznym? Prelegentka odpowiedziała, iż wiadomo jej jedynie, że papież dyskutował z patriarchą Eutychiuszem na temat zmartwychwstania. Stwierdziła też, że decyzja o poparciu polityki Fokasa z punktu interesów Grzegorza nie była błędna.

Szóste posiedzenie członków i sympatyków Komisji miało miejsce 14 IV 2011 r. i zgromadziło 33 uczestników. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. S. Longosz, który po krótkim wprowadzeniu poprosił dr Elżbietę Woźniak-Mazurkiewicz (UMCS) o wygłoszenie prelekcji na temat: ***Ekspozycje i kolekcje dzieł sztuki greckiej w Rzymie I wieku przed Chrystusem***. Na początku Prelegentka wyjaśniła, iż pierwsze ekspozycje dzieł sztuki pojawiły się już w II w. przed Chr. i wiązały się ze zwycięskimi podbojami, jakie prowadził Rzym na terenach Grecji. Wskazała na r. 211, kiedy to Marcellus zdobył

Syrakuzy i powrócił z bogatym łupem wojennym, przywożąc m.in. bogaty zbiór dzieł sztuki. Taka, według E. Woźniak-Mazurkiewicz, była geneza ekspozycji rzymskich. Prelegentka następnie stwierdziła, iż Rzymianie początkowo nie potrafili ocenić wartości artystycznej przywożonych dzieł (przykładem wspomniany Marcellus). A jeśli je wystawiali, to czynili to po to, aby pochwalić się zwycięstwem i zdobytym bogactwem, uświetnić uroczyste triumfy wozów, złożyć w świątyni jako wota w podzięcie bogom. Prelegentka zauważyła, iż Rzymianie stopniowo ulegali hellenizacji i zaczęli powoli doceniać prawdziwą wartość dzieł sztuki. Dodała, iż ekspozycje miały niemal od samego początku charakter publiczny: dzieła sztuki wystawiano w świątyniach i na placach miejskich, później także w ogrodach; często były to zbiory prywatne, które jednak chętnie udostępniano (np. Juliusz Cezar, Marek Agryppa). O istnieniu tego typu kolekcji świadectwo dają pisarze rzymscy, m.in. Cyceon, który – jak zauważyła – zwiedzał je. Prelegentka wykład swój wzbogaciła pokazem przeźroczy, które szeroko komentowała. Przedstawiała one m.in. fragment Pola Marsowego z portykiem Metellusa, który Oktawian August odbudował i dedykował żonie Oktawii, wyposażając w eksponaty; dodała też, iż później powstał podobny portyk dedykowany Liwii. Wśród bogatej kolekcji jaką zaprezentowała, znalazły się także zdjęcia, m.in. Afrodyty Doidalsesa z III w. prz. Chr., Afrodyty Fidiasza i kopii posągu Afrodyty Praksytelesa, posągi Erosa dłuta Praksytelesa i Lizypa. Na koniec E. Woźniak zwróciła jeszcze uwagę na świątynię Apollina Pallatyńskiego, w której znajdowały się np. podobizny Apolla i Muz. Jako pierwszy głos zabrali ks. S. Longosz, który postawił Prelegentce dwa pytania: czy można wskazać, że starożytni Rzymianie stworzyli muzeum, w którym udostępniane były dzieła sztuki dla publiczności?; czy Rzymianie podziwiając sztukę grecką, mieli poczucie, iż sami potrafią stworzyć coś oryginalnego? Prelegentka stwierdziła, iż termin „muzeum” jest określeniem współczesnym, sami Rzymianie używali zaś określenia „ekspozycja”, które można traktować jako „załączki” późniejszy muzeów. Odpowiadając na drugie pytanie, stwierdziła, iż nie znalazła na ten temat wzmianek. Z kolei dr M. Rajewski (UMCS) zapytał: czy z perspektywy czasu możemy powiedzieć, jakie były zasady udostępniania ekspozycji?; i czy np. kobiety mogły je oglądać? Prelegentka odpowiedziała, iż nie znalazła nigdzie informacji, by zabraniono wstępu kobietom, dlatego, według niej, ekspozycje były otwarte. Jako ostatnia głos zabrala dr E. Kolbus (UP), która częściowo odpowiedziała na drugie pytanie ks. Longosza, stwierdzając, iż można mówić o rozwoju form estetycznych w Rzymie na przykładzie nagrobków.

Siódme i zarazem ostatnie posiedzenie Komisji, odbyło się 19 V 2011 roku. Przybyło na nie 25 osób, zaś przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, który powitał zgromadzonych, a następnie poprosił ks. prof. A. Eckmanna (KUL) o wygłoszenie prelekcji nt. *Teoria sztuki w nauce św. Augustyna* (jej tekst zob. VoxP 28:2008, t. 52/1, 171-185). Prelegent wyjaśnił na wstępie, iż na podstawie wypowiedzi św. Augustyna dotyczących sztuki można wyodrębnić trzy podstawowe tematy: „piękno sztuki”, „sztuka człowieka”, „sztuka Boga”. Omawiając pierwsze zagadnienie, zwrócił uwagę, iż Augustyn estetyką zajmował się zanim został chrześcijaninem, czego dowodem był traktat *De pulchro et apto*, który zaginął. Według Prelegenta, Hipponczyk wiele myśli zawartych w tym piśmie przedstawił w innych swoich dziełach. Jego zdaniem na uwagę zasługują np. niektóre wypowiedzi z *Confessiones*, gdzie Augustyn zastanawia się, czym jest piękno i czym jest sztuka, która je odtwarza; ważne też są utwory *De ordine*, *De vera religione* lub *De musica*, w których mowa jest o tym, że artyści muszą się kierować zasadami rozumu (np. harmonii, proporcji), jeśli chcą tworzyć rzeczy piękne. Przechodząc do

drugiego zagadnienia, Prelegent zauważył, że św. Augustyn ludzką „ars” określa jako „zdolność do wydawania samodzielnego sądu”; która ma źródło w nieśmiertelności duszy ludzkiej; stąd pogląd, że „ars humana” została stworzona przez Boga i jako taka stanowi część stworzenia. Na koniec ks. Eckman przedstawił augustyńskie rozumienie „sztuki Boga”, która, jego zdaniem, została utożsamiona z jednością Słowa-Logosu (wg J 1, 1): ta jedność, którą (cyt. za Prelegentem) „umysł podziwia i której sam jest obrazem, znaleźć można tylko w Bogu i dlatego Bóg jest największym artystą dającym natchnienie wszystkim sztukom”. Swój wykład Prelegent zakończył stwierdzeniem, że dla Augustyna: „Arcydzieła człowieka, są na tyle piękne, na ile odbijają piękno człowieka”. Dyskusję po referacie rozpoczęto od pytania: jakie miejsce zajmowałaby sztuka w znaczeniu greckiej τέχνη w przedstawionej tutaj koncepcji? Prelegent odpowiedział, iż św. Augustyn wyraźnie rozróżnia sztukę „umysłową” i sztukę „techniczną”. W kolejnym pytaniu poproszono, by Prelegent swoimi słowami przedstawił, co Augustyn rozumiał przez sztukę? Ks. Eckmann odpowiedział, iż sam Augustyn zadawał sobie pytanie „co to jest sztuka?”, ale nie dał jej definicji w ścisłym sensie. Można powiedzieć – kontynuował Prelegent – iż ma on na myśli piękno stworzone i piękno odtworzone. Z kolei dr M. Dylewska (Lublin) zapytała: na ile św. Augustyn w swoich poglądach na sztukę był myślicielem antyku, a na ile chrześcijańskim? Ks. Eckmann stwierdził, iż akceptował koncepcje starożytne (zwłaszcza warrońsko-neopitagorejsko-platońską), uzupełniając je treściami chrześcijańskimi. Nawiązując do tej odpowiedzi, dr E. Kolbus (UP) zapytała z kolei: dlaczego zatem oburzał się na posąg Wenus? Ks. Eckmann odpowiedział, iż uczynił tak dlatego, iż sądził, że za tym dziełem „stały demony”. Ks. S. Longosz dodał zaś, że Augustyn nie mógł chwalić posagu, gdyż obawiał się zarzutu idolatrii. Dyskusję zakończyło pytanie postawione przez dr E. Woźniak-Mazurkiewicz (UMCS): czy w spojrzeniu Augustyna na sztukę jest miejsce na natchnienie? A. Zmorzanka (KUL) zwróciła uwagę, że raczej nie, dodała ponadto, że natchnienie jest pojęciem późniejszym. Na koniec wystąpił ks. prof. S. Longosz, który tradycyjnie już podziękował obecnym za uczestnictwo w posiedzeniach i poprosił zebranych, by zgłaszali tematy prelekcji na rok akademicki 2011/2012.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

### **13. KATECHUMENAT I INICJACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM (Sekcja Patrystyczna: Siedlce, 20-22 IX 2010)**

Tradycyjne coroczne spotkanie patrologów zrzeszonych w Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski miało tym razem miejsce w dniach 20-22 IX 2010 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej, którego prorektorem był jeden z członków Sekcji – ks. dr Jerzy Duda. Tematem trzydniowych obrad był katechumenat oraz inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym.

Spotkanie rozpoczęło się poranną celebracją Mszy św., której przewodniczył i homilię wygłosił ordynariusz siedlecki ks. bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski. Tradycyjnie też modlitwę wiernych podczas liturgii przygotował i odmówił ks. prof. Stanisław Longosz, który wymienił w niej między innymi zmarłych polskich członków Sekcji Patrystycznej i badaczy antyku chrześcijańskiego, a wśród nich zamordowanego trzy miesiące wcześniej w Turcji włoskiego patrologa biskupa Luigi Padovese. Po Mszy

św. i śniadaniu przybyli patrologowie zasiedli do sesji przedpołudniowej. Wszystkich uczestników powitał po raz kolejny prezes Sekcji Patrystycznej – ks. dr hab. Mariusz Szram, który przekazał prowadzenie sesji ks. prof. dr. hab. Antoniemu Żurkowi z Tarnowa. Na początku obrad głos zabrał raz jeszcze ks. bp Zbigniew Kiernikowski, który stwierdził, iż często popełniamy błąd, zakładając, że nasze społeczeństwo jest wierzące. Brakuje nam odwagi, by sięgnąć po sprawdzone narzędzie, jakim jest katechumenat i odpowiedzialnie potraktować inicjację chrześcijańską. Samo przyjęcie chrztu i religia w szkole nie wystarczą, by doprowadzić człowieka do dojrzałej wiary. Współczesnego człowieka trzeba wprowadzić w tajemnicę Jezusa Chrystusa, by oparł swoje życie na Ewangelii i wzrastał we wspólnocie Kościoła, a tego zadania nie da się zrealizować bez inicjacji chrześcijańskiej. Dlatego też warto, jego zdaniem, w parafiach tworzyć jakąś formę katechumenatu, która doprowadzi do wspólnoty życia z Chrystusem i drugim człowiekiem, by nasza religijność miała charakter chrześcijański, a nie bałwochwalczy. I właśnie patrologia tworzy ważne ogniwo między Biblią a życiem. Biskup siedlecki podziękował, że polscy patrologowie podejmują tak ważny temat, jak inicjacja chrześcijańska, oraz zachęcił i życzył, by podjęta problematyka obrad okazała się owocna i ożywiała duszpasterstwo.

Następnie przystąpiono do wysłuchania zaplanowanych referatów. Jako pierwszy głos zabrał o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Kraków, Ignatianum), który przedstawił zagadnienie *Chrzest jako sakrament kapłaństwa*, a następnie o. dr Rafał Zarzeczny SJ (Rzym), który omówił *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w literaturze pseudoklementyńskiej*. Jako trzeci w czasie tej sesji głos miał zabrać ks. prof. Enrico dal Covolo (Rzym), który jednak nie mógł przybyć na spotkanie Sekcji z powodu nominacji na Rektora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego i wyniesienia do godności biskupiej; z tej też racji uczestnicy spotkania przesłali na jego ręce serdeczne gratulacje i pozdrowienia. W zastępstwie biskupa E. dal Covolo, jego referat pt. *Il battesimo – sacramento dell'iniziazione cristiana nella Secunda Clementis* odczytał o. dr M. Pancerz. Po tych trzech referatach odbyła się dyskusja, w której głos zabrali o. H. Pietras, ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym), ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), prof. dr hab. Bożena Wronikowska (Lublin), ks. bp Zbigniew Kiernikowski, ks. dr hab. Antoni Żurek i ks. dr Mirosław Mejzner (Warszawa).

Po przerwie wysłuchano kolejnych trzech referatów: jako pierwszy wystąpił ks. dr Arkadiusz Nocoń z referatem *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrzcielnych” Nicetasa z Remezjany*. Następnie temat: *Szafarz chrztu świętego w „De baptismo” Tertuliana* przedłożył ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym), a sesję zamknął ks. dr Krzysztof Tyburowski (Rzeszów) referatem *Katechumenat w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego*. W dyskusję po wysłuchanych referatach włączyli się: ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek), ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin), o. prof. H. Pietras, o. dr R. Zarzeczny oraz ks. dr hab. A. Żurek. Wczesne popołudnie pierwszego dnia obrad zostało wypełnione zwiedzeniem stolicy diecezji – Siedlec. Uczestnicy spotkania mieli możliwość zwiedzenia siedleckiej katedry, muzeum diecezjalnego z wyeksponowanym od niedawna jedynym dziełem El Greco w Polsce – *Ekstaza św. Franciszka* oraz siedziby „Katolickiego Radia Podlasie”.

W ramach sesji popołudniowej, prowadzonej przez ks. dr hab. Norberta Widoka (Opole), odbyła się tradycyjnie prezentacja prac doktorskich z zakresu antyku chrześcijańskiego. Swoje prace badawcze przedstawili: dr Marta Przyszychowska



(Warszawa) – *Nauka o łasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy*; ks. dr Arkadiusz Jasiewicz (Przemyśl) – *Nauka ascetyczna w „Drabinie do nieba” Jana Klimaka*; ks. dr Przemysław M. Szewczyk (Łódź) – *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*; ks. dr Stanisław Masłyk (Przemyśl) – *Od bycia człowiekiem do „bycia Chrystusem”. Zarys antropologii teologicznej według „In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV” i „In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem” św. Augustyna*; ks. dr Mariusz Terka (Częstochowa) – *Kościół i jego miejsce w świecie w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. Ten dzień obrad polskich patrologów zakończył się zgodnie ze zwyczajem wieczornym spotkaniem, podczas którego uczestnicy podzielili się informacjami o swoich badaniach, nowościach i zamierzeniach wydawniczych oraz o organizowanych sympozjach i konferencjach.

W drugim dniu obrad, rozpoczętym Mszą św., podczas której homilię wygłosił o. prof. Henryk Pietras, członkowie Sekcji Patrystycznej kontynuowali rozważania dotyczące katechumenatu i inicjacji chrześcijańskiej. Jako pierwszy w czasie sesji przedpołudniowej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin), głos zabrał ks. dr Marcin Wysocki (Lublin), który przedstawił referat: *Katechumenat i chrzest w Afryce północnej w II/III wieku*. Drugim mówcą był o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (Kraków), który omówił *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regułach zakonnych*, zaś *Chrzest w świetle pism św. Hilarego z Poitiers* przedstawił ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski (Warszawa). Po wysłuchanych referatach odbyła się dyskusja w której głos zabrali ks. A. Żurek, o. R. Zarzeczny, ks. M. Mejzner, o. H. Pietras, o. S. Łucarz, o. Sz. Hiżycki oraz ks. J. Żelazny. W drugiej części sesji referat na temat: *Katechumenat według Augustyna: próba wiary czy charakteru?* wygłosił ks. dr hab. Antoni Żurek, a ks. dr hab. Jan W. Żelazny ukazał *Inicjację chrześcijańską w teologii syryjskiej*. Również po tych dwóch przedstawieniach odbyła się ożywiona dyskusja, w którą włączyli się: o. H. Pietras, ks. S. Longosz, ks. N. Widok, ks. A. Żurek, ks. J. Żelazny, o. S. Łucarz.

Ostatnie słowa podczas tego dorocznego sympozjum należały do przewodniczącego Sekcji – ks. prof. Mariusza Szrama, który podziękował za gościnę seminarium siedleckiemu i jego moderatorom z organizatorem spotkania ks. J. Dudą na czele, prelegentom za wystąpienia, a wszystkim obecnym za przybycie. Jednocześnie zaprosił polskich patrologów na kolejne spotkanie Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski, które odbędzie się w Starym Sączu, we wrześniu 2011 r., a z racji 1600. rocznicy debaty św. Augustyna z donatystami poświęcone będzie zagadnieniu: *Ortodoksja, herezja i schizma w Kościele starożytnym*.

Ostatnim wreszcie punktem pobytu był autokarowy objazd najważniejszych i najciekawszych miejsc ziemi podlaskiej, w czasie którego zwiedzono Pratulín – miejsce męczeństwa błogosławionych Unitów Podlaskich, Kodeń z sanktuarium M.B. Kodeńskiej i parkiem Sapiehów, Janów Podlaski ze znaną stadniną koni oraz Kostomłoty z jedyną w Polsce parafią neounicką, gdzie podróżnicy zostali podjęci sątą tradycyjną kolacją.

Zwyczajowo też podczas spotkania Sekcji Patrystycznej zaprezentowały swą ofertę wydawnictwa publikujące prace z zakresu antyku chrześcijańskiego. Tym razem było to Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Benedyktynów w Tyńcu, Wydawnictwo UAM i Księgarnia św. Jacka.

ks. Marcin Wysocki, Lublin, KUL

#### 14. SEKCJA PATRYSTYCZNA NA VIII KONGRESIE TEOLOGÓW POLSKICH (Poznań, UAM, 16 IX 2010)

W dniach 13-16 IX 2010 r. w Poznaniu obradował VIII Kongres Teologów Polskich na temat: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*; po raz pierwszy w historii kongres teologów odbywał się na uczelni państwowej w murach UAM w Poznaniu. Zorganizowany został przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza pod auspicjami Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski; sesje plenarne Kongresu odbywały się na Wydziale Fizyki UAM na Morasku. W ramach Kongresu odbyło się również (16 IX) tradycyjnie spotkanie Sekcji Patrystycznej (także na Wydziale Fizyki UAM), na które przybyło 17 uczestników w tym prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ks. prof. dr hab. Bogdan Chęsz, kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UAM, oraz pracownicy zakładu, prelegenci i doktoranci. Nieliczny udział członków Sekcji w spotkaniu usprawiedliwiony był tym, że jej doroczne zwyczajne spotkanie miało się odbyć za kilka dni (20-22 IX) w Siedlcach.

Obrady Sekcji otworzył ks. prof. dr hab. Jan Słomka (Łódź), który powitał wszystkich zebranych wprowadzając ich w tematykę Kongresu. Spotkanie Sekcji Patrystycznej zostało podzielone na dwie sesje: pierwszą poprowadził ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin). Pierwszy wykład zaprezentował ks. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów) na temat: *Otworzyć się na Nieskończoność – nadzieja nadająca sens egzystencji*. Prelegent podzielił swoje wystąpienie na dwie części ukazując w tekstach patrystycznych te elementy, które mówią o sensie egzystencji: w pierwszej ukazał rolę środowiska życiowego, w drugiej zaś doświadczenie własnego życia; podkreślił przy tym dystans Ojców wobec otaczającego ich świata oraz przekonanie o jego rychłym końcu wskazując na periodyzację dziejów występującą u św. Augustyna. W ramach wykładu przemawiający odniósł się również do tekstów św. Cypriana i św. Ambrożego, by na końcu wystąpienia wyakcentować pragnienie nadziei obecne w refleksji Ojców. Drugi wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Gniezno) na temat: *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*. Wykładowca podzielił znów swoje wystąpienie na trzy części, przedstawiając tematykę sensu podejmowaną przez Ojców Apostolskich: pierwsza poświęcona została tematyce dwóch dróg, druga zagadnieniu doczesnego widzenia życia na ziemi, a ostatnia ukazaniu sensu życia związanego z życiem wiecznym. Trzeci wykład podczas pierwszej sesji wygłosił ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Obra): *Św. Augustyn wobec manichejskiego absurdu Boga i człowieka*. Swoje wystąpienie podzielił na dwie części: pierwsza została zatytułowana: „Bóg bez wszechmocy?”, a w jej ramach Autor omówił trzy aspekty: Bóg dwojaki? Bóg ograniczony? Bóg skalany? W drugiej części wykładu zatytułowanej „Człowiek bez wolności” Prelegent zaprezentował kolejne trzy aspekty: Cnota dziełem wyższych sił, Człowiek bez łaski, W kręgu fatum. Na zakończenie pierwszej sesji odbyła się krótka dyskusja nad wygłoszonymi referatami, podczas której zwrócono uwagę na elementy manicheizmu obecne w refleksji teologicznej św. Augustyna oraz na relacje chrześcijan pierwszych wieków wobec otaczającego ich świata.

Po przerwie odbyła się druga sesja spotkania, podczas której uczestnicy wysłuchali trzy kolejne referaty oraz dwie prezentacje doktorskie. Pierwszy referat wygłosił ks.

prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin) na temat: *Zagrożenie błędnowierstwa i herezji w Kościele współczesnym*. Na wstępie Prelegent wyjaśnił pojęcia błędnowierstwa i herezji. Swoją wykład zaś podzielił na pięć punktów, w których zaprezentował zagrożenia i tendencje heterodoksyjne w Kościele. Najpierw omówił zagrożenia występujące w trynitologii: tryteizm, subordynacjonizm, teandryzm, negacja współwieczności Syna i antropomorfizmy. Następnie przedstawił zagrożenia dla chrystologii: kryptoarianizm oraz neoarianizm, a także zagrożenia dla eklezjologii: dualistyczne rozumienie związku Chrystusa z Kościołem, oddzielanie Chrystusa od ludu Bożego, a także oddzielanie hierarchii od ludu Bożego. W czwartym punkcie omówił zagrożenia dla teologii: neosofistyczny werbalizm, segmentowość albo atomizacja teologii oraz wyobcowanie teologii z funkcji kerygmatycznej Kościoła. W ostatnim zaś punkcie Prelegent omówił tendencje heterodoksyjne w odniesieniu do Kościoła: biblicyzm, ignorowanie i deprecjacja tradycji, selektywne opieranie kerygmatu na wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, pobbazanie złu i nadmierne akcentowanie miłosierdzia Bożego, legalistyczne ujmowanie prawdy o grzechu, zawężenie dobroczynności tylko do sfery materialnej, pomijanie prawdy o sądzie ostatecznym i negacja istnienia piekła.

Kolejny wykład podczas drugiej sesji wygłosił ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Opole) na temat: *Wiodące idee „Drugiej mowy o pokoju” Grzegorza z Nazjanzu*. W ramach swojego wystąpienia przemawiający podjął się odpowiedzi na pytanie: Co radzi Grzegorz czynić w trudnych sytuacjach życiowych? Wskazał jednocześnie na trudny czas posługi Grzegorza w Konstantynopolu w czasie zagrożenia arianizmu oraz trudnej ówczesnej sytuacji ekonomicznej w państwie. Swoje wystąpienie podzielił na pięć punktów, które odzwierciedlają myśli Grzegorza, zawarte w *Drugiej mowie o pokoju*. W pierwszym punkcie opisał postawę Bożej miłości, w drugim wiarę w Trójjedynego Boga, w trzecim Bożą Opatrzność, w czwartym uznanie Chrystusa jako Boga i człowieka, a w ostatnim wprowadzanie pokoju w codzienność. Ostatni wykład na tej sesji wygłosił ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice) na temat: *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata*. Na wstępie Prelegent wyjaśnił pojęcie „synów przymierza” jako stanu społecznego o charakterze przedmonastycznym w starożytnej Syrii. W samym zaś wykładzie wskazał na rozumienie terminu „walka”, która u Afrahata może być rozumiana jako wysiłek człowieka, zderzenie z wrogiem albo święta wojna lub walka w znaczeniu potocznym. Przedstawił on również ideę wczesnochrześcijańskiego syryjskiego monastycyzmu jako dystansu od świata. Po wykładzie odbyła się krótka dyskusja, po której nastąpiły dwie prezentacje prac doktorskich. Pierwszą z nich przedstawił ks. dr Krystian Grabijas, który swoją dysertację doktorską zatytułował: *Psalmy jako źródło doktryny św. Augustyna o naturze i zbawczym działaniu Boga w „Enarrationes in Psalmos”*. Jej promotorem jest ks. prof. dr hab. Bogdan Cześ (Poznań), a obrona miała miejsce w 2008 r. na Wydziale Teologicznym UAM. Drugą prezentację przedłożył ks. dr Radosław Orchowicz, który swoją pracę napisał na temat: *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*. Jej promotorem jest również ks. prof. dr hab. Bogdan Cześ, obrona miała zaś miejsce w 2009 r. na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu.

Podsumowania obrad Sekcji Patrystycznej dokonał ks. prof. dr hab. Jan Słomka, dziękując prelegentom za przygotowane wykłady i prezentacje doktorskie oraz zebranych za udział w spotkaniu sekcijnym. Podziękowanie za przybycie oraz przygotowanie spotkania złożył również ks. prof. dr hab. Bogdan Cześ. Następnie

zebrani udali się do Auditorium Maximum Wydziału Fizyki UAM, gdzie nastąpiło zakończenie obrad VIII Kongresu Teologów Polskich. Zakończenia obrad dokonał ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba, przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Uczestnicy Kongresu wysłuchali na koniec przesłania Kongresu oraz słów Prymasa Polski ks. abpa dra Józefa Kowalczyka, skierowanych do uczestników spotkania. Na zakończenie odśpiewano uroczyste *Te Deum*.

ks. Michał Kieling – Kalisz, WSD

### 15. GRANICE ŚWIĘTOŚCI W ŚWIECIE STAROŻYTNYM I WCZESNOCHRZEŚCJAŃSKIM (X Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz n. Wisłą, 1-3 X 2010)

Zapowiadane w 53-54 tomie (ss. 1081-1082) „Vox Patrum” X Sympozjum Kazimierskie, poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, odbyło się, jak planowano, w dniach 1-3 X 2010 r. w Kazimierzu nad Wisłą, gromadząc ponad 40. badaczy z wielu ośrodków naukowych (głównie z Polski, ale też z Uniwersytetu Moskiewskiego im. M. Łomonosowa), aby dyskutować tym razem nad zagadnieniem: *Granice świętości w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim*.

W trakcie trzydniowego spotkania zaprezentowano 35 referatów z różnych dziedzin (patrologia, filologia klasyczna, filozofia, prawo, historia, historia sztuki, archeologia). Interdyscyplinarny charakter sympozjum pozwolił ukazać problem wyznaczania granic świętości w różnych aspektach, poczynając od zagadnień ogólnych, związanych z samym pojęciem świętości, a prezentowali je: dr Lech Trzcionkowski (KUL) – *Realne i wirtualne granice sacrum w religii greckiej*; ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (KUL) – *Świętość według Księgi Kapłańskiej*; ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII) – *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*; dr hab. Michał Stachura (UJ) – *Granice pojęć „sacer” i „sanctus” w Kodeksie Teodozjusza*; obok tych poruszano też niektóre kwestie szczegółowe, dotyczące świętych miejsc i osób.

O prawnych, rytualnych i symbolicznych aspektach wydzielania świętej przestrzeni mówili m.in.: dr Ewa Osek (KUL) – *Granice świętości w literaturze grecko-żydowskiej (III w. prz. Chr. - I w. po Chr.)*; dr Henryk Kowalski (UMCS) – *Przestrzeń sakralna i jej granice w Rzymie w okresie Republiki*; dr Paweł Madejski (UMCS) – *„Ara Pacis Augustae” i granice świętości w religii rzymskiej*; dr Maciej Jońca (KUL) – *Grób w prawie rzymskim – granice świętości*; prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW) – *Dom Boży, przestrzeń święta, jej jakoś i wielkość oraz przemiana: najstarsze kościoły w świątyniach pogańskich*; dr Zygmunt Kalinowski (UG) – *O różnorodności granic sacrum we wczesnych kościołach chrześcijańskich*; dr Daniel Próchniak (KUL) – *Portale kościołów armeńskich, ich forma i narodowa symbolika*; mgr Kinga Nędza-Sikonowska (UJ) – *Granice grodu. O sakralizacji murów i bram na Rusi*; dr hab. Piotr Kochanek (KUL) – *„Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma*.

Znaczna część referatów koncentrowała się na pisanych i archeologicznych świadectwach stosowania przegród (*cancelli*) w budowlach wczesnochrześcijańskich. Na temat zwyczaju odgradzania miejsc kultu męczenników mówili: dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (KUL) – *Wyznaczanie granic świętości w miejscach*

kultu męczenników w Rzymie wczesnochrześcijańskim; mgr Anna Stróż (KUL) – *O przekraczaniu granic. Wczesne świadectwa „depositio reliquiae intra muros” w łacińskiej Europie*; mgr Anna Zimnowodzka (KUL) – *Wyznaczanie granic świętości w tzw. więzieniu św. Wincentego w Walencji*. Przykłady przegród z kościołów różnych regionów wczesnochrześcijańskiego świata zaprezentowali: prof. dr hab. Ludmiła Khrushkova (Uniw. Moskiewski im. M. Łomonosowa) – *Przegrody ołtarzowe we wczesnochrześcijańskich bazylikach Krymu*, dr Mariusz Burdajewicz (MN w Warszawie) – *Przegrody ołtarzowe w Hippos (Sussita)*, prof. dr hab. Jolanta Młynarczyk (UW) – „*Granice świętości*”: *Zmiany zasięgu przestrzeni liturgicznej w Kościele Północno-zachodnim w Hippos (VI-VIII w.)*; dr Anna Głowa (KUL) – *Wyznaczanie granic świętości w kościołach wizygockich*; mgr Maciej Szymaszek (UPJPII) – „*Qestroma*” – kilka uwag o przegrodach ołtarzowych kościołów na płaskowyżu Tur Abdin.

Osobny panel sympozjum poświęcony został problematyce granic świętości osób. Referaty na ten temat przedstawili: dr Krzysztof Gębura (Akademia Podlaska) – *Apolloniusz z Tyany – święty czy szarlatan?*; ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW) – *Granice człowieczeństwa – granice świętości. Ponadludzki sposób życia filozofa i mnicha*; ks. dr Marcin Wysocki (KUL) – *Męczeństwo granicą świętości?*; o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM) – *Świętość Maryi, Matki Chrystusa, w pismach Ojców Kościoła II-V wieku*; dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII) – *Eikonismos w apokryfach I tysiąclecia – w poszukiwaniu normatywnych wzorów dla ikonografii i świętych (V-VII wiek)*.

Uzupełnienie głównych bloków tematycznych stanowiły referaty na temat wybranych przez prelegentów aspektów świętości, jak: prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (UW) – *Kilka uwag o świętości psa i krokodyla*; prof. dr hab. Zolt Kiss (ZAŚ PAN) – *Jahwe – bóg czarów, Gabriel i Rafael – jego pomocnicy*; prof. dr hab. Ilona Skupińska-Løvset (UŁ) – *Fidiasz – niedościgniony odtwórca boskości*; dr Anna Kotłowska (UAM) – *Sakralizacja przyrody w literaturze bizantyńskiej*; mgr Piotr Jagła (UAM) – *Symbolika wody i krwi/wina w Czwartej Ewangelii – rozważania wokół (możliwości) interpretacji*; mgr Przemysław Piwowarczyk (UŚ) – *Społeczne i organizacyjne aspekty rozdziału między Kościołem i herezją w świetle „Adversus haereses” Ireneusza z Lugdunum*; dr Dawid Kolbaia (UW) – *Ojcowie syryjscy i początki monastycyzmu w Gruzji*; mgr Agnieszka Lic (UJ) – *Architektura wczesnochrześcijańska w Arabii Wschodniej na przykładzie kościołów w Jubail, Al-Qusur i Al-Khawr*; dr Tomasz Górecki (MN w Warszawie) – *Święty Apa Bane i jego grób w kościele w Abu Fano w diecezji Hermopolis*. Materiały z sesji ukażą się w VIII tomie „Sympozjów Kazimierskich poświęconych kulturze świata antycznego i wczesnego chrześcijaństwa”.

Anna Głowa – Lublin, KUL

## 16. KOMISJA BIZANTYNOLOGICZNA KNoKA PAN W LUBLINIE (Lublin, KUL, 29 V 2010)

W sobotę 29 V 2010 r. odbyło się w gmachu Collegium Norwidianum KUL (sala 208) tradycyjne spotkanie Komisji Bizantynologicznej Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej (KNoKA) Polskiej Akademii Nauk, której aktualnie przewodniczy prof.



dr hab. Maciej Salamon (UJ). Lubelskie spotkanie Komisji przygotowała kierowana przez niżej podpisanego Katedra Historii Bizancjum KUL. Wzięło w nim udział około 40 badaczy, reprezentujących najważniejsze polskie ośrodki bizantynistyczne. Posiedzenie rozpoczęło się o 11.30, a na jego program złożyły się dwa referaty oraz tzw. wolne wnioski. Po powitaniu uczestników przez Przewodniczącą Komisji prof. dra hab. M. Salamona, głos zabrał dr Andrzej Frejlich (KUL), który wygłosił prelekcję na temat: *Widzialna świętość. Mnisi i ikony w okresie wczesnobizantyńskim*. Drugim referentem był dr Daniel Próchniak (KUL), a temat jego wystąpienia brzmiał: *Ani – stolica bagratyckiej Armenii*. Obaj prelegenci należą do grona KUL-owskich historyków sztuki, zaś przedstawione referaty związane były z ich pracami habilitacyjnymi. Każde wystąpienie zamykała krótka i rzeczowa dyskusja. Swego rodzaju dopełnieniem spotkania było zwiedzenie XV-wiecznej Kaplicy św. Trójcy na Zamku Lubelskim z bizantyjsko-ruską ikonografią, możliwe dzięki życzliwości dyrektora Muzeum Lubelskiego, którego kaplica jest integralną częścią. Wizyta ta rozpoczęła się po obiedzie ok. godz. 16.00. W arkana zdobiących kaplicę fresków bizantyńskich wprowadził członków Komisji dr Sławomir Skrzyniarz (UJ). Warto zaznaczyć, że było to pierwsze spotkanie Komisji Bizantynologicznej w Lublinie. W ten sposób lubelskie środowisko bizantynistyczno-patrystyczne zainaugurowało swój udział w organizacji ogólnopolskich spotkań bizantynistów.

Piotr Kochanek, Lublin, KUL

## **17. ORTODOKSJA, HEREZJA, SCHIZMA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r. (Sekcja Patrystyczna, Stary Sącz, 19-21 IX 2011)\***

W dniach 19-21 września 2011 r. w Rekolekcyjnym Domu Pielgrzyma „Opoka” w Starym Sączu odbyło się doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej, tym razem na temat: *Ortodoksja, herezja i schizma w Kościele starożytnym* z okazji 1600. rocznicy publicznej dysputy z donatystami w 411 r. w Kartaginie. Spotkanie odbyło się w nowo zbudowanym Domu Pielgrzyma, tuż obok zachowanego dużego ołtarza papieskiego, przy którym 16 czerwca 1999 r. Jan Paweł II dokonał kanonizacji błogosławionej Kingi ogłaszając ją świętą. W wolnych chwilach licznie przybyli uczestnicy sympozjum, goszczeni w luksusowych pokojach, mogli zwiedzać zarówno stojący obok piękny w stylu góralskim zbudowany drewniany ołtarz papieski i znajdujące się pod nim muzeum Jana Pawła II, ale także pobliski klasztor i kościół Sióstr Klarysek z XIV wieku oraz zabytkowy kościół parafialny. Samo sympozjum obradujące półtora dnia składało się z trzech sesji: dwóch przedpołudniowych naukowych i jednej (pierwszego dnia) popołudniowej okolicznościowej, poświęconej najpierw ceremonii wręczenia Księgi Jubileuszowej (= 55 tomu „Vox Patrum”) ks. prof. dr hab. Edwardowi Stańkowi z PAT-u z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (sprawozdanie zob. niżej), a później wieczorem spotkaniu informacyjnemu. Sesje naukowe pomyślane były tym razem bardzo oryginalnie – w formie dwóch publicznych dysput na temat dwóch omawianych herezji – arianizmu i donatyzmu

---

\* Jest to tylko skrót informacyjny spotkania, nie nadesłano bowiem dotąd sprawozdania do Redakcji „Vox Patrum”.

(dwugłos: najpierw heretyk-schizmatyk, potem broniący ortodoksji apologeta i dialog między nimi na argumenty); obok nich miały miejsce uzupełniające temat komunikaty.

Symposium rozpoczęło się uroczystą Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy Domu Pielgrzyma pod przewodnictwem gospodarza diecezji ks. bpa dra Wiktora Skworca, który w słowie wstępnym powitał wszystkich uczestników spotkania, wyraził radość, że polscy patrologowie poszukiwacze i propagatorzy źródeł wczesnochrześcijańskich goszczą na tarnowskiej ziemi, która na tym polu ma również niemałe tradycje, oraz życzył pomyślnych i owocnych obrad; w homilii zaś podkreślił znaczenie nauki Ojców Kościoła dla uprawiania zdrowej teologii, wspominał o tarnowskich tradycjach w tej dziedzinie, o próbie założenia w Tarnowie specjalistycznego Instytutu Patrystycznego za sugestią metropolity ks. kard. Karola Wojtyły, którego obecność w tym miejscu szczególnie się czuje i staraniem ks. abpa Jerzego Ablewicza, o pochodzących z ziemi tarnowskiej patrologach i wybitnych filologach klasycznych odczytujących i propagujących myśl Ojców Kościoła, a także o Patronce Ziemi Sądeckiej błogosławionej Kindze, która tu żyła i działała, i którą papież Jan Paweł II w tym właśnie miejscu przed 12 laty ogłosił świętą. Do treści homilii i lokalnych tradycji dostosowana była również Modlitwa Wiernych, której wezwania tradycyjnie ułożył i odmówił ks. Stanisław Longosz:

1. Módlmy się za Ojca Świętego Benedykta XVI, wielkiego protektora Ojców Kościoła, który przez półtora roku w środowej katechezie przypominał ich sylwetki, myśl i dzieła, przekonując, że w powrocie do ich nauki można oczekiwać odrodzenia zdrowej teologii, aby dobry Bóg darzył go zdrowiem i siłami, by jak najdłużej mógł kierować łodzią Chrystusowego Kościoła, Ciebie prosimy...
2. Módlmy się za obecnego wśród nas ks. biskupa Wiktora, gospodarza naszego spotkania i diecezji tarnowskiej, za jego biskupów pomocniczych i wszystkich kapłanów, aby Najwyższy Pasterz błogosławił im we wszystkich poczynaniach duszpasterskich, Ciebie prosimy...
3. Módlmy się za wszystkich polskich patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego, zwłaszcza członków Sekcji Patrystycznej, przez pośrednictwo błogosławionego Jana Pawła II, który jeszcze jako kardynał, przed 35 laty mocno zabiegał o jej powołanie, a gdy w 1977 r. w Lublinie powstała, prezentował jej statuty Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej prosząc o ich zatwierdzenie, a później jak żaden z papieży wydał aż 9 specjalnych Listów Apostolskich poświęconych Ojcom Kościoła lub rocznicom patrystycznym w przekonaniu, że tylko w powrocie do źródeł i ich nauki można oczekiwać odrodzenia zdrowej teologii, aby Najwyższy Nauczyciel darzył tych badaczy zapalem, cierpliwością, wytrwałością i siłami w ich odkrywaniu i przybliżaniu, Ciebie prosimy...
4. Módlmy się o zdrowie i błogosławieństwo dla chorych – ks. prof. Wincentego Myszora i dzisiejszego Jubilata ks. prof. Edwarda Stańka, współzałożycieli Sekcji Patrystycznej i wielce zasłużonych wobec polskiej patrystyki, aby Dobry Bóg przywrócił im zdrowie i siły, by jak najrychlej mogli powrócić do normalnej pracy naukowej i przybliżania nam kolejnych tekstów i myśli Ojców Kościoła, Ciebie prosimy...
5. Módlmy się za zmarłych członków Sekcji Patrystycznej, najpierw za jej współzałożycieli:

śp. prof. Leokadie Małunowicz,  
śp. prof. Barbarę Filarską,  
śp. ks. prof. Emila Staulę redemptorystę,  
śp. o. dra Andrzeja Bobera jezuitę,

za jej zmarłych członków:

śp. ks. prof. Wojciecha Kanię z Tarnowa,  
śp. ks. prof. Wacława Eborowicza z Pelplina,  
śp. ks. prof. Szczepana Pieszczocho z Gniezna,  
śp. ks. dra Ludwika Gładyszewskiego z Gniezna,  
śp. ks. bpa dra Romana Andrzejewskiego z Włocławka,  
śp. ks. prof. Jana Gliścińskiego z Warszawy,  
śp. ks. dra hab. Franciszka Szulca z Katowic,

którzy tak niedawno wśród nas byli, na spotkania Sekcji Patrystycznej regularnie przyjeżdżali, wygłaszali referaty, dyskutowali, a dziś są już u Pana. Dołączmy do tych patrologów mężów, którzy z ziemi tarnowskiej się wywodzili i wobec patrystyki polskiej się zasłużyli:

śp. ks. Władysława Budzika, tłumacza pism katechetycznych św. Augustyna,  
śp. ks. prof. Jana Czuja, zasłużonego tłumacza i popularyzatora pism Ojców Kościoła,

śp. prof. Jana Sajdaka, twórcy poznańskiej patrystycznej serii tłumaczeniowej „Pisma Ojców Kościoła”,

śp. prof. Tadeusza Sinko, tłumacza pism Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego,

niech Dobry Bóg nagrodzi ich trudy patrystyczne i jak najrychlej obdarzy szczęściem wiecznym, Ciebie prosimy...

6. Módlmy się za nas samych, członków Sekcji Patrystycznej i badaczy antyku chrześcijańskiego, tutaj przy ołtarzu św. Kingi i relikwiiach błogosławionego Jana Pawła II zgromadzonych, aby Chrystus Najwyższy Kapłan i Nauczyciel, darzył nas jak najobficiej zdrowiem, siłami, cierpliwością i wytrwałością, abyśmy mogli jak najwięcej odkryć, odczytać i upowszechnić z przykurzonych pyłem wieków skarbów i źródeł wczesnego chrześcijaństwa, Ciebie prosimy...

Podczas pierwszej przedpołudniowej sesji sympozjum, otwartej o godz. 9.00 przez prezesa Sekcji Patrystycznej ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama, a poświęconej głównie herezji ariańskiej, wygłoszono następujące prelekcje: ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Opole) – *Ortodoksja, herezja, schizma* – wyjaśnienie pojęć; ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Kraków) – *Ariusz i arianizm (prezentacja ich założeń)*; ks. dr Przemysław Szewczyk (Łódź) – *Arianizm w ocenie św. Atanazego (obrona ortodoksji i obalenie nieortodoksyjnych poglądów ariańskich)*.

Po krótkiej dyskusji i uwagach na temat zaprezentowanych prelekcji oraz krótkiej przerwie na kawę, wygłoszono jeszcze na tej sesji 4 następujące komunikaty, poszerzające głównie omawianą problematykę ariańską: dr Anna Zmorzanka (Lublin) – *Pojęcie współistotności w wykładzie gnostyków: Bazylidesa i Monoimosa*; ks. dr Arkadiusz Jasiewicz (Przemyśl – Paryż) – *Arianizm germański w opinii współczesnych mu pisarzy wczesnochrześcijańskich*; dr Monika Ożóg (Opole) – *Arianizm Teodoryka Wielkiego*; ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (Kraków) – *Grzegorz z Arballi i jego ocena sporów chrystologicznych w Kościele Wschodu*.

Po południu uczestnicy sympozjum mogli najpierw zwiedzić pobliski klasztor

i kościół Sióstr Klarysek oraz kościół parafialny w Starym Sączu, potem (o godz. 16.00) uczestniczyć w uroczystości wręczenia Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr hab. Edwardowi Stańkowi, a wieczorem po kolacji wziąć udział w tradycyjnym spotkaniu informacyjnym, podczas którego poinformowano się wzajemnie o planach i aktualnościach wydawniczych, podejmowanych pracach i organizowanych spotkaniach naukowych oraz innych bieżących sprawach życia patrystycznego.

Drugi dzień sympozjum rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. Stanisława Longosza i z homilią Dostojnego Jubilata ks. prof. dra hab. Edwarda Stańka. Podczas zaś ostatniej i trzeciej przedpołudniowej sesji naukowej, poświęconej donatyzmowi, najpierw zaprezentowano dwie prelekcje w formie dwóch sobie przeciwnych głosów: ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów) – *Donatyzm w Afryce Północnej (prezentacja założeń donatyzmu)*; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (Włocławek) – *Augustyn do braci ex parte Donati (obrona przed donatyzmem)*. Po dyskusji nad referatami i krótkiej przerwie na kawę zaprezentowano jeden komunikat: ks. dr Stanisław Adamiak (Toruń – Rzym) – *Trwałość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku*. Po jego wysłuchaniu miały miejsce trzy tradycyjne prezentacje doktorskie: dr Rafał Toczko (Toruń) – *Obraz heretyka. Pelagiusz i jego poglądy w pismach Augustyna z lat 415-418*; ks. dr Wojciech Zimny (Szczecin) – *Wiara trynitarna a jedność Kościoła. Wprowadzenie do „De fide” św. Ambrożego z Mediolanu*; o. dr Krzysztof Wendlik OSPPE (Kraków) – *Zagadnienie unii hipostatycznej w dziele Wigiliusza z Tapsos „Przeciwko Eutychesowi”*.

Całość sympozjum podsumował prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. M. Szram, który też podziękował Władzom diecezji tarnowskiej za przyjęcie i organizację obecnego spotkania patrystycznego w Starym Sączu, oraz poinformował wszystkich, że następne doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej odbędzie się w Katowicach w dniach 19-21 IX 2012 r. na temat: *Zło w człowieku, Kościele i świecie według Ojców Kościoła*.

Stanisław Longosz – Lublin, KUL

## **18. WRĘCZENIE KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ KSIĘDZU PROFESOROWI DR. HAB. EDWARDOWI STAŃKOWI (Stary Sącz, 20 XI 2011)**

Podczas dorocznego spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w Starym Sączu, w dniach 19-21 IX 2011 r., w rekolekcyjnym Domu Pielgrzyma „Opoka” diecezji tarnowskiej, we wtorek 20 IX 2011 r., w trakcie sesji popołudniowej o godz. 16.00 miała miejsce uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr hab. Edwardowi Stańkowi. Prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Lublin), otwierając obrady sesji popołudniowej zapowiedział, że główną jej treścią będzie wręczenie Księgi Jubileuszowej w postaci 55. tomu „Vox Patrum” (30:2010, ss. 982), Księdzu prof. dr hab. Edwardowi Stańkowi z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wezwał więc najpierw ks. Jubilata do zajęcia miejsca w specjalnie przygotowanym fotelu i zaznaczył, że wręczana księga jest wyrazem uznania zasług wobec patrystyki polskiej ze strony kolegów i przyjaciół, składa się z 5 listów gratulacyjnych, 48 artykułów oraz 7 przekładów. Następnie przedstawił ks. Jubilata jako człowieka oddanego patrologii i homiletyce: „W licznych tomach homilii ks. Jubilata wartościami prezentowanymi

są wiara, mądrość, prostota i piękno. Tak, jak Ojcowie Kościoła, Jubilat jawi się nam jako «retor i prorok», który harmonijnie łączy pracę duszpasterza, wykładowcy i wychowawcy. Jubilat potrafił w życiu znaleźć arystotelesowską μεσότης. W mowie pochwalnej św. Grzegorza Taumaturga ku czci Orygenesza znajdują się słowa, które można w pełni odnieść także do Jubilata:

«Rozwijał przed nami wszelkie argumenty, pociągał, jak, mówi przysłowie, za wszelkie sznurki i wykorzystywał wszelkie swoje siły [...], stwierdzając, że tylko ten żyje uczciwie i w sposób godny istot obdarzonych rozumem, kto potrafi poznać samego siebie, a potem uświadomić sobie, co jest prawdziwym dobrem, do którego powinien dążyć, a co prawdziwym złem, którego powinien unikać. Ganił nieuctwo i wszelkich nieuków, wskazując, że jest ich bardzo wielu i że na wzór bydląt są umysłowymi ślepcami, nie rozumieją, kim są naprawdę, błędzą jak istoty pozbawione rozumu, nie wiedza, co jest dobre, a co złe, i nawet nie chcą się tego dowiedzieć, a za jedyne dobro uważają pieniądze, sławę, aplauz ze strony pospółstwa, cielesne zdrowie, i tylko o to zabiegają. Tylko to cenią ponad wszystko i starają się zdobyć jedynie te zawody, które im mogą owe rzekome dobra zapewnić, a więc zawód wojskowego, adwokata, prawnika. Słusznie zapowiedział, że i nam to grozi, jeśli zaniedbamy kształcenie umysłu, który powinien kierować całą naszą osobowością [...]. Moim zdaniem źródłem wszystkiego co on głosi, jest jego udział w Duchu Świętym. Jednakowego natchnienia bowiem potrzebują prorocy i ci, którzy słuchają proroków; nie potrafi zrozumieć proroka ktoś, komu ten sam Duch, który jest autorem proroctwa, nie udzielił łaski zrozumienia jego słów [...]. Ten człowiek otrzymał największy dar od Boga i uzyskał najlepszy los z niebios: jest tłumaczem słów Bożych wobec ludzi, rozumie sprawy Boże tak, jakby mu je Bóg tłumaczył, i opowiada o nich ludziom tak, aby je rozumieli» (Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 6, 74-77, 179, 181, tłum. S. Kalinkowski, ZMT 11, Kraków 1998, 58-59; 74-75).

Prowadzący ceremonię życzył następnie ks. Jubilatowi, aby ów duch twórczy, obecny w jego życiu, promieniował także na dalsze lata. Następnie ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (UPJPII) zaprezentował sylwetkę Jubilata, jego dorobek naukowy oraz dołączył do tego garść osobistych wspomnień:

„Jest dla mnie wielkim zaszczytem propozycja ze strony zarówno naszej Sekcji jak i Redakcji «Vox Patrum» dokonania prezentacji osoby Dostojnego Jubilata, Księdza Profesora dr hab. Edwarda Stańka. Droga życiowa Księdza Profesora Edwarda Stańka rozpoczęła się 13 czerwca 1941 roku w Wadowicach. Po zdaniu matury w 1959 r., wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Bezpośrednio po święceniach kapłańskich otrzymanych z rąk ks. abpa K. Wojtyły 11 IV 1965 r. przez rok pracował na parafii w Szczyrku (1965-1966). Decyzją ówczesnego metropolity, ks. abpa Karola Wojtyły, w 1966 r. został skierowany na studia: na czas studiów licencjackich zamieszkał w Krakowskim Seminarium Duchownym. W 1969 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie obronił pracę licencjacką pt. *Angelologia «Pasterza» Hermasa*, następnie udał się zagranicę (1968) przez Rzym z zamiarem podjęcia studiów specjalistycznych w Paryżu. Problemy zdrowotne kazały mu jednak przerwać studia w Rzymie i dokończył je już w kraju broniąc rozprawy doktorskiej pt. *Eklezjologia Ambrozjastra* na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (1974). Kolokwium habilitacyjne na podstawie rozprawy pt. *Usprawiedliwiający charakter wiary. Studium porównawcze «Komentarzy*



do *Listów św. Pawła*» *Ambrojastra i Pelagiusza* miało miejsce w 1984 r. na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Obok pracy patrologa, Ksiądz Profesor przejął na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie Katedrę Homiletyki (1986-1996), a w latach 1993-2001 był rektorem Metropolitalnego Seminarium Duchownego. Reforma studiów podjęta z jego inicjatywy, wprowadzenie rocznych praktyk, układ ćwiczeń, troska o wydzielony czas formacji odseparowany od zajęć uczelnianych – to wartości, które zostały na stałe wniesione do procesu formacyjnego przyszłych kapłanów nie tylko Archidiecezji Krakowskiej.

Swoje zainteresowania naukowo-dydaktyczne skoncentrował głównie na patrystycznej eklezjologii, homiletyce i ascezie. Dla młodszych adeptów był mistrzem 16 prac doktorskich, 39 licencjackich i 204 magisterskich. Pozostawił też po sobie imponującą ilość publikacji – 115 większych lub mniejszych tytułów książek (w tym 5 patrystycznych), co każdego badacza skłania do pochylenia przed nim głowy.

Do powyższego «oficjalnego» życiorysu pozwolę sobie dołączyć jeszcze «garść» osobistych wspomnień, które rzucą nieco światła na nietuzinkową osobowość naszego Jubilata. Z Księdzem Profesorem spotkałem się po raz pierwszy w 1983 r., w czasie rekolekcji dla studentów, jakie wygłosił przed konsekracją kościoła pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Mistrzejowicach przez papieża Jana Pawła II; trafiłem tam jako *przymuszony* student III roku fizyki, i po raz pierwszy spotkałem księdza mówiącego jasnym, precyzyjnym językiem. Mówił odwołując się do historii jako jednego z elementów sprawdzających prawdziwość eksperymentu, jakim jest życie człowieka. Do mnie, młodego fizyka eksperymentatora, przemawiało to bardzo mocno. Tak spotkałem się z historyczną koncepcją egzegezy, z wykładem wiary zanurzonym w historii wspólnoty, jaką tworzą uczniowie Chrystusa. Wspólnoty, w której – paradoksalnie – czas nie stanowi nieprzekraczalnej granicy, a mądrość *eksperymentu*, szczególnie tego *udanego eksperymentu*, jakim jest życie świętego Ojca Kościoła, pozwala na ubogacenie samego doświadczalnika. Ten historyczny wymiar dogmatu, życia człowieka, wyzwań, jakie stoją przed nim i odpowiedzialności, stał zawsze w centrum poszukiwań naukowych Księdza Profesora, zarówno na płaszczyźnie patrologii jak i homiletyki. Kolejne spotkania to czas uczestnictwa w seminariach Księdza Profesora. Tu uwidoczniły się, moim zdaniem najważniejsze, trzy cechy badań i pracy naukowej Jubilata.

Ksiądz Profesor Edward Staniek nie bał się pytań, zarówno trudnych, jak i trywialnych. Nie zawsze miał odpowiedź. Czasem pokazywał, że możliwa jest niejedna odpowiedź na pytanie. W pisaniu prac nie bał się wolności badań, tez i wniosków i odważnie zgadzał się na nią w wydaniu «nieopierzonych» jeszcze adeptów teologii. Był jeden warunek – analiza, tekst, spotkanie z prawdą. «Jeśli umiesz to argumentować odwołując się nie tylko do własnego mniemania, ale przy pomocy tekstu, przy pomocy tego, co analizujesz, pisz» – tak często powtarzał. Takie słowa motywowały do stawiania sobie wymagań i do podejmowania nowych zagadnień. Jednocześnie twarde, wręcz ostre żądanie oddzielania własnych przemyśleń od tego, co jest w miarę obiektywną tezą, wynikającą z analizowanego dzieła, uczyło nas – pokolenie Twoich uczniów – precyzji myślenia. Trzecią cechą było umiłowanie prawdy: prawdy która kazała widzieć w formułach wiary nie zabawę z klockami lego i artystyczną ekwilibrystykę słowami – tezami i definicjami mającymi zaszokować i zadziwić odbiorcę, ale prawdy,

mającej w sobie siłę przemiany ludzkiego życia. Dla Profesora gąszcz definicji i poglądów nie był nigdy światem wirtualnym, istniejącym w ramach określonej struktury chwilowej, ale Prawda w tym ukryta była siłą, była czymś konkretnym, w konkretny sposób oddziaływującą na rzeczywistość. Myślę, że ta odwaga stawiania pytań, ta odwaga każąca na nowo odpowiadać i rozważać oczywiste nieoczywistości, każąca szukać Prawdy, a nie tylko dopisywać kolejne przyczynki do traktatów, których nie czyta już nikt poza wąskim gronem specjalistów, zawsze charakteryzowały naukowe badania Księdza Profesora Edwarda Stańka.

Dane mi było zostać „pretorianem” – tak część kleryków nazywała współpracowników Księdza Profesora jako Rektora Seminarium Krakowskiego. Część podjętych przez Jubilata decyzji i zmian wpisała się na trwałe w sposób kształcenia kandydatów do kapłaństwa w naszym kraju. Mnie zafascynowało, obok innych kwestii, jedno: akceptacja dla inności. Nie fałszywa tolerancja, ale akceptacja dla inności. Jeśli coś było zgodne z Ewangelią, do której tak często się odwoływałeś, to padało stwierdzenie: «ja go nie rozumiem, ale nie widzę, aby cokolwiek w tym było niezgodne z Ewangelią», i sformułowanie to kończyło dyskusję. Umiłowanie tradycji nie kazało ślepo powielać wzorów, ale kazało szukać tego, co istotne, tego co jest zbudowane na Prawdzie. W imię tego poszukiwania uczyłeś akceptować inność, pojętą jako inną formę tego samego umiłowania Prawdy. Ten szacunek dla odrębnego, umotywowanego zdania, w połączeniu z gotowością do stawiania pytań, i z uszanowaniem wolności, cechował bowiem nie tylko badania naukowe, ale i całe życie Księdza Profesora. Dziś dalej stawiasz pytania, głosisz rekolekcje, pisziesz. Pasja poznania towarzyszy Ci nadal. Oby jak najdłużej, dla dobra tych, którzy mogą się dzięki Tobie ubogacić i kroczyć dalej ścieżkami poszukiwaczy prawdy”.

Po prezentacji sylwetki Księdza Jubilata, widzianej oczami ucznia, laudację, napisaną przez ks. prof. dr hab. Wincentego Myszora (UŚ, Katowice), ze względu na nieobecność jej autora z powodu choroby, odczytał ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ, Katowice):

„Do wygłoszenie laudacji *in honorem* Jubilata zostałem upoważniony przez zarząd Sekcji Patrystycznej wykładowców patrologii i Redakcję «Vox Patrum», twórców jubileuszowego jego 55. tomu; czuję się wyróżniony tym mandatem i dziękuję. Przy tej okazji pragnę najpierw wspomnieć mistrza krakowskich i warszawskich patrologów, naszego nauczyciela ks. prof. Mariana Michalskiego. Od 1963 r. uczestniczyłem w seminarium magisterskim pod jego kierunkiem, i tam usłyszałem po raz pierwszy o ks. Edwardzie Stańku, niezwykle pozytywną opinię Profesora o nim, zanim spotkałem go osobiście, prawdopodobnie na jakimś kolejnym spotkaniu seminaryjnym. Myśli zaś i tradycji ks. prof. Mariana Michalskiego w późniejszej twórczości naukowej i dydaktycznej ks. E. Stańka jest bardzo wiele: najwięcej z Michalskiego – tak mi się wydaje – pozostało w jego pracy naukowej w zakresie metody i nauczania. Podobnie jak prof. Michalski, tak i on najpierw stawia pytania i szuka problemów, i to z dzisiejszego, współczesnego punktu widzenia; pyta m.in. o to, co może zainteresować słuchacza wykładów. Drugi aspekt spuścizny ks. Michalskiego w pracy ks. Stańka zaznacza się w pierwszeństwie wykładów przed pisaniem. Ksiądz Michalski był przede wszystkim wykładowcą i nauczycielem akademickim, a potem dopiero badaczem: badania naukowe wiązały się ściśle z jego nauczaniem. Z pewnością z inspiracji ks. Michalskiego ks. Staniek zajął się teologią judeochrześcijańską: to on w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku polecał nam lekturę pism Jeana

Daniélou, a opracowanie angelologii w *Pasterzu* Hermasa przez ks. Stańka, było jednym z pierwszych artykułów poświęconych teologii judeochrześcijańskiej w Polsce (por. STV 1:1971, 51-82). Z pewnością z inspiracji ks. Michalskiego powstała praca doktorska ks. Stańka: *Eklezjologia Ambrozjastra* (por. *Tajemnica Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 9:1977, 207-236; *Widzialny aspekt Chrystusowego Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 10:1978, 183-210). Ks. Staniek kontynuował tym samym naukowe zainteresowania prof. Michalskiego, co nie pozbawiało przecież oryginalności jego własnych rozwiązań w polskiej literaturze przedmiotu. Tematyka jego naukowych opracowań zmierzała w kierunku pastoralnym i homiletycznym, na co wskazują jego publikacje na temat Eucharystii, pokuty i kapłaństwa a przede wszystkim kaznodziejstwa Ojców Kościoła (por. J.W. Żelazny, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. Edwarda Stańka*, VoxP 30:2010, t. 55, 21-22).

Tu chciałbym przypomnieć drugi bardzo rozległy zakres aktywności ks. prof. Stańka, to znaczy jego działalność naukowo-dydaktyczną. Została ona dobrze udokumentowana w wykazie prac dyplomowych powstałych pod jego kierunkiem, jako kierownika Katedry Homiletyki i Katedry Patrologii i Historii Dogmatu (por. F. Ślusarczyk, *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. E. Stańka*, VoxP 30:2010, t. 55, 29-41). Nie da się oczywiście przedstawić w skrócie tematyki prac dyplomowych, bo jest to 16 doktoratów, 39 kościelnych licencjatów i 204 magisteriów, powstałych w latach 1975-2008, z inspiracji i pod kierunkiem ks. prof. Stańka. Charakteryzuje je jednak to, że w większości są to prace z patrologii, a w tym okresie ks. Staniek zajmował się także praktycznie i teoretycznie homiletyką; z tej dziedziny opublikował także najwięcej prac własnych. Podział tematyki patrystycznej i homiletycznej utrzymał się wprawdzie w miarę równomiernie w tematyce prac doktorskich; z 16 rozpraw 9 dysertacji zajmuje się *stricte* problematyką patrystyczną, a 7 rozpraw poświęcono zagadnieniom homiletycznym. W rozprawach patrystycznych przeważa jednak materiał źródłowy w postaci homilii i kazań Ojców Kościoła. Jeśli promowani przez Stańka doktorzy nauk teologicznych uprawiają dzisiaj homiletykę, to na pewno zostali dobrze „zaimpregnowani” nauką Ojców Kościoła, czyli tradycją kościelnego nauczania (por. pierwszy jego doktorat: K. Panuś, *Ideál chrześcijanina i metody jego realizacji w „Mowach” św. Leona Wielkiego*, 1989). Ks. Staniek w pracach doktorskich przekazał także patrystyczną tematykę badań w Krakowie, którą można nazwać krakowską tradycją patrystyczną. Chodzi o studia nad Ambrozjastrem: od Michalskiego przez Stańka do pracy pod jego kierunkiem ks. Grzegorza Babiarza (por. *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium Komentarza Ambrozjastra do Listów św. Pawła*, 2006). W zagadnieniach rozpraw doktorskich czterokrotnie pojawiał się temat „ideału chrześcijańskiego” (por. *Wykaz prac dyplomowych*), a wskazywało to już na homiletyczne i ascetyczne treści nauczania Profesora.

Preferencje tematyczne Promotora prac dyplomowych z patrologii możemy łatwiej zauważyć, gdy uwzględnimy źródła, czyli zainteresowanie twórczością Ojców Kościoła. Widoczna jest wyraźna przewaga prac na temat św. Augustyna, z którego ks. prof. Staniek wypromował jednego doktora, czterech licencjatów kanonicznych i doprowadził do dyplomu trzydziestu magistrów (por. *Wykaz prac dyplomowych*). Podobnie rozkładały się proporcje w badaniach pism Jana Chryzostoma, z których ks. Prof. Staniek wypromował jednego doktora, przygotował trzy licencjaty i dwudziestu czterech magistrów. Większe zainteresowanie wśród studentów ks. prof.

Stańka zyskali także Tertulian i Cyprian z Kartaginy. Badania nad kilku wybranymi Ojcami Kościoła przeprowadził przez magisterium, licencjat aż po doktorat; tym sposobem zajął się pismami i teologią Leona Wielkiego, Orygenesisa i Cezarego z Arles. Analogicznie zastosował także taką samą metodę w przygotowaniu swoich uczniów jako następców na Katedrach Patrologii i Homiletyki.

Homiletów kształcił ks. Staniek poczynając od Ojców Kościoła. Patrologów doprowadzał do doktoratu przez magisterium i licencjat z teologii patrystycznej. Można powiedzieć, że większość doktorów nauk teologicznych w zakresie patrologii w Krakowie ukończyło całość studiów patrystycznych (od magisterium po doktorat) pod kierunkiem ks. prof. Stańka; okazał się on przez to nie tylko kontynuatorem ks. prof. Mariana Michalskiego na Katedrze Patrologii i Historii Dogmatu, ale także twórcą szkoły krakowskiej w nowym stylu. Ten nowy styl ujawnił się na seminarium ks. Stańka, nie tylko liczbą wypromowanych doktorów, wykształconych kompletnie (od magisterium po doktorat), ale także przez metodę naukowej pracy seminaryjnej, której teoretyczne założenia naszkicował swego czasu w swoim artykule poświęconym właśnie seminarium z patrologii (por. *Seminarium z patrologii*, VoxP 9:1989, z. 16, 283-286).

W pewnym skromnym stopniu miałem okazję obserwować pracę seminarium z patrologii pod kierunkiem ks. Stańka, gdy uczestniczyłem kilka razy w spotkaniach w Zakładzie Patrologii na ul. Kanoniczej w Krakowie. Obserwację jego pracy seminaryjnej polecam młodszym kolegom, którzy rozpoczynają pracę naukową ze studentami. Z własnego doświadczenia promotora kilkunastu prac wiem, jak wiele trudności sprawia zaproponowanie odpowiedniego tematu, zagadnienia, które jest ciekawe, ale jednocześnie któremu student może sprostać (przypominam sobie wśród wielu anegdotycznych historii ks. prof. Michalskiego także i tą, gdy pytałem, lub ktoś z kolegów pytał go o jakiś dobry temat do napisania rozprawy doktorskiej, wówczas Profesor odpowiedział: «gdybym taki temat dzisiaj miał, to sam bym go napisał»). Z wykazu prac dyplomowych, napisanych u ks. Stańka wynika, że takich tematów do napisania miał wiele, i co więcej, w napisaniu ich skutecznie pomagał. Wśród wielu interesujących zagadnień prac dyplomowych, które ks. Staniek proponował swoim studentom, znalazłem jeszcze tematy, które sięgają historii patrologii i nauki historii dogmatów na Uniwersytecie Jagiellońskim. Są to m.in. prace poświęcone myśli naukowej ks. prof. Władysława Grzelaka, poprzednika ks. Mariana Michalskiego na Wydziale Teologicznym w Krakowie (por. prace magisterskie: S. Polak, *Rozprawa ks. J. Rostworowskiego pt. «Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwu wiekach dziejów Kościoła» w świetle krytyki ks. Wł. Grzelaka*, 1976, oraz A. Trzop, *Najnowsze przepisy o szafarzu bierzmowania w świetle studium ks. Wł. Grzelaka: «Kapłan w roli szafarza bierzmowania»*, 1977).

Wieloletnia praca naukowo-dydaktyczna ks. prof. Stańka zasługuje w środowisku polskich patrologów na szczególne uznanie i wdzięczność. Wyprowadził wielu pracowników naukowych i dydaktycznych, przekazał im najlepsze tradycje krakowskiej patrologii i nauczył ich, jak przedstawiać Ojców Kościoła w sposób interesujący dla polskich teologów. Zasług ks. prof. Edwarda Stańka na polu homiletycznym nie da się wyliczyć w krótkim przemówieniu laudacyjnym; nawet tego nie próbuję. Podam tylko do wiadomości pewną informację, która nie ujawnia czegoś nieznanego, przeciwnie, potwierdza to, co zebrani patrologowie i niepatrologowie dobrze znają. Otóż w czasie wycieczki na zachodnią Ukrainę zapytałem jednego z księży, pracujących w lwowskiej archidiecezji o pomoce duszpasterskie, katechetyczne i homiletyczne z Polski. Znał tylko publikacje ks.

Stańka, znał je lepiej ode mnie, bo wyliczył książki, które już nabył i pytał o nowości homiletyczne, które chciał jeszcze zdobyć. Z wielką radością przedstawiłem się temu księdzu jako znajomy ks. Edwarda Stańka i wyraźnie zyskałem w jego oczach. Taka sytuacja mogła się powtórzyć nie tylko na Ukrainie, ale także w Słowacji, Rosji, Bułgarii, Litwie, nie mówiąc już o Polsce.

Szanowni Patrologowie, musimy sobie dokładnie uświadomić to, co się stało z Ojcami Kościoła, nauką patrystyczną w homiletycznym wydaniu ks. prof. Stańka. Uprawiamy patrologię najczęściej w sposób akademicki, ucząc jej w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych, istnieje jednak problem sposobu jej wykładania. Ojcami Kościoła nie są zainteresowani polscy dogmatycy i moralisci, w małym również stopniu interesują się nimi historycy, pastoralisci i duszpasterze. Przed wielu laty, gdy zapytałem ks. prof. Mariana Michalskiego, a był, jak wiemy, znakomitym wykładowcą, jak wykladać patrologię, a dokładniej, o co chodzi w studiowaniu Ojców Kościoła, odpowiedział mi dokładnie tak: «Nie wykładaj Ojców Kościoła, tylko zajmuj się współczesną teologią i pytaniami dzisiejszych słuchaczy. Rób to tylko w sztafażu Ojców Kościoła, przyjmując ich nauczanie, jako pretekst do szukania rozwiązania dzisiejszych problemów». Te właśnie zalecenia ks. prof. Mariana Michalskiego, realizuje w sposób doskonały ks. Edward Staniek. Chciałbym wskazać przede wszystkim na takie publikacje jak *Rekolekcje ze św. Augustynem* (Kraków 1994 i 1997), *W skarbcu starożytnego Kościoła* (Kraków 1997) i *Aktualność katechezy Ojców Kościoła* (Kraków 2006). Ks. Staniek zajął się teoretyczną stroną homiletycznego wykorzystania nauki Ojców Kościoła, jak wskazują to liczne artykuły w «Materiałach Homiletycznych» oraz innych publikacjach, zwłaszcza w pracach zbiorowych.

Najważniejsze jednak i godne uwagi jest samo nauczanie ks. Stańka, który sięga do Ojców Kościoła jak do inspiracji, niekoniecznie jak to bywało w kaznodziejstwie starego stylu, do celnych cytatów. W nauczaniu Stańka przejawia się to raczej w nowym stylu nauczania, który można nazwać integralnym; on, podobnie jak Ojcowie Kościoła, przechodzi od egzegezy Pisma Świętego do zagadnień moralnych i duchowości chrześcijańskiej; od dyskusji i polemiki do modlitwy. Jest to nauczanie w pełni współczesne i aktualne, mimo że nawiązuje do nauki patrystycznej. Czasy nasze paradoksalnie zachęcają właśnie do takiej właśnie metody. Jak niedawno wypowiedział się papież Benedykt XVI, nasza europejska rzeczywistość religijna i społeczna przypomina okres schyłkowy Cesarstwa Rzymskiego. W tym aspekcie sytuuję nauczanie ks. Stańka, które nawiązuje do nauczania patrystycznego i szuka odpowiedzi na nasze współczesne pytania «schyłku kultury europejskiej». Pod tym względem można prześledzić także całość twórczości homiletycznej i duszpasterskiej ks. Profesora Edwarda Stańka: jest to z pewnością zadanie na niejedną pracę dyplomową.

Dzisiaj, wręczając Jubilatowi Księgę in honorem, w postaci 56. tomu «Vox Patrum» – tu warto zauważyć, że Redakcja «Vox Patrum» niemal zawsze, a przede wszystkim bezbłędnie, wyprzedzała wielkie wydarzenia w historii – wyrażamy Księdzu Edwardowi Stańkowi naszą wdzięczność nie tylko za wieloletnią pracę naukowo-dydaktyczną w patrologii, za liczne i inspirujące nas publikacje, ale także za umocnienie nas w sensowności zajmowania się Ojcami Kościoła, za przykłady wykorzystania nauki patrystycznej w duszpasterskim nauczaniu i za duchowe wsparcie światłem Ojców Kościoła. Życzymy, do 101 opublikowanych książek, nie licząc wielu wznowień, dalszych 101, oraz zdrowia dla ich napisania i Błogosławieństwa Bożego”.



Po wysłuchaniu laudacji autorstwa ks. prof. W. Myszora Prezes Sekcji ks. Mariusz Szram podziękował ks. dr hab. Andrzejowi Uciesze za jej odczytanie, a następnie sam przeczytał adres w języku łacińskim, który dla Jubilatą napisał p. prof. dr hab. Jerzy Andrzej Wojtczak-Szyszkowski (UW), a którego tekst znajduje się na początku Księgi Jubileuszowej (s. 15). Potem nastąpiło uroczyste wręczenie Księgi Jubileuszowej Dostojnemu Jubilatowi, a okolicznościowy bukiet kwiatów wręczyła mu p. dr Monika Ożóg (UO), wszyscy zaś zgromadzeni trzykrotnie odśpiewali mu *Plurimos annos*. Po ukończeniu śpiewu Jubilat serdecznie podziękował zgromadzonym za śpiew złożone życzenia.

Kolejnym punktem uroczystości były życzenia dla Jubilatą ze strony osób zebranych na sali. Pierwszym z przemawiających był ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski, kierownik Katedry Patrologii Greckiej na KUL-u. (przyszedł o kulach, z powodu kontuzji kolana). W swoim słowie wyraził więź duchową z Jubilatą, który jest mu bliski życiowo w tym, co pisał na temat myśli Ojców Kościoła, zwłaszcza ich pojęcia dobra i miłości, stąd też dla przemawiającego jest on bliski chrześcijańskiego ideału: służy bowiem kerygmatowi i ewangelizacji, odznaczając się humanizmem chrześcijańskim na wzór św. Grzegorza z Nazjanzu.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, dyrektor Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, redaktor naczelny „Vox Patrum” i twórca Księgi Jubileuszowej w swoim przemówieniu uzupełnił wstępne słowo Prezesa Sekcji ks. Mariusza Szrama zaznaczając, że wręczana Księga Jubileuszowa została przyznana i zrealizowana nie tylko przez Sekcję Patrystyczną przy Komisji Nauki Wiary KEP, ale także przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Radę Naukową „Vox Patrum”. Ks. S. Longosz podziękował ks. Jubilatowi za wieloletnią współpracę z Instytutem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i za wygłaszane na organizowanych przez niego ogólnopolskich sympozjach referaty, za współpracę z „Vox Patrum” i publikowane w nim artykuły (8), głównie z eklezjologii patrystycznej. Podkreślił również, że Jubilat potrafił umiejętnie łączyć myśl Ojców Kościoła ze współczesnością. Na zakończenie swego wystąpienia, ks. prof. S. Longosz, który 3 lata wcześniej obchodził swój jubileusz, powiedział do ks. Jubilatą: „Przyjmujemy Cię do Grona Jubilatów. Nie wierz we wszystko, co Ci dziś mówią «kadzący»; teraz dużo śpij, mało jedz, twórz i pisz. Czuj się dobrze w Gronie Jubilatów, bo to Konwent Seniorów”.

Ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann, kierownik Katedry Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Filologii Klasycznej KUL, przyznał, że ks. Jubilat w swoim życiu łączy niewątpliwie wiarę z wiedzą – *fides et ratio*, co widać m.in. w głoszonych przez niego kazaniach. Wspomnił przy tym, że przypomina sobie dobre reakcje księży z konwiktów KUL po kazaniach wygłoszonych tam przez ks. Jubilatą: „*Mens sana in corpore sano* – mocy ducha i ciała w dalszym życiu”.

O. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ, rektor Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie podkreślił inspirującą rolę ks. Jubilatą w posłudze myślenia: 25 lat temu Jubilat zainicjował w Krakowie przy ul. Kanoniczej 11 spotkanie patrystyczne, poświęcone nurtującym tematowi tej dyscypliny; są one czymś, co pozwala lepiej myśleć. Te spotkania uczą dobrego uprawiania teologii, gdyż inspirujące myślenie staje się wszechnicą teologii.

Pan dr Stanisław Kalinkowski, starszy wykładowca Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie, tłumacz chrześcijańskiej literatury greckiej, zwłaszcza pism Orygenes, wypowiedział kilka słów życzeń od środowiska

warszawskiego i dawnego środowiska ks. prof. Mariana Michalskiego (ATK/UKSW), dziękując ks. Jubilatowi za inspiracje i za przyjaźń, którymi może się cieszyć.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz, kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej UAM w Poznaniu, w swojej przemowie ku czci ks. Jubilata podkreślił trzy aspekty, w jakich jawi mu się jego osoba. Najpierw wskazał na relacje łączące środowisko poznańskie ze środowiskiem krakowskim wspominając: „Dnia 9 VI 1988 r. uzyskałem habilitację na dawnym PAT w Krakowie, a habilitacja ta była dla mnie swego rodzaju przyjemnością, jeśli taka rzecz może być przyjemnością, a to ze względu na przyjazny człowiekowi styl przeprowadzania samego przewodu habilitacyjnego, zarówno przez ks. prof. dr hab. Kubisia, jak i właśnie ks. prof. dr hab. Edwarda Stańka”. Po drugie, ks. B. Czesz opisał fenomen ks. prof. Edwarda Stańka: „wydaje mi się, że to styl łączenie teorii z praktyką. Jego styl polega na tym, że mówi i naucza w duchu Ojców Kościoła. To staje się świadectwem i za to należą mu się wielkie podziękowania”. Po trzecie, ks. B. Czesz zauważył, że dziś na uczelniach ma miejsce swoista produkcja punktów za osiągnięcia naukowe, czym zaczyna się mierzyć naukowiec, natomiast np. św. Augustyn z Hippony, mówił o aplikacji różnych przeciwności przez pasterza. Akceptacja przeciwności życiowych, mierzenie się z chorobą oraz z przeciwnościami życiowymi i chorobami u innych, to mądrość serca. Ta mądrość serca, osiągnięta przez studium i dobre życie, jest właśnie widoczna u ks. Jubilata.

Ks. prof. dr hab. Norbert Widok, adiunkt w katedrze Historii Kościoła i Patrologii WT UO, wspominał pierwsze swoje spotkania z ks. Jubilatem. Otóż Sekcja Patrystyczna w 1988 r. miała swe doroczne spotkanie w Nysie. To wówczas podczas obrad zetknął się on pierwszy raz z charakterystycznym dla Jubilata, odkrywczym stawianiem pytań badawczych. Metodę tych pytań można określić trójmianem: „pytanie – prowokowanie dobrego – poszukiwanie”. Ks. Jubilat postawił wtedy charakterystyczne pytanie: „Dlaczego na ołtarzu nie ma do tej pory wyniesionego błogosławionego małżeństwa?”. Po latach, 21 X 2001 r. w Rzymie, papież Jan Paweł II po raz pierwszy w historii Kościoła beatyfikował w parę małżeńską: Luigi (1880-1951) i Maria (1880-1951) Beltrame Quattrocchi. Proroczymi stały się zatem słowa ks. Jubilata, mówiącego o powołaniu do świętości wszystkich wiernych, w tym również rodzin i małżeństw, które osiągają ten cel idąc własną drogą.

Ks. dr Krzysztof Sordyl z Diecezji Bielsko-Żywieckiej, który jest w trakcie pisanie rozprawy habilitacyjnej w Rzymie, przemówił w imieniu kapłanów, którzy w latach 1993-1999 spotkali ks. Jubilata w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, wspominał, że były roczniki seminaryjne, które w dużym procencie uczestniczyły w seminarium magisterskim z patrologii prowadzonym przez ks. Jubilata. Udział w tym seminarium służył im później w pracy duszpasterskiej. Na seminarium naukowym z patrologii uczyli się bowiem od Jubilata mądrości serca.

Ks. dr Józef Pochwat MS, przemawiając oświadczył, że jest: jednym z 204 magistrów, jednym z 39 kościelnych licencjuszy, jednym z 16 doktorów i chyba pierwszym historycznie zakonnikiem, który zaczął uczęszczać na seminarium magisterskie z patrologii do ks. prof. Edwarda Stańka. W opinii kleryków ks. Jubilat był wtedy uznawany za bardzo wymagającego promotora (pseudonim: „piła”), wielu kolegów odradzało mu zatem zapisanie się na seminarium magisterskie z patrologii, proponując łatwiejsze semina. Ks. J. Pochwat pomyślał wtedy: „jak będę za słaby, to mnie najwyżej z seminarium wyrzuci”. Ks. Jubilat jednak go nie wyrzucił, a obecnie pisze rozprawę habilitacyjną w Krakowie.

Jako ostatni, głos zabrał sam Jubilat mówiąc:

„Dziękuję to, co usłyszałem, przez 8, bo jest to laudacja. Każdemu musiałbym uścisnąć dłoń. To jest pieśń pochwalna, ale nie ku mojej chwale, ale ku czci Pana. Środowisko patrystyczne, to grupa, gdzie ludzie są sobą. Mają swoją własną twarz, każdy ma wady, ja osobiście mam siedem wad głównych, a wszystkie w dobrym stanie. Moje studia patrystyczne, to była decyzja ks. kard. Karola Wojtyły. Po doktoracie poszedłem do Kardynała, któremu powiedziałem, że jestem teraz przygotowany do pracy duszpasterskiej, i podałem mu nawet pięć argumentów, aby nie podejmować dalszej pracy naukowej. Ks. Kardynał wysłuchał mnie i powiedział: «Tak..., ale habilitację napiszesz. Twoje argumenty są przekonujące, ale habilitację napiszesz. Resztę zostawmy Panu Bogu». Ks. Marian Michalski nakierował mnie na sposób prowadzenia pracy badawczej mówiąc: «Masz się spotkać z Ojcem Kościoła, kiedy znajdziesz się na rynku, to masz z nim rozmawiać na temat rynku». I dalej ks. M. Michalski kontynuował: «Bardzo ważna jest kwestia komunikacji, spotkania się z Ojcami Kościoła». Na co ks. E. Staniek odpowiedział: «Bardzo często w moim życiu spotykam się z ludźmi, zwracam uwagę na aktualność życia. Stąd nie poświęcę ośmiu godzin dziennie na pracę nad tekstem». W odpowiedzi usłyszał od ks. M. Michalskiego: «Ty nie masz dużo pisać, ale masz stawiać pytania». Dlatego je często stawiam. Na przykład w tej chwili postawię Wam dwa:

1. Dlaczego Kościół katolicki skreślił teraz z listy siedem możliwości odpuszczenia grzechów (por. np. Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 4: chrzest, męczeństwo, jałmużna, odpuszczanie z serca grzechów bliźnim, nawrócenie grzesznika z błędnej drogi, pełnia miłości, ostatni zaś, siódmy, polega na wyznaniu grzechu kapłanowi), a zostawił tylko jedną możliwość – rozgrzeszenie przez spowiedź uszną?

2. Dlaczego Kościół katolicki jest zbudowany na ślubie: małżeństwo jest ślubem, celibat jest ślubem, życie zakonne jest ślubem. Co więcej, jeszcze w XVII wieku istniało wyraźne rozróżnienie pomiędzy ślubem prostym, a ślubem wieczystym. Dziś praktycznie istnieje tylko ten ostatni, dlaczego?

Na zakończenie chciałbym jeszcze podziękować ks. Markowi Starowieyskiemu. Podczas mego pobytu w Rzymie przeszedłem zawał, potem pojechałem do Paryża, aby kształcić się u Jana Daniélou, ale został kardynałem. Zatem, za radą właśnie ks. Marka, pojechałem do Krakowa, do ks. Michalskiego. Po przebytych ostatnio wylewach zostawił mi Pan Bóg głowę, która funkcjonuje w 1/3. Mogę jeszcze myśleć i coś robić, choć dużo zapomniałem, muszę sobie ciągle przypominać wiele rzeczy. Dziękuję wszystkim obecnym za udział w tej uroczystości”.

Po tym przemówieniu prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. Mariusz Szram podziękował ks. Jubilatowi za jego słowa i życzył mu zdrowia i wielu sił do dalszej pracy.

Dariusz Kasprzak OFMCap – Kraków, UPJPII

## 19. MIĘDZYNARODOWY KONGRES PATRYSTYCZNY W OKSFORDZIE (Oksford, 8-12 VIII 2011)

Już po raz szesnasty zebrali się w Oksfordzie badacze antyku chrześcijańskiego. Tym razem blisko 900 uczestników, wśród których było 12 Polaków, w dniach 8-12 VIII 2011 r. miało możliwość wysłuchania 18 wykładów plenarnych, 474 komunikatów i udziału w 60 warsztatach, a wszystko w szacownych murach Examination

Schools. To ogólnoswiatowe spotkanie patrologów – **XVI Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie** (*XVI International Oxford Conference on Patristic Studies*) rozpoczął się w poniedziałek 8 VIII 2011 r. najpierw w ogrodach Christ Church, a następnie o godz. 20.30 w kościele uniwersyteckim St Mary the Virgin wykładem inauguracyjnym Guy'a Stroumsa pt. *Athens, Jerusalem, Mecca: the patristic crucible of the Abrahamic religions*, któremu towarzyszyły wystąpienia powitalne prof. Sarah Foot w imieniu Wydziału Teologii Uniwersytetu Oksfordzkiego oraz prof. Gillian Clark w imieniu komitetu organizacyjnego.

Wtorek, 9 VIII oraz kolejne 3 dni były czasem „biegania” pomiędzy licznymi salami Examination Schools w celu uczestnictwa w jednym z wybranych komunikatów, które były wygłaszane równocześnie w 12 salach od godziny 9.00 do 10.20, a następnie od 11.20 do 13.00, oraz niektóre po przerwie na lunch od 14.20 do 16.00. Każdy z mówców miał do swojej dyspozycji 15 minut (10 na wygłoszenie, 5 na pytania i dyskusję), które czasami przedłużano do 18. Komunikaty podzielone zostały na grupy, które tym razem podejmowały następującą tematykę: *Sanktuaria i kult, Postacie kobiet, Euzebiusz z Cezarei, Gnoza, Wczesne Bizancjum, Dyscyplina kościelna, Wczesnochrześcijańska Syria, Ambroży z Mediolanu, Goci i Arianie, Fikcja i Apokryfy, Kapadocczycy i ich kontekst, Biblia, Teologia przednicejska, Początki ascezyzmu, Dzieła św. Augustyna, Augustyn i filozofowie, Początki Augustyna, Chrzęścianie i Wschód, Okres konstantyński, Maksym Wyznawca, Syria, Hieronim, Nowy Testament, Bazyl Wielki, Chrzęścianie i nie-chrzęścianie, Recepcja dzieł patrystycznych, Teologia ponicejska, „Wyznania” Augustyna, Augustyn i Ciało Chrystusa, trynitologia i chrystologia u Augustyna, Personalizm Augustyna, Początki drugiego wieku, Orygenes i orygenizm, Świat Klemensa Aleksandryjskiego, Łacina V i VI wieku, Hilary z Poitiers, Sztuka, Znać i widzieć, Cyryl z Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu, Tradycja antiocheńska, Chryzostom, Herezjologia, Łacina późnego antyku, Pelagianizm, Kościół i jego wrogowie u Augustyna, Augustyn i jego poprzednicy, Augustyńskie prawodawstwo, Kontrowersja nestoriańska, Władza u chrześcijan, Orygenes i Biblia, Bizancjum, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Męczennicy, Ireneusz z Lyonu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Chrzęścijańska Afryka Północna, Dionizy Aeropagita, Ascezyzm i duchowość, Kasjan i Leon Wielki, Egzegeza augustyńska, Galia i Afryka w V wieku.*

Warto podkreślić, że **znaczący wkład** w XVI Kongres Patrystyczny ze swoimi wygłoszonymi komunikatami **mieli również Polacy**, a należeli do nich: ks. Marek Starowieyski – *La figure de St Paul dans la littérature apocryphe*, ks. Mirosław Mejzner – *The anthropological foundations of the concept of resurrection according to Methodius of Olimpia*, ks. Leszek Misiarczyk – *Should the rational part of soul (logistikon) be identified with nous in Evagrian anthropology?*, Marek Jankowiak – *The invention of dyothelitism*, Rafał Toczko – *Rome as the basis of argument in the so-called Pelagian controversy*, Dominika Kurek-Chomycz – „*The Creator who prophesied that old things would pass away*”: *Tertullian's use of 2Cor 5.17 in „Adversus Marcionem” 4-5*, Robert Wiśniewski – *Looking for dreams and talking with martyrs: internal roots of Christian incubation*, ks. Marcin Wysocki – *Eschatology of the time of persecutions – Tertullian and Cyprian*, ks. Arkadiusz Jasiewicz – *Monastic life at Sinai in the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> centuries – historical sources*, Witold Witakowski – *Antony, the first monk, in Ethiopian tradition*, ks. Piotr Paciorek – *The metaphor of the Letter from God as applied to Holy Scripture by St Augustine*, ks. Józef Grzywaczewski – *Religion of the barbarians and of the Romans according to Salvian of Marseilles*.

Przez 4 dni konferencyjne każdy z uczestników mógł dokonać wyboru spośród następujących **wykładów plenarnych**: Annewies van den Hoek – *Execution as entertainment: the Roman context of martyrdom*, George Bozinis – *John Chrysostom and the state*, Hervé Inglebert – *Le problème de la formation intellectuelle des clercs: d'Augustin à Cassiodore*, Susan Ashbrook Harvey – *The sorrow of eve: lamentation and penance in Syriac tradition*, Lorenzo Perrone – *Origen's confessions: recovering the traces of a self-portrait*, Therese Fuhrer – *Augustine in Milan: the Easter crisis of 386*, Lewis Ayres – *Grammar, Polemic and the Development of Patristic Exegesis 150-250*, Sarah Coakley – *Prayer, politics and the Trinity: vying models of authority in third and fourth century debates on prayer and „orthodoxy”*, Mark Vessey – *„Plurimi pertransibunt”: the translators of the King James version and the Church Fathers*, Richard Price – *The theology of the Councils: resources and limitations*, Sophie Lunn-Rockliffe – *Diabolical problems in early Christian thought*, George Zografidis – *Is a patristic aesthetics possible? The Eastern paradigm re-examined*, Samuel Rubenson – *The formation and reformations of the sayings of the Desert Fathers*, Josef Lössl – *Memory as history? Patristic perspectives*, Kazuhiko Demura – *The concept of heart in Augustine of Hippo: its emergence and development*.

Okazją do dyskusji i głębszej analizy szczegółowych tematów były prowadzone **warsztaty**; w ciągu czterech dni konferencji zgłębiano w nich następujące tematy: *A Saint for East and West: the thought of Maximus Confessor in Eastern and Western Christian theology*; *Education, initiation and conversion: ways to approach religion in late antiquity*; *Prosper of Aquitaine*; *Aspects of question-and-answer literature: Ambrosiaster, Anastasius of Sinai and Ps-Athanasius*; *Origenist textualities*; *Ecclesiastical historiography in the sixth century*; *Lactantius*; *New perspectives on late antique spectacula: between reality and imagination*; *Marcion*; *The Holy Spirit and (Divine) inspiration in Augustine*; *The genres of late antique Christian literature: interaction and transformation*; *Early Christian monasticism and classical Paideia*; *Early monasticism in the Holy Land: the role of Peter the Iberian and other Georgian monks*; *The Bishop of Rome in late antiquity: strategies of crisis management*; *New research on the Martyrdom of Polycarp. In memory of Professor Boudewijn Dehandschutter*; *Mary's intercessions*; *The proteanism of authority: patterns and perspectives of the reception of Augustine of Hippo*; *A saint for East and West: the theology of Maximus Confessor in the ongoing dialogue between Eastern and Western Christian theology*; *The Christian library at Turfan*; *Reconsidering the family in ancient monasticism*; *Rhetoric and theology in Tertullian*; *Early Eucharistic traditions*; *Confronting Greco-Roman culture: the discursive practices of early Christian texts*; *Die Synoden im trinitarischen Streit*; *Los estudios patristicos en latinoamerica*; *The Church Fathers vis-à-vis the neo-platonists*; *Evagrius Ponticus on contemplation*; *Origen, the soul, and the Origenian tradition*; *The role of women in the spread of Manichaeism*; *„Via est qua imus”: perspectives on Augustine's christology*; *Early „Christian” epigraphy and iconography*; *The significance of Michel Foucault for approaches to patristics*; *Late antique Rome as a cultural icon*; *Silence and apophysis in Augustine*; *Biblical quotations in patristic texts*; *The impact of Basil of Caesarea on the theology of Gregory of Nyssa*; *Romanos the Melode and the Syriac tradition*; *Pelagian debate in the East*; *Credo in kinds: about the use of building-blocks in ancient and modern times*; *Whose authority? Which Scriptures? The extent and function of canonical and interpretative authority in early Christianity*; *The image of God in „Nicene” theology*; *New directions in Macarian studies*.



Oksfordzki Kongres Patrystyczny to nie tylko możliwość uczestniczenia w wykładach, komunikatach i warsztatach, ale przede wszystkim możliwość spotkań i dyskusji z badaczami antyku chrześcijańskiego z całego świata. Okazją do tego były towarzyszące Kongresowi mniej oficjalne wydarzenia, jak na przykład rozpoczynające konferencję party w ogrodach Christ Church, czy też czwartkowy (11.08.) recital organowy w *Christ Church Cathedral*, podczas którego zaprezentowane zostały utwory Jana Sebastiana Bacha oraz kompozytorów, na których on oddziaływał. Takich nieoficjalnych spotkań było znacznie więcej: poczęstunek przygotowany przez Association Internationale d'Etudes Patristiques (AIEP), czy też przez *North American Patristic Society* (NAPS), a także rozmowy w przygotowanych kawiarenkach podczas przerw w napiętym programie konferencji, czy też podczas wizyt przy stoiskach wydawnictw (22) licznie prezentujących swoje publikacje z zakresu patrologii i antyku chrześcijańskiego.

W czasie oksfordzkiego kongresu odbyło się także **zebranie AIEP**, podczas którego członkowie tego stowarzyszenia mogli zapoznać się z działalnością jego krajowych sekcji. Dokonano także **wyboru nowych władz tego stowarzyszenia**: jego prezesem na nową kadencję został prof. Theodore S. de Bruyn z Uniwersytetu w Ottawie, wiceprezesami: prof. Carol Harrison z Uniwersytetu w Durham oraz prof. Oscar Velásquez z Chile, sekretarzem prof. Marco Rizzi z Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, zaś skarbnikiem prof. Benoît Gain z Francji. Warto nadmienić, że polska sekcja tego Stowarzyszenia zanotowała od czasu ostatniego zebrania duży wzrost liczby członków, bo aż o 40%, i w chwili obecnej liczy 31 członków.

Ostatnim akcentem XVI Oksfordzkiej Konferencji Patrystycznej był wykład zamykający: *Can Christians do dialogue?* – wygłoszony w kościele uniwersyteckim St Mary the Virgin przez prof. Averil Cameron; słowa pożegnania wygłosili ponadto: prof. Carol Harrison w imieniu AIEP oraz prof. Dennis Trout w imieniu NAPS. Tym sposobem XVI Kongres Patrystyczny w Oksfordzie przeszedł do historii. Nie sposób jednak nie pokusić się o kilka refleksji, które przychodzą mi na myśl, jako uczestniczącemu po raz pierwszy w tym wielkim patrystycznym święcie. Po pierwsze bardzo wypełniony program wykładów i warsztatów, co można było zauważyć powyżej, gdy przytaczałem ich tytuły. Nie bez powodu podczas zamykającego wykładu prof. A. Cameron przytoczyła jako anegdotę dokonane przez jednego z uczestników rozwinięcie skrótu nazwy konferencji (OPC) jako *Olimpic Patristic Conference*, gdyż rzeczywiście trzeba było się dużo nabiegać i to w szybkim tempie, aby zdążyć na wybrane punkty programu. Z ilością prezentacji wiąże się kolejna refleksja – ten Kongres Patrystyczny został zdominowany przez badaczy ze Stanów Zjednoczonych; przybyło wprawdzie wiele sław – również z innych krajów – które przedstawiły doskonałe referaty i owoce swoich badań, jednak duża grupa prelegentów, szczególnie z tego właśnie kraju, była reprezentantem adeptów patrystycznych i prezentowała, jak się wydaje, współczesne amerykańskie podejście do nauki: na początku, w środku i na koniec wystąpienia żarcik, aby było miło, pomiędzy zaś ogólne i podstawowe informacje na proponowany temat i nic więcej. Oczywiście zdają sobie sprawę, również jako jeden z prelegentów, że czas, który otrzymaliśmy od organizatorów na prezentację nie pozwalał na rozwinięcie skrzydeł, ale dawał jednak możliwość ukazania w pigułce rzetelnej pracy badawczej. W prezentowanej tematyce widać było również – co smuci – odwrót współczesnych badaczy od teologii, a ukierunkowanie się raczej na retorykę i językoznawstwo w badaniach nad dziełami pisarzy wczesnochrześcijańskich. Kongres, który wszystkim polecam i zachęcam do udziału,

pozwolił mi jednak, jak w soczewce, dostrzec współczesne trendy w patrologii, ale także – nam Polakom w niej uczestniczącym – uświadomił wysoki poziom naszych polskich badań, choć niestety prawie w ogóle nieobecnych na patrystycznym rynku, być może również z racji barier językowych.

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

## 20. XXII MIĘDZYNARODOWY KONGRES BIZANTYNISTÓW (Sofia, 22-27 VIII 2011)

Kongresy bizantynistyczne mają już swą długą historię<sup>1</sup>. Pierwszy kongres miał miejsce w dniach 14-20 kwietnia 1924 roku w Bukareszcie. Wzięło w nim udział oficjalnie 60 osób, reprezentujących 12 krajów. Pozostałe cztery kongresy okresu międzywojennego odbywały się również w stolicach państw europejskich: II). 11-16 IV 1927 r. w Belgradzie (199 uczestników); III). 12-18 X 1930 r. w Atenach (299 uczestników); IV). 5-15 IX 1934 w Sofii (192 uczestników); V) 20-26 wrzesień 1936 w Rzymie (447 uczestników) – por. Aneks I. Po drugiej wojnie światowej kongresy bizantynistyczne zostały wznowione w roku 1948. Przedostatni, czyli XXI kongres odbył się w Londynie między 21 a 26 sierpnia 2006 roku. Oficjalnie wzięło w nim udział 948 osób, które reprezentowały 40 krajów. Nie był to jednak najliczniej obsadzony kongres w historii tych spotkań. Rekordową, jak dotąd, liczbę uczestników zarejestrowano na XVIII Międzynarodowym Kongresie Bizantynistów w Moskwie (8-15 VIII 1991)<sup>2</sup>. Wówczas to oficjalna liczba biorących w nim udział badaczy wyniosła 1300 osób, które przybyły z 36 krajów<sup>3</sup>.

Jak wynika z powyższych danych omawiany tutaj XXII kongres jest drugim tego typu spotkaniem, którego gospodarzem była stolica Bułgarii, gdzie już w roku 1934, a zatem przed 77 laty, miał miejsce IV Międzynarodowy Kongres Bizantynistów.

**1. Uczestnicy kongresu.** W spotkaniu sofijskim, które odbyło się między 22 (poniedziałek) a 27 (sobota) VIII 2011, i którego obrady toczyły się w gmachu głównym Uniwersytetu Sofijskiego im. św. Klemensa Ochrydzkiego, wzięło udział 1106 osób<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Na temat historii i przebiegu pięciu pierwszych kongresów, por. M. Nystazopoulou-Pélékidou, *L'Histoire des Congrès Internationaux des Études Byzantines. Première partie*, „Byzantina Symmeikta”, 18 (2008) 12-13 (daty dzienne kongresów) i s. 20 (liczba uczestników kongresów). Tekst tego artykułu jest dostępny również w internecie: [www.byzsym.org/index.php/bz/artecle/view/528/832](http://www.byzsym.org/index.php/bz/artecle/view/528/832) [sprawdzono: 12.10.2011]. Wiadomości ogólne na temat historii przedmiotowych kongresów znajdują się także pod adresem internetowym: [http://de.wikipedia.org/wiki/Association\\_Internationale\\_des\\_Etudes\\_Byzantines](http://de.wikipedia.org/wiki/Association_Internationale_des_Etudes_Byzantines) [sprawdzono: 12.10.2011].

<sup>2</sup> Dane na temat kongresów powojennych można znaleźć w: 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. I: *Plenary papers*, ed. I. Iliev, Sofia 2011, Bulgarian Historical Heritage Foundation, 17-35; V. Tăpkova-Zaimova, *Entre deux congrès*, w: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, vol. I, s. 37-66; por. też przyp. 1.

<sup>3</sup> Por. Nystazopoulou-Pélékidou, *Les congrès internationaux des études byzantines*, s. 32.

<sup>4</sup> Dane te pochodzą z: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*,

Reprezentowały one 46 następujących krajów (alfabetycznie): Albania, Argentyna, Armenia, Australia, Austria, Belgia, Białoruś, Brazylia, Bułgaria, Chorwacja, Cypr, Czechy, Dania, Finlandia, Francja, Grecja, Gruzja, Hiszpania, Holandia, Islandia, Izrael, Japonia, Kanada, Korea Południowa, Liban, Litwa, Macedonia, Mołdawia, Niemcy, Norwegia, Polska, Portugalia, Rosja, Rumunia, San Marino, Serbia, Słowacja, Szwajcaria, Szwecja, Turcja, Ukraina, USA, Watykan, Węgry, Wielka Brytania i Włochy.

Ujmując rzecz statystycznie, z powyższego zestawienia wynika, że średnio jeden kraj reprezentowały 24,043 osoby. Rzecz jasna, takie wyliczenie nie oddaje obrazu stanu faktycznego. Z jednej strony były bowiem kraje, które reprezentowała bardzo skromna liczba badaczy, z drugiej zaś kilka państw posiadało niezwykle liczne ekipy prelegentów.

Do pierwszej grupy państw, których reprezentacja nie przekraczała 12 osób, należało 28 krajów (alfabetycznie): Albania = 3 osoby, Argentyna = 1 osoba, Armenia = 6 osób, Australia = 10 osób, Białoruś = 3 osoby, Brazylia = 1 osoba, Chorwacja = 2 osoby, Cypr = 12 osób, Czechy = 6 osób, Dania = 10 osób, Finlandia = 12 osób, Holandia = 7 osób, Islandia = 1 osoba, Japonia = 4 osoby, Kanada = 4 osoby, Korea Południowa = 1 osoba, Liban = 1 osoba, Litwa = 1 osoba, Macedonia = 10 osób, Mołdawia = 1 osoba, Norwegia = 3 osoby, Portugalia = 1 osoba, San Marino = 1 osoba, Słowacja = 2 osoby, Szwajcaria = 12 osób, Szwecja = 12 osób, Watykan = 3 osoby<sup>5</sup> i Węgry = 12 osób.

Do drugiej należało 8 krajów (alfabetycznie): Bułgaria = 130 osób, Francja = 84 osoby, Grecja = 175 osób, Niemcy = 46 osób, Rosja = 94 osoby, USA = 61 osób, Wielka Brytania = 86 osób i Włochy = 58 osób. Liczebność ekipy bułgarskiej nie powinna dziwić. Badacze tego kraju skorzystali z prawa gospodarza, które zapewniło im zarówno niskie koszty uczestnictwa, jak również małą odległość od miejsca kongresu. Zapewne nie małą też rolę odgrywała tutaj chęć pokazania na szerokim forum międzynarodowym dokonań i możliwości bizantynologii bułgarskiej. Sama tylko ekipa Uniwersytetu Sofijskiego św. Klemensa Ochrydzkiego liczyła ponad 40 osób. Równie licznie była reprezentowana Bułgarska Akademia Nauk. Z kolei reprezentacja bizantynologii francuskiej składała się głównie z badaczy związanych z ośrodkiem paryskim. W ekipie tej było wielu cudzoziemców, którzy bądź jako stypendyści, bądź jako etatowi pracownicy, reprezentowali naukę francuską. Prawdziwym szokiem była ilość przedstawicieli Grecji. Prym wiodł Uniwersytet Ateński i Uniwersytet Arystotelesa w Salonikach, których ekipy liczyły po ponad 30 osób. Fakt ten wyjaśnia w dużym stopniu geograficzna bliskość Sofii względem naukowych centrów greckich. Z drugiej strony bizantynologia to swoisty *rdzeń pacierzowy* historii Grecji, co obligowało niejako badaczy tego kraju do obecności w Sofii. Na tle owego *greckiego potopu* 46-osobowa reprezentacja Niemiec (w tym jeden Polak) wypadła ilościowo stosunkowo skromnie. Inaczej wyglądała ta kwestia w aspekcie jakościowym, ponieważ w ekipie niemieckiej można było znaleźć nazwiska wielu eminentnych bizantynistów. Wywodzili się oni z 22 ośrodków, głównie z uniwersytetów<sup>6</sup>. Rosja z kolei była reprezentowana przede wszystkim przez badaczy z Moskwy i Petersburga.

*Sofia, 22-27 August 2011, Sofia University „St. Kliment Ohridski”. List of participants*, prepared by G.N. Nikolov, Sofia 2011.

<sup>5</sup> Jedna osoba reprezentowała Uniwersytet Gregoriański, natomiast dwie są pracownikami Biblioteki Watykańskiej.

<sup>6</sup> Obok uniwersytetów swą reprezentację miały także takie instytucje jak: Bayerische

Najlichniesze ekipy przybyły z Rosyjskiej Akademii Nauk oraz z Uniwersytetu Łomonosowa w Moskwie. Badacze Stanów Zjednoczonych pochodzili z 43 ośrodków uniwersyteckich, a najlichniesze ekipy z danych uniwersytetów nie przekraczały trzech osób. Z kolei reprezentacja Wielkiej Brytanii była wyraźnie zdominowana przez ekipę Uniwersytetu Oksfordzkiego, która liczyła ponad 30 osób, w tym 3 osoby z Polski, o czym będzie jeszcze mowa niżej. W grupie badaczy brytyjskich było, podobnie jak w ekipie francuskiej, wielu obcokrajowców, głównie stypendystów. Wreszcie w dość licznej *drużynie* Italii prym wiedli przedstawiciele rzymskiego uniwersytetu *La Sapienza*.

Obok wymienionych wyżej 28 *krasnołudków* i 8 *gigantów* w sofijskim kongresie uczestniczyło także 10 ekip tzw. średniej wielkości. Do nich należały następujące kraje (alfabetycznie): Austria = 33 osoby, Belgia = 16 osób, Gruzja = 29 osób, Hiszpania = 17 osób, Izrael = 15 osób, Polska = 34 osoby, Rumunia = 15 osób, Serbia = 27 osób, Turcja = 26 osób i Ukraina = 18 osób. Austrię reprezentowali głównie przedstawiciele dwóch ośrodków: Institut für Byzantinistik und Neogräzistik (Uniwersytet Wiedeński) oraz Institut für Byzanzforschung, działający w strukturach Österreichische Akademie der Wissenschaften. Z kolei w ekipie belgijskiej dominowali badacze z Katholieke Universiteit Leuven (7 osób). Gruzini natomiast oparli swe przedstawicielstwo kongresowe na badaczach, rekrutujących się głównie z uczelni w Tbilisi. W 15-osobowej ekipie Izraela dominował Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, którego reprezentacja liczyła 11 badaczy. Z kolei znakomita większość przedstawicieli Serbii wywodziła się z Belgradu. Turcję zaś reprezentowało głównie środowisko naukowe Stambułu. W *drużynie* ukraińskiej przeważali badacze z Kijowa, jednak obok nich byli również reprezentanci Charkowa, Czerniowców, Lwowa i Sewastopola.

**2. Struktura i tematyka obrad kongresu.** Kongres rozpoczął się oficjalnie w poniedziałek 22 VIII o godzinie 11.00. Miejszem jego otwarcia była główna aula Uniwersytetu Sofijskiego. W niej również w sobotę 27 VIII o godzinie 12.00 dokonano uroczystego zamknięcia kongresu. Wystąpienia kongresowe były podzielone na trzy kategorie: 1) trwające oficjalnie 30 minut *referaty* wygłaszane na sesjach plenarnych<sup>7</sup>, 2) mające trwać oficjalnie 15 minut tzw. *komunikaty okrągłostołowe*<sup>8</sup>, 3) i tzw. *wolne komunikaty*<sup>9</sup>, których długość określili gospodarze na 10 minut.

W czasie obrad kongresu odbyło się 7 sesji plenarnych, poprzedzonych tzw. *sesją otwierającą*. Ta ostatnia wraz z dwoma sesjami plenarnymi miała miejsce w dniu otwarcia. Następnie zaś codziennie od wtorku do piątku pomiędzy 9.00 a 12.30

---

Staatsbibliothek z Monachium, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften oraz Römisch-Germanische Zentralmuseum z Moguncji.

<sup>7</sup> Pełną treść tych wystąpień w formie artykułów otrzymali uczestnicy kongresu już w chwili rejestracji: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, vol. I, por. przyp. 2.

<sup>8</sup> Streszczenia rzeczonych komunikatów w formie publikacji książkowej otrzymali uczestnicy kongresu również w momencie rejestracji: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, vol. II: *Abstracts of round table communications*, ed. I. Iliev, Sofia 2011.

<sup>9</sup> W ten sam sposób co *komunikaty okrągłostołowe*, czyli w formie publikacji streszczeń, zostały udostępnione już na wstępie kongresu także tzw. *wolne komunikaty*, por. *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, vol. III: *Abstracts of free communications*, ed. A. Nikolov, Sofia 2011.

odbyły się cztery długie sesje plenarne. Ostatnia, siódma sesja została zaplanowana na sobotę i była krótsza od poprzednich: 10.00-12.00. W czasie owych głównych posiedzeń kongresu wygłoszono łącznie 38 referatów: 25 w języku angielskim, 7 po francusku, 2 po niemiecku, 2 w języku włoskim, 1 po grecku i 1 po rosyjsku. Pierwsza sesja plenarna dotyczyła źródeł oraz siły oddziaływania kultury bizantyńskiej jako takiej. Było to swego rodzaju zakreślenie szerokich ram tematycznych dla całej debaty kongresowej. Drugie spotkanie plenarne było poświęcone fenomenowi Góry Atos, odczytanemu w kontekście starotestamentalnego znaczenia Góry Synaj. Było to zatem wejście w jeden z tych aspektów kultury bizantyńskiej, który współtworzył jej atrakcyjność. Trzecia sesja szła po tej samej linii, ukazując szeroko rozumianą rolę miasta w rzeczonej kulturze, ze szczególnym podkreśleniem rangi Konstantynopola. Czwarta sesja to kolejna odsłona konkretnego aspektu bizantyzmu. W tym wypadku chodziło o wieloaspektowo rozumianą wolność i jej granice. Piąte spotkanie plenarne poświęcono roli morza w handlu: temat ten wyraźnie łamał dotychczasową, logiczną strukturę sesji plenarnych. Szósta sesja przedostatnia była niejako powrotem do pierwotnej logiki prelekcji plenarnych, ponieważ kontynuowała w pewnym sensie sesję czwartą: dotyczyła bowiem rozumienia i wyrażania tego co święte (*sacrum*) w teologii i w sztuce Bizancjum. Wreszcie ostatnia, siódma sesja plenarna miała za motyw przewodni perspektywę rozwoju bizantynistyki, a jej temat brzmiał: *The futur development of Byzantine Studies*. Wśród trzech wygłoszonych na niej referatów pierwszy nosił jednak tytuł: *Byzantium: „finis terrae” – (...) the frontiers of the Byzantine civilization. Notes on the formation of the Byzantine world* (Ivan Bozhilov, Bułgaria), nie przystając zupełnie do dwóch pozostałych wystąpień.

Obrady przy 39 okrągłych stołach, podzielono na 5 grup tematycznych: 1. Filologia, paleografia, kodykologia (12); 2. Archeologia i historia (9); 3. Historia sztuki i muzyka (9); 4. Teologia i filozofia (1); 5. Ekonomia, polityka, życie miejskie (8); ich obrady toczyły się z reguły codziennie (z wyjątkiem poniedziałku, który wypełniła wspomniana wyżej sesja otwarcia i dwie sesje plenarne) między godz. 14.00 a 19.00. W ich ramach wygłoszono oficjalnie 369 prelekcji: 253 po angielsku, 77 po francusku, 18 w języku niemieckim, 13 po włosku, 5 po bułgarsku i 3 po rosyjsku.

W tym samym czasie co wystąpienia okrągłostołowe miały również miejsce prelekcje w kategorii *wolnych komunikatów*, których zgłoszono 528: 421 w języku angielskim, 59 po francusku, 15 po bułgarsku, 10 w języku rosyjskim, 9 po niemiecku, 8 po włosku, 5 po grecku i jedną w języku hiszpańskim. *Wolne komunikaty* zostały podzielone na 38 sekcji, bez dalszego łączenia ich w grupy tematyczne, jak to miało miejsce w przypadku okrągłych stołów. Dotyczyły one tych zagadnień, które zdaniem organizatorów nie odnosiły się bezpośrednio do kwestii ściśle bizantynistycznych. Z drugiej strony *wolne komunikaty* miały bardzo dobrą obsadę personalną; wśród prelegentów było bowiem wielu znanych badaczy kultury bizantyńskiej. Poruszono w nich m.in. takie tematy: 1). *Archaeology in the Byzantine space*, 2). *Numismatics and sphragistics*, 3). *Pottery and other crafts*, 4). *Early Byzantium*, 5). *The power of Byzantium*, 6). *Periphery and provincial aristocracy*, 7). *The Byzantines and the others*, 8). *Monasteries and Christian paideia*, 9). *Church architecture*, 10). *Architectural heritage*, 11). *History and literature*, 12). *Secular literary genres*, 13). *Hagiography and homiletic*, 14). *Various ecclesiastical writings*, 15). *Byzantino-Slavica*, 16). *Byzantine theology*, 17). *The dialogue between theology and philosophy in Byzantium*, 18). *The byzantine cosmologies (4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> c.) and their theological and philosophical sources*,



19). *Medieval dissent: Bogomils and other religious dissidents on the Balkans*, 20). *Warfare, diplomacy and culture exchange (10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> c.)*, 21). *Byzantium and Papacy*, 22). *Empire in decline*, 23). *Art, aesthetics, music*, 24). *History of Byzantine studies*, 25). *Byzantium today – projects*, 26). *Problems of iconography*, 26). *Pre-fourteenth-century murals and mosaics*, 27). *Mural painting, 14<sup>th</sup> century*, 28). *Miniature illumination and codicology*, 29). *Icons, minor objects*, 30). *Post-Byzantine art*, 31). *Varia Byzantina*. Niektóre z tych zagadnień były przedstawiane i dyskutowane w obrębie dwóch sekcji, stąd ostateczna liczba rzeczonych sekcji wyniosła 38.

W sumie na kongresie sofijskim zostało oficjalnie wygłoszonych 935 prelekcji. Biorąc pod uwagę całkowitą liczbę zarejestrowanych uczestników, która, jak wskazano wyżej, wynosiła 1106 osób, można rzec, że tylko 171 zgłoszeń miało charakter *stricte* turystyczno-krajoznawczy. Statystyka ta pokazuje również niemal wszechwładną dominację języka angielskiego. W skali całego kongresu, w czasie obrad którego posługiwano się ośmioma językami; w tym właśnie języku wygłoszono w sumie 699 wykładów; 143 prelegentów posłużyło się językiem francuskim. Zaledwie 29 osób zredagowało swoje wystąpienia po niemiecku. Język włoski zabrzmiał oficjalnie na kongresie 23 razy, 20 uczestników głosiło swe komunikaty po bułgarsku, 14 po rosyjsku, 6 po grecku, a 1 osoba posłużyła się językiem hiszpańskim. Poziom merytoryczny poszczególnych wystąpień był bardzo zróżnicowany, co niewątpliwie odzwierciedlał *grosso modo* poziom bizantynistyki w danym kraju.

Powyższe oficjalne dane należy uzupełnić osobistym doświadczeniem uczestnika tego prelekcyjnego maratonu. To zaś mówi, że znaczna liczba zgłoszonych odczytów nie doszła *de facto* do skutku z powodu nieobecności ich autorów; absencję tę niżej podpisany ocenia na 15-25%<sup>10</sup>.

Najliczniej reprezentowaną grupą badaczy byli archeolodzy, filolodzy klasyczni, historycy i historycy sztuki; obok nich występowali etnolodzy, muzykolodzy i slawiści. Swoją reprezentację mieli także architekci, filozofowie, prawnicy, religioznawcy i teologowie. Uderzał niski udział procentowy filozofów i teologów. O ile jednak absencję tych ostatnich można wyjaśnić chociażby istnieniem cyklicznych światowych kongresów patrystycznych w Oksfordzie (ostatni odbył się w bieżącym roku), które są ich *kongresami macierzystymi*, o tyle słaba reprezentacja specjalistów z zakresu filozofii jest o wiele trudniejsza do wytłumaczenia. Ten stan rzeczy może mieć swe przyczyny w słabym zainteresowaniu filozofią bizantyńską na uniwersyteckich wydziałach filozoficznych. Obok filozofii również słabo reprezentowana była geo- i kartografia tego okresu. Brakowało też wystąpień technicznych, których autorami byliby znawcy architektury *sensu stricto*. Ten nurt reprezentowała w zasadzie tylko grupa prof. dr hab. Rudolfa Stichla z Technische Universität Darmstadt (dr Oliver Hauck, Andreas Noback i dr hab. Helge Svenshon), którzy jako inżynierowie łączą dociekania czysto techniczne z analizą źródeł matematycznych epoki. Badacze ci tworzą w ten sposób swego rodzaju przeciwwagę dla dyskursu historyków sztuki, który w tej materii ugrzązł praktycznie w jałowych repetycjach. Patrząc z tej strony na kongres sofijski można wskazać na swego rodzaju margines nowatorstwa, który, choć

<sup>10</sup> Przykładem, przypuszczalnie ekstremalnym, może być 22. sekcja *wolnych komunikatów* (FC 22), gdzie, czego autor tego sprawozdania był naocznym świadkiem, na 9 zgłoszonych prelekcji wygłoszono zaledwie 3 (Ana Palanciuc, Jan Opsomer i Michel Tardieu), por. *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Program*, Sofia 2011, 41.

proponuje drogi niełatwe, może być w niedalekiej przyszłości miernikiem rzetelnej erudycyjnej pracy naukowej na niwie bizantynistyki.

**3. Udział Polaków.** W Sofii Polska była reprezentowana przez 38 osób. Z tej liczby 34 badaczy jest aktualnie związanych z konkretnymi instytucjami naukowo-badawczymi w Polsce, natomiast 4 osoby (dr Marek Jankowiak, dr Maja Kominko, mgr Jacek Maj i mgr Wiktor Ostasz) reprezentowały inne ośrodki akademickie Europy. Alfabetyczna lista polskich uczestników kongresu wraz z tytułami ich wystąpień przedstawia się następująco: dr Andrzej B. Biernacki (UAM, Wydział Historyczny) – uczestnictwo bez czynnego udziału; 2) prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *La fondation de Constantinople selon l'Histoire ecclésiastique de Socrate*<sup>11</sup>; dr Łukasz Burkiewicz (UJ, Wydział Historyczny) – *Polish-Cypriot relations in the Middle Ages with special emphasis of the Cypriot Mission to Poland in 1432*<sup>12</sup>; mgr Błażej Cecota (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Constantinople in early Islamic sources*<sup>13</sup>; mgr Dorota Dzierzbicka (UW, Wydział Historyczny) – *Wine in late antique and Byzantine Egypt. Import and local production*<sup>14</sup>; dr Paweł Filipczak (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Les émeutes dans les villes byzantines au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*<sup>15</sup>; dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPiI, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego) – *Metagraphe in Byzantium*<sup>16</sup>; dr Adam Izdebski (UW, Wydział Historyczny)<sup>17</sup> – *Borderlands or centre? The agriculture of Paphlagonia and Pontus in the early medieval period – palynological, archaeological and textual evidence*<sup>18</sup>; dr Marek Jankowiak (Uniw. w Oksfordzie, Khalili Research Centre) – I. *Ravenna and monotheletism*<sup>19</sup>, II. *Byzance sur la Mer Noire sous Constant II: la date de la première notice du Patriarchat de Constantinople*<sup>20</sup>; prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW, Wydział Historyczny) – *Christianisation of Palmyra: early Byzantine church in Bels Temple*<sup>21</sup>; prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL, Wydział Nauk Humanistycznych) – *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*<sup>22</sup>; prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Staples and luxuries in Constantinople of the VI<sup>th</sup> century. Medical*

<sup>11</sup> Komunikat ten nie został wygłoszony z powodu nieobecności prelegenta. Streszczenie tego wystąpienia znajduje się w: *Proceedings*, vol. II, s. 273-274.

<sup>12</sup> Streszczenie tamże, s. 248-249.

<sup>13</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 73-74.

<sup>14</sup> Streszczenie tamże, s. 35.

<sup>15</sup> Streszczenie tamże, s. 43-44.

<sup>16</sup> Streszczenie tamże, s. 272.

<sup>17</sup> Dr A. Izdebski został w aktach kongresowych (*Proceedings. List of participants*, s. 22) zarejestrowany jako reprezentant UW, gdzie w roku akademickim 2010/2011 prowadził zajęcia jako doktorant. W maju 2011 w drodze konkursu został zatrudniony w Instytucie Historii PAN (Pracownia Dziejów Społeczeństwa i Kultury Średniowiecznej) w Warszawie.

<sup>18</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 81.

<sup>19</sup> Streszczenie tamże, s. 83.

<sup>20</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 56-57.

<sup>21</sup> Streszczenie tamże, s. 97.

<sup>22</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 275-276.

*sources rediscovered*<sup>23</sup>; dr Maja Kominko (Uniw. w Oksfordzie, Wydział Teologii) – *Where there is neither Greek nor Jew, neither Barbarian nor Scythian*<sup>24</sup>; mgr Andrzej Kompa (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *George Syncellus and Theophanes the Confessor: is there still anything to be said on Middle Byzantine Chronography?*<sup>25</sup>; dr Anna Kotłowska (UAM, Wydział Historyczny) – *The Book of Eparch. Some remarks concerning Constantinople's corporations*<sup>26</sup>; dr Mirosław P. Kruk<sup>27</sup> (Muzeum Narodowe w Krakowie) – dr Marcin Wołoszyn – *The lost (?) pride and joy of Polish archaeologists. Finds of Orthodox devotional objects from Poland (10<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> century)*<sup>28</sup>; prof. dr hab. Mirosław Leszka (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Образ Константинополя в Пасхальной Хронике*<sup>29</sup>; prof. dr hab. Adam Łajtar (UW, Wydział Historyczny) – uczestnictwo bez czynnego udziału; dr Magdalena Łaptaś (UKSW, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych) – *Mythological motifs in Nubian art*<sup>30</sup>; mgr Jacek Maj (Uniw. Humboldta, Berlin) – uczestnictwo bez czynnego udziału; dr Kiril Marinow (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Biblical references and their political meaning in the speech „On the treaty with the Bulgarians”*<sup>31</sup>; mgr Szymon Maślak (UW, Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej) – *Topography of Pelusium in the Byzantine period (4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> century AD)*<sup>32</sup>; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych) – *Imperial ceremonial and the feast of Hypapante in sixth-century Constantinople*<sup>33</sup>; mgr Wiktor Ostasz (Uniw. w Oksfordzie) – *The forging of the Byzantine-Turkish Frontier Society in western Anatolia, c. 1070-c. 1150*<sup>34</sup>; dr Aleksander Paroń (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław) – *Byzantium and Pechenegs in the 10<sup>th</sup> century. An attempt at rethinking their political relation*<sup>35</sup>; prof. dr hab. Andrzej Poppe<sup>36</sup> (UW, Wydział Historyczny) – *Студиты — просветителями Русу*<sup>37</sup>; prof. dr hab. Jan Prostko-Proszyński (UAM, Wydział Historyczny) – *Das „Iudicium Quinquvirale” in Konstantinopel. Ein Mythos*<sup>38</sup>; mgr Grzegorz Rostkowski (Muzeum Etnograficzne, Warszawa) – uczestnic-

<sup>23</sup> Streszczenie tamże, s. 273.

<sup>24</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 73.

<sup>25</sup> Streszczenie tamże, s. 129-130.

<sup>26</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 276-277.

<sup>27</sup> Dr M. P. Kruk został zarejestrowany w aktach kongresu (*Proceedings. List of participants*, s. 28-29) właśnie jako pracownik Muzeum Narodowego w Krakowie. Jest on jednak także pracownikiem Uniwersytetu Gdańskiego (Wydział Historyczny, Instytut Historii Sztuki, Zakład Historii Sztuki Średniowiecznej).

<sup>28</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 176-177.

<sup>29</sup> Streszczenie tamże, s. 277-278.

<sup>30</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 311.

<sup>31</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 229-230.

<sup>32</sup> Streszczenie tamże, s. 1-2.

<sup>33</sup> Streszczenie tamże, s. 46-47.

<sup>34</sup> Streszczenie tamże, s. 234.

<sup>35</sup> Streszczenie tamże, s. 231-232.

<sup>36</sup> Emerytowany prof. UW nie mógł przybyć do Sofii. Jego referat został odczytany podczas pierwszej sesji plenarnej w dniu otwarcie kongresu.

<sup>37</sup> Referat wydrukowany w całości w formie artykułu w: *Proceedings*, vol. I, s. 131-141.

<sup>38</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 278.

two bez czynnego udziału; prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ, Wydział Historyczny) – *Greek Prayer at the Polish Royal Court (ca. 1025)*<sup>39</sup>; mgr Aneta Skalec (UW, Wydział Prawa i Administracji) – *Privat buildings and their juridical context in the Byzantine Near East*<sup>40</sup>; doc. dr hab. Grażyna Szwat-Gylybowa (Instytut Slawistyki PAN, Warszawa) – *Modern adaptations of the Bogomils dissent: a few thoughts about the Bulgarian case*<sup>41</sup>; prof. dr hab. Jerzy Uścińowicz (Politechnika Białostocka, Wydział Architektury) – *Byzantine heritage in modern art in Poland. The Orthodox monastic church in Suprasl – a project of reconstructing the architecture and iconography therein*<sup>42</sup>; dr Jacek Wiewiorowski (UAM, Wydział Prawa i Administracji) – *The defense of Long Walls of Thrace under Justinian the Great (527-565 AD)*<sup>43</sup>; mgr Karolina Wiśniewska (UW, Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”) – *Image of Constantinople in „Historia captae a Turca Constantinopolis descripta a Leonardo Chiensi”*<sup>44</sup>; prof. dr hab. Teresa Wolińska (UŁ, Wydział Filozoficzno-Historyczny) – *Byzantium in early Byzantine sources*<sup>45</sup>; dr Marcin Wołoszyn (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Kraków) – dr M.P. Kruk – *The lost (?) pride and joy of Polish archaeologists. Finds of Orthodox devotional objects from Poland (10<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> century)*<sup>46</sup>; dr Paweł P. Wróblewski (UWr, Wydział Nauk Społecznych) – *The seven arguments attributed to Gennadios Scholarios for the freedom of the Christian faith in Turkey (1453)*<sup>47</sup>; dr Dobrochna Zielińska (UW, Wydział Historyczny) – I. *Aspects of the iconography of wall-paintings in Nubia as a new perspective for Byzantine studies*<sup>48</sup>, II. *Five years of working on the Corpus of Wall Paintings from medieval Nubia* [współautorem tego komunikatu był grecki badacz Alexandros Tsakos]<sup>49</sup>.

Powyższy wykaz polskich uczestników kongresu pozwala na dodatkowe zestawienia, płynące zaś stąd wnioski należy pozostawić Czytelnikowi. Ogółem w Sofii było reprezentowanych oficjalnie 7 polskich ośrodków akademickich: Białystok (Politechnika Białostocka = 1 osoba); Kraków (Muzeum Narodowe = 1 osoba; PAN = 1 osoba; UJ = 2 osoby; UPJP II = 1 osoba); Lublin (KUL = 1 osoba); Łódź (UŁ = 8 osób)<sup>50</sup>; Poznań (UAM = 4 osoby); Warszawa (Państwowe Muzeum Etnograficzne = 1 osoba; PAN = 1 osoba; UKSW = 2 osoby; UW = 9 osób); Wrocław (PAN = 1 osoba; UWr = 1 osoba). W uogólnieniu liczba uczestników kongresu, którzy reprezentowali polskie ośrodki akademickie przedstawia się następująco: Białystok = 1, Kraków = 5, Lublin = 1, Łódź = 8, Poznań = 4, Warszawa = 13, Wrocław = 2. Do tych liczb należy dodać czterech wyżej wspomnianych Polaków, którzy reprezentowali zagraniczne ośrodki naukowe, ponieważ dwoje z nich (dr Maja Kominko i mgr W. Ostasz)

<sup>39</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 234-235.

<sup>40</sup> Streszczenie tamże, s. 8-9.

<sup>41</sup> Streszczenie tamże, s. 226.

<sup>42</sup> Streszczenie tamże, s. 375-376.

<sup>43</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 281.

<sup>44</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 134-135.

<sup>45</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. II, s. 281-282.

<sup>46</sup> Streszczenie tamże, s. 176-177.

<sup>47</sup> Streszczenie w: *Proceedings*, vol. III, s. 261-262.

<sup>48</sup> Streszczenie tamże, s. 310-311.

<sup>49</sup> Streszczenie tamże, s. 413.

<sup>50</sup> Por. przyp. 11 i 53.

to absolwenci UJ, a dr M. Jankowiak jest absolwentem SGH i UW<sup>51</sup>. W ten sposób liczba reprezentantów Krakowa wzrasta do 7, a Warszawy do 14 osób.

Ranking statystyczny dotyczący konkretnych polskich uczelni oraz innych jednostek naukowo-badawczych, których na kongresie było w sumie reprezentowanych 14, przedstawia się następująco: UW = 9(10), UŁ = 8, UAM = 4, UJ = 2(4), UKSW = 2, KUL = 1, Muzeum Narodowe w Krakowie = 1, PAN (Kraków) = 1, PAN (Warszawa) = 1, PAN (Wrocław) = 1, Państwowe Muzeum Etnograficzne (Warszawa) = 1, Politechnika Białostocka = 1, UPJP II = 1, UW r = 1.

Jeśli chodzi o języki, w jakich grupa polska wygłaszała swe prelekcje, to kwestia ta przedstawia się następująco: 28 komunikatów w języku angielskim, 3 po francusku, 2 w języku niemieckim, 1 komunikat po rosyjsku i 1 referat na sesji plenarnej również odczytany w języku rosyjskim.

W sumie wszyscy Polacy obecni na kongresie zgłosili 35 wystąpień: w tej liczbie 2 osoby (dr M. Jankowiak i dr Dobrochna Zielińska) miały po dwa komunikaty; również 2 osoby (dr M.P. Kruk i dr M. Wołoszyn) wystąpiły z jednym wspólnym komunikatem. Natomiast cztery osoby uczestniczyły w kongresie, nie wygłaszając żadnej prelekcji (dr A.B. Biernacki, prof. dr hab. Adam Łajtar, mgr J. Maj, mgr G. Rostkowski). W ramach sesji plenarnych został odczytany referat prof. dr hab. A. Poppe<sup>52</sup>. Natomiast na posiedzeniach tzw. *okrągłych stołów* Polacy zaprezentowali 12 komunikatów, zaś w kategorii tzw. *wolnych komunikatów* zabierali głos 22 razy. Ponadto trzech Polaków pełniło funkcje moderatorów obrad sekcyjnych: prof. dr hab. M. Kokoszko prowadził *okrągły stół nr 37*<sup>53</sup>, prof. dr hab. M. Salamon kierował obradami *wolnych komunikatów nr 24*, a dr M. Wołoszyn moderował *okrągły stół nr 25*.

Wobec 1106 oficjalnie zarejestrowanych uczestników kongresu liczba 34 reprezentantów Polski (+ 4 Polaków z zagranicy), czyli 3,074% (lub 3,435%) ogółu *kongresmenów*, nie jest liczbą imponującą. Z drugiej strony porównując tę liczbę z wyżej przedstawionymi statystykami, odnoszącymi się do uczestników kongresu oraz biorąc pod uwagę status finansowy pracowników naukowych w Polsce, należy tę liczbę uznać za bardzo wysoką. Warto również zwrócić uwagę na strukturę wiekową owej 38-osobowej *reprezentacji Polski*: oddają ją dobrze stopnie naukowe poszczególnych osób. Innymi słowy, w omawianym kontekście *przedział wiekowy* konkretnych osób koresponduje z ich stopniem naukowym w akademickim *cursus honorum*. Patrząc z tej perspektywy, w ekipie polskiej znajdowało się 9 magistrów, 16 doktorów, 10 profesorów uniwersyteckich oraz 3 profesorów tytularnych. Przewaga *akademickiej młodzieżówki* jest tutaj bezsporna, co dobrze rokuje polskiej bizantynistyce na przyszłość. Widać wyraźnie, że po roku 1989 dyscyplina ta nabiera systematycznie wiatru

<sup>51</sup> Czwarta ze wspomnianych osób, czyli mgr J. Maj, jest absolwentem Uniwersytetu Ruprecht-Karola w Heidelbergu, por. [www.ca.org.pl/onas/zarząd/maj](http://www.ca.org.pl/onas/zarząd/maj) [sprawdzono: 2.10.2011].

<sup>52</sup> Por. przyp. 36 i 37.

<sup>53</sup> *Okrągły stół nr 37* został zorganizowany staraniem prof. dr hab. M. Kokoszki (UŁ) i dr. K. Marinowa (także z UŁ). Obradował on w czwartek, 25 sierpnia, od godziny 14.00 do 19.00 (przerwa między 16.00 a 16.30) w Auditorium 23. Był on pomyślany jako swego rodzaju *stół polski*, ponieważ na 15 zgłoszonych tam oficjalnie komunikatów, aż 8 mieli wygłosić Polacy: prof. dr hab. S. Bralewski (UŁ), prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL), prof. dr hab. M. Kokoszko (UŁ), dr A. Kotłowska (UAM), prof. dr hab. Mirosław Leszka (UŁ), prof. dr hab. J. Prostko-Prostyński (UAM), dr J. Wiewiorowski (UAM), prof. dr hab. Teresa Wolińska (UAM), por. przyp. 11 i 50.



w żagle, przyciągając ludzi młodych, dynamicznych, pozbawionych kompleksów i pragnących, mimo trudnej sytuacji polskiego środowiska akademickiego oraz finansowej mizerii, zaistnieć na międzynarodowych areopagach intelektualnych.

**4. Epilog.** W czasie obrad kongresu wybrano nowe władze *Association Internationale des Études Byzantines* (AIEB)<sup>54</sup>. Nowym przewodniczącym tej organizacji została Brytyjka Judith Herrin<sup>55</sup>, która jednak zrezygnowała z tej funkcji już 29 sierpnia, w piśmie skierowanym do sekretarza generalnego AIEB. Powody swej rezygnacji podała zaś w obszernym datowanym na 30 IX 2011 r. liście otwartym, adresowanym do komitetów narodowych AIEB. W tej sytuacji Biurem AIEB zawiadywał tymczasowo wybrany również w Sofii nowy sekretarz generalny Stowarzyszenia prof. Athanasios Markopoulos. Okres *bezkrólewia* zakończył się 11 II 2012 r. w czasie nadzwyczajnego zgromadzenia *Association Internationale des Études Byzantines* w Paryżu, w którym wzięli udział reprezentanci 29 komitetów narodowych (komitet polski reprezentował prof. Maciej Salamon z UJ). Zgromadzenie to wybrało nowego przewodniczącego AIEB, którym został prof. Johannes Koder (ur. 1942); prof. Athanasios Markopoulos pozostał zaś na stanowisku sekretarza generalnego, a prof. Michel Kaplan pełni dalej funkcję skarbnika tej organizacji.

W Sofii podjęto również decyzję odnośnie miejsca obrad XXIII Międzynarodowego Kongresu Bizantynologicznego, który odbędzie się w sierpniu 2016 roku w Belgradzie. Ponieważ, jak już wyżej zaznaczono, w stolicy Serbii odbył się w roku 1927 drugi w swej historii kongres bizantynologiczny, ponowny wybór tego miasta jest zarazem powrotem do tradycji odbywania tych spotkań na Bałkanach, gdzie duchowa spuścizna Cesarstwa Wschodniego jest ciągle żywa.

Obradom Kongresu towarzyszyły targi książki, wycieczki, wystawy oraz raut wydany w poniedziałek, 22 sierpnia, przez prezydenta Bułgarii Georgi Parvanowa dla uczestników Kongresu w *Narodowym Muzeum Historycznym – Bojana*. Przejdzie on zapewne do historii ze względu na ogromne ilości serwowanych na nim trunków oraz dojmujący brak zakąsek. W tym ostatnim aspekcie Uniwersytet Sofijski nadrobił jednak gafę prezydenckich urzędników i w piątek, 26 VIII, późnym wieczorem na raucie kończącym obrady wszystko było już we wzorowym porządku. W ten sposób XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów w Sofii przeszedł do historii. Z polskiego punktu widzenia w kongresie tym wzięła udział najliczniejsza w długiej historii tych spotkań reprezentacja naszych badaczy. Ten stan rzeczy rodzima bizantynistyka zawdzięcza w dużej mierze wieloletniej ofiarnej pracy naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej prof. Waldemara Cerana (7.09.1936-20.06.2009) z Uniwersytetu Łódzkiego, któremu jednak nie było dane doczekać tej pięknej chwili profesorskiej satysfakcji.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

<sup>54</sup> Chodzi tutaj o spotkanie Biura AIEB z przedstawicielami komitetów narodowych tego Stowarzyszenia, które obradowało w piątek (26 sierpnia) w miejscowości Samokov. Polskę reprezentowali tam: przewodniczący polskiego Komitetu Narodowego AIEB – prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) i ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), wiceprzewodniczący tego Komitetu.

<sup>55</sup> Jest ona znana polskiemu czytelnikowi chociażby z pracy: *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2009, Rebis.

## 21. PATROLOGIA SYRYJSKA I JEJ MIEJSCE W BADANIACH POLSKICH PATROLOGÓW (Liban, 25 VI - 3. VII 2011)

W dniach 26 VI - 2 VII 2011 r. grupa polskich patrologów przebywała w Libanie na wyjazdowym sympozjum poświęconym miejscu patrologii syryjskiej w badaniach polskich naukowców oraz możliwościom współpracy z badaczami z Libanu. Przewodnikiem i *spiritus movens* wyjazdu był ks. dr hab. Jan W. Żelazny z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zaś uczestnikami – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL), o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski (UPJPII), ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL) oraz ks. dr Marcin Wysocki (KUL).

Podczas siedmiodniowego pobytu w Libanie polscy badacze antyku chrześcijańskiego mieli możliwość zapoznania się z badaniami nad pismami syryjskich pisarzy wczesnochrześcijańskich prowadzonymi przede wszystkim w Uniwersytecie Ducha Świętego w Kasliku oraz w innych ośrodkach. Polscy naukowcy interesowali się nie tylko możliwościami korzystania z dorobku libańskich naukowców, ale także perspektywami współpracy z libańskimi ośrodkami naukowymi. W czasie pobytu mieli możliwość podziwiania campusu i biblioteki Uniwersytetu w Kasliku, oglądania cennych zbiorów manuskryptów syryjskich w rezydencji patriarchy syrokatolickiego w Charfe koło Harissy oraz spotkań z tłumaczem starożytnych tekstów syryjskich o. Emilio Al Habibem czy też znawcą literatury syryjskiej o. Paulem Feghali.

Pobyt w Libanie był także okazją do poznania kraju i jego kultury: organizator zapewnił bowiem bogaty program jego zwiedzania i kontaktów z mieszkańcami. Już pierwszego dnia udaliśmy się do Trypolis, gdzie zwiedziliśmy ruiny twierdzy krzyżowców z XII w. i wielki meczet będący dawną katedrą oraz mieliśmy możliwość spacerowania po tradycyjnym wschodnim rynku z wszystkimi jego wspaniałościami i niedogodnościami; tego też dnia odwiedziliśmy także Batrum, gdzie po raz pierwszy od przyjazdu znaleźliśmy się w świątyni maronickiej i dowiedzieliśmy się, czym jest tzw. mur filistyński. Kolejnego dnia podziwialiśmy wysławiane na kartach Biblii cedry Libanu oraz zeszliśmy do Świętej Doliny (*Ouadi Qadisha*) z jej klasztorami, Grotą Eliasza w klasztorze Antoniego z Qozhaya, grotą Matki Bożej Mlecznej z cennymi freskami z IX wieku oraz siedzibą patriarchy maronickiego (*Qannoubin*) i pustelnią o. D. Escobara. Trzeci dzień był dniem jeszcze bardziej biblijnym, odwiedziliśmy bowiem Tyr, Sydon, Kanę (nie Galilejską, ale niektórzy naukowcy twierdzą, że to właśnie tu Pan Jezus dokonał przemiany wody w wino na weselu) oraz Maghdouché z sanktuarium Matki Bożej Oczekującej. Dzień czwarty to Baalbek z Wielką Świątynią, Mar Maroun czyli pustelnia Marona datowana na IV wiek i źródła Orontesu, które u niektórych uczestników wywołały mocniejsze bicie serca i tęsknotę za Antiochią. W piątym dniu po wspaniałym pałacu emira w Beit El Dine (a obecnie letniej rezydencji prezydenta Libanu) z ogromną kolekcją mozaik paleochrześcijańskich oprowadzał nas tamtejszy dyrektor dr Munir Atallah, władający doskonale językiem polskim – trudno zresztą się dziwić – ukończył bowiem w Polsce studia archeologiczne, a jego żoną jest Polką. Wieczór zaś spędziliśmy uczestnicząc m. in. w liturgii maronickiej w klasztorze Mar Chayya, skąd wyjechaliśmy ubogaceni nie tylko duchowo i patrystycznie, ale także zaopatrzeni w książki przeznaczone dla naszych uniwersyteckich bibliotek. Szósty dzień poświęcony był na zwiedzanie Byblos – jednego z najstarszych miast świata. Ostatni dzień pobytu

w Libanie spędziliśmy spacerując po Bejrucie, oglądając jego panoramę z wysokości sanktuarium Matki Bożej Libańskiej w Harissa, podziwiając jedną z rezydencji patriarchy maronickiego w Bkerke oraz zachwycając się cudami stworzonymi przez naturę w Jeita Grotto, która pretenduje do jednego z nowych cudów świata.

Tygodniowy pobyt w Libanie pozwolił nie tylko choć trochę poznać ten kraj, spotkać tamtejszych mieszkańców i dotknąć ich kultury, ale przede wszystkim dla nas patrologów był okazją do zobaczenia bogactwa wschodniej patrologii i przyznania, że tak naprawdę wciąż o niej wiemy za mało. Była to doskonała sposobność do pytania się o możliwość współpracy i głębszego poznania dzieł syryjskich Ojców Kościoła, do czego z pewnością może przyczynić się wydany właśnie *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego* autorstwa ks. Jana Żelaznego, o którym to wydawnictwie wielokrotnie słyszeliśmy podczas pobytu w Libanie.

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

## 22. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA „PATRIARCHATY WSCHODU W STAROŻYTNOŚCI” (Lublin, 18 XI 2011)

Wyżej wspomniana konferencja odbyła się w piątek, 18 XI, w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Jej organizatorami byli: Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL i Katedra Historii Bizancjum KUL. Przybyłych prelegentów i słuchaczy powitał oficjalnie gospodarz miejsca i współorganizator konferencji Dyrektor Muzeum Lubelskiego Zygmunt Nasalski. Po nim głos zabrali: Przewodniczący Komisji Bizantynologicznej PAN, prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) i Przewodniczący Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. W owych wprowadzających wystąpieniach podkreślano m.in. wybitnie specjalistyczny charakter konferencji, która w swej istocie była adresowana do wąskiego, acz doborowego grona profesjonalistów i znawców przedmiotu.

Po rzeczonym wprowadzeniu rozpoczęła się pierwsza, przedpołudniowa sesja, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL). W jej ramach wygłoszono następujące referaty (w kolejności wystąpień): 1) diakon dr Oleh Kindiy (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów) – *Educational transformation as a precursor of establishment of Alexandrian Episcopal See in second and third century*; 2) ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ) – *Patriarchat i patriarchowie Seleucji-Ktezyfontu – z dziejów starożytnego Kościoła w Persji*; 3) prof. dr hab. Teresa Wolińska (UŁ) – *Patriarchaty Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy wobec rywalizacji Rzymu i Konstantynopola*; 4) dr Viktor Zhukovskyy (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów) – *Антиохія та Александрія, чи завжди богословська поляризація? Проблема Божої трансцендентності та іманентності у богослов'ї Кирила Олександрійського та Йоана Золотоустого*; 5) Prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ) – *Hierarchia biskupów wschodnich w historiografii kościelnej V wieku ze szczególnym uwzględnieniem biskupa Jerozolimy*; 6) ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO) – *Antiochia w dobie panowania monofizytyzmu*.

Po przerwie obiadowej miała miejsce popołudniowa część konferencji, której przewodniczył inny znany badacz antyku chrześcijańskiego, ks. prof. dr hab.

Stanisław Longosz (KUL). W ramach tej sesji ogłoszono cztery referaty (w kolejności wystąpień): 1) Dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki, Lwów) – *Idea pentarchii jako rękojmia jedności Kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*; 2) Prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) – *Patriarchaty powstałe w średniowieczu w kręgu bizantyńskim*; 3) Dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII) – *Autor, inspirator, skryba – podwójne „portrety” na miniaturach frontysepisowych jako wizualny wyraz zależności literackich w sztuce bizantyńskiej (VI-XII w.)*; 4) Prof. dr hab. Jarosław Dudek (UZ) – *Biskupi Dyrrachionu w strukturach patriarchatu Konstantynopola: VIII-XIV wiek*.

Jak widać z powyższego zestawienia wśród 10-ciu prelegentów trzech reprezentowało środowisko bizantynistów lwowskich. Obok nim udział w konferencji wzięło wielu eminentnych badaczy polskich z takich ośrodków jak: Katowice, Kraków, Łódź, Opole i Zielona Góra. Kaplicę Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim wypełniło niemal do ostatniego miejsca grono fachowców z zakresu antyku chrześcijańskiego z uczelni lubelskich (KUL i UMCS) oraz czterech gości, reprezentujących bizantynistów z Uniwersytetu Łódzkiego (nie licząc prelegentów z tej uczelni). Żywej i konstruktywnej wymianie zdań sprzyjały nie tylko dyskusje odbywane w ramach sesji konferencyjnych, lecz również przerwy na kawę, a także wspólne posiłki w Domu Rekolekcyjnym na Podwalu.

Omawiana tutaj konferencja była pierwszą tego typu inicjatywą bizantynistyczną w historii Lublina. Duże zainteresowanie, jakie wzbudziła, pokazało jednoznacznie sens i potrzebę jej zorganizowania.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

## INFORMACJE\*

### 1. REGULAMIN OŚRODKA BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCJAŃSKIM KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II\*\*

#### I. Cele i zadania

##### § 1

Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, zwanym dalej „Ośrodkiem” jest samodzielną placówką naukowo-badawczą, działającą w ramach Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

##### § 2

1. Zadaniem Ośrodka jest:

- 1) prowadzenie prac naukowo-badawczych w dziedzinie antyku chrześcijańskiego;
- 2) propagowanie myśli wczesnochrześcijańskiej poprzez organizowanie sesji naukowych;
- 3) przekładanie na język polski źródeł wczesnochrześcijańskich;
- 4) dokumentowanie polskiego dorobku studiów w dziedzinie antyku chrześcijańskiego w postaci bibliografii i innych publikacji oraz przygotowywanie pomocy naukowych dla użytku dydaktyki patrystycznej w Polsce.

2. Badania, które prowadzi Ośrodek obejmują przede wszystkim piśmiennictwo wczesnochrześcijańskie (greckie i łacińskie) do VIII wieku na tle ówczesnej kultury duchowej i materialnej.

##### § 3

Ośrodek wypełnia swoje zadania poprzez:

- 1) organizowanie regularnych, ogólnokrajowych sympozjów naukowych dotyczących aktualnych zagadnień starożytności chrześcijańskiej, umożliwiających zainteresowanym, głównie specjalistom, wzajemną informację i wymianę doświadczeń naukowo-dydaktycznych;
- 2) działalność wydawniczą, publikując własny periodyk „Vox Patrum” oraz

---

\* *Informacje* poza jednostkami podpisanymi przygotował w całości ks. Stanisław Longosz.

\*\* Jak informowaliśmy w 53-54 tomie „Vox Patrum” (s. 1089-1090) Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim na mocy decyzji Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z dnia 27 V 2010 r. po 40 latach swej działalności, podobnie jak wszystkie zakłady międzywydziałowe, stracił swoją autonomię i „na podstawie § 21 ust. 1 Statutu KUL, na wniosek JM Ks. Rektora, z dniem 1 VI 2010 r. został włączony w strukturę Wydziału Teologii i przekształcony w ośrodek naukowo-badawczy ze zmienioną nazwą na Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim” i zatwierdzonym przez Senat Regulaminem (który tutaj publikujemy.)



- patrystyczną serię tłumaczeniową „Starożytne Teksty Chrześcijańskie” (pracownicy Ośrodka są członkami redakcji);
- 3) prowadzenie specjalistycznej pracowni i biblioteki, niezbędnej dla redakcji „Vox Patrum” i innej działalności wydawniczej (utrzymywanych z budżetu Wydziału Teologii);
  - 4) organizowanie comiesięcznych spotkań naukowych (z prelekcją i dyskusją) na wybrane tematy starożytności chrześcijańskiej w ramach Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Towarzystwa Naukowego KUL.

## II. Organizacja

### § 4

1. Organem kolegialnym Ośrodka jest Rada Naukowa Ośrodka. Członkami Rady Ośrodka są wszyscy jego pracownicy.
2. Organem jednoosobowym Ośrodka jest Dyrektor.
3. Organem kolegialnym sprawującym bezpośrednią władzę zwierzchnią nad Ośrodkiem jest Rada Wydziału Teologii KUL.
4. Organem jednoosobowym sprawującym bezpośrednią władzę zwierzchnią nad Ośrodkiem jest Dziekan Wydziału Teologii KUL.
5. Ośrodek może, po zasięgnięciu opinii Dziekana Wydziału Teologii, powoływać komisje badań nad poszczególnymi grupami zagadnień.

### § 5

Do kompetencji Rady Ośrodka należy w szczególności:

- 1) uchwalanie planów naukowo-badawczych i wydawniczych Ośrodka;
- 2) wyrażanie opinii na temat zatrudnienia pracowników;
- 3) wybór kandydata na Dyrektora Ośrodka.

### § 6

Do zadań Dyrektora Ośrodka należy w szczególności:

- 1) kierowanie Ośrodkiem i reprezentowanie go wobec jednoosobowych i kolegialnych władz Uniwersytetu;
- 2) nadzór nad działalnością Ośrodka;
- 3) zwoływanie i przewodniczenie posiedzeniom Rady Ośrodka;
- 4) kierowanie pracami naukowymi i działalnością wydawniczą Ośrodka;
- 5) organizacja czasu pracy pracowników Ośrodka i nadzór nad należytym wykonywaniu obowiązków wynikających z zatrudnienia w Ośrodku;
- 6) prowadzenie polityki personalnej w Ośrodku;
- 7) składanie na koniec każdego roku akademickiego Radzie Wydziału sprawozdania z działalności Ośrodka.

### § 7

Do kompetencji Rady Wydziału w odniesieniu do Ośrodka należy:

- 1) wnioskowanie do Rektora o powołanie Dyrektora Ośrodka;
- 2) podejmowanie decyzji dotyczących funkcjonowania Ośrodka, zwłaszcza w zakresie naukowym, dydaktycznym i organizacyjnym;
- 3) opiniowanie spraw personalnych pracowników Ośrodka, a zwłaszcza powierzeń zajęć dydaktycznych.

## § 8

1. Dyrektora Ośrodka powołuje Rektor na okres czterech lat na wniosek Rady Wydziału.
2. Wyboru kandydata na Dyrektora Ośrodka dokonuje Rada Ośrodka w głosowaniu tajnym, bezwzględną większością głosów w obecności co najmniej połowy jej członków.
3. Kadencja dyrektora Ośrodka rozpoczyna się w dniu 1 września w roku powołania.
4. Dyrektorem Ośrodka może być nauczyciel akademicki posiadający tytuł naukowy profesora lub doktora habilitowanego, zatrudniony na Wydziale w pełnym wymiarze czasu pracy na czas nieokreślony.
5. Jeżeli dyrektor przestanie pełnić swą funkcję przed upływem kadencji, Rada Wydziału dokonuje wyboru kandydata na nowego dyrektora Ośrodka na pozostały okres kadencji. Jeżeli wybór nastąpił na mniej niż sześć miesięcy przed końcem kadencji, Rektor powołuje nowego dyrektora na całą następną kadencję. Jeżeli natomiast wybór nastąpił na więcej niż sześć miesięcy przed upływem kadencji, traktowany jest jako wybór na pierwszą kadencję i Rektor powołuje dyrektora do końca tej kadencji.
6. Ta sama osoba nie może być wybrana do pełnienia funkcji dyrektora na więcej niż dwie następujące po sobie kadencje.

## § 9

Obsługę administracyjną Ośrodka zapewnia Sekretarz Ośrodka wskazany przez Dyrektora Ośrodka spośród jego pracowników.

## § 10

Działalność Ośrodka finansowana jest z budżetu Wydziału Teologii.

## § 11

Regulamin wchodzi w życie z dniem zatwierdzenia przez Senat KUL.

## 2. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W 2012 ROKU

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2007 r. odbędzie się w dniach 19-21 IX 2012 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach na temat: **Zło w człowieku, Kościołe i świecie według Ojców Kościoła**. W czasie dwudniowych obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (Katowice) – *Nowe karty Ewangelii Judasza*; dr hab. Agnes Bastit (Metz) – *Jezus i Belzebub. Interpretacja Mt 12, 24-29 u Ojców Kościoła*; ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice) – *Zło w mowach Afrahata*; dr Anna Zmorzanka (Lublin) – *Antychryst – ostatni przeciwnik Chrystusa w przekazach Ireneusza i Hipolita*; o. dr Polikarp Nowak OFM (Rzym) – „*Rzucam się w objęcia śmierci*”: *samobójstwo czy męczeństwo? – Zagadnienie wyboru w obliczu zagrażającego zła na przykładzie wybranych dziewic chrześcijańskich*; ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk (Warszawa) – *Egzorcyzmy w starożytności chrześcijańskiej*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym) – *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana*; o. prof. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM (Toruń) – *Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponerologicznym*; ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym) – „*Id non culpam, sed poenam esse iudicabam*” (*Wyznania VII 3, 5*). *Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*; ks. dr hab. Paweł Wygalałak (Poznań) – *Stosunek do magii w starożytności chrześcijańskiej*; o. dr Bernard Marciniak (Wronki) – *Koncepcja grzechu pierwotnego u Cyryla Aleksandryjskiego*; ks. dr Krzysztof Sordyl (Bielsko-Biała) – *Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu (Dzieje schizmy pryscylianckiej)*;

ks. dr Józef Pochwat (Kraków) – *Szatan w „Homiliach do Psalmów” Orygenesza – Hieronima*; prof. dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (Lublin) – *Artyści wczesnochrześcijańscy wobec problemu zła*. Po południu pierwszego dnia obrad przewidziana jest uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr hab. Wincentemu Myszorowi z okazji 70-lecia urodzin, oraz wybór nowego Zarządu Sekcji Patrystycznej, wieczorem zaś spotkanie informacyjne; ostatnią część sympozjum przeznaczono tradycyjnie na prezentację 5 nowych doktoratów z patrystyki: dr Joanna Małocha (Kraków) – *Trzy święte z Tesalonik. Dzieje kultu od starożytności do czasów współczesnych*; ks. dr Szymon Górski (Kielce) – „*Wielki umysł*” czy „*głupiec, który mówi: nie ma Boga*”? *Istota i cechy zła osobowego w pismach Orygenesza*; ks. dr Adam Tondera (Katowice) – *Literacki obraz „świętego” pogańskiego w postaci Apoloniusza z Tiany i jego ocena ze strony chrześcijańskiej*; ks. dr Grzegorz Wójcik (Rzeszów) – *Kościół eschatyczny w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*; dr Helena Karczewska (Warszawa) – *Walka duchowa w życiu chrześcijanina. Studium filologiczno-patrystyczne dzieł św. Hilarego z Poitiers*.

### 3. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA

dla uczczenia Jubileuszu 70-lecia urodzin Ks. Profesora Augustyna Eckmanna

Instytut Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuje w dniach 21-22 III 2012 r. w Lublinie (Collegium Norwidianum) międzynarodową konferencję naukową pt. „*Christo parata via est*”: *Prekursorzy i twórcy kultury europejskiej* z okazji Jubileuszu 70. urodzin swego zasłużonego pracownika, kierownika Katedry Literatury Wczesnochrześcijańskiej, długoletniego prodziekana Wydziału Nauk Humanistycznych i prezesa Towarzystwa Naukowego KUL, ks. prof. dr hab. Augustyna Eckmanna.

Konferencję poprzedzi Msza św. koncelebrowana w kościele akademickim pod przewodnictwem Księdza Jubilata, w towarzystwie księży Rektorów Uniwersytetu i Dziekana Wydziału, z homilią ks. prof. dr hab. Stanisława Longosza – dyrektora Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i redaktora naczelnego „Vox Patrum”, i ze śpiewem Scholi Gregoriańskiej Instytutu Muzykologii KUL. Podczas zaś dwudniowych obrad przewidziano wygłoszenie następujących referatów: ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL) – *Intelektualizm katolicyzmu*; ks. dr Piotr Tisler (Secretaria Status Sanctae Sedis, Watykan) – *De sermone Latino apud Secretariam Status cotidie adhibito necnon de eius fautoribus ac de peculiaribus argumentis*; prof. dr hab. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski (UW) – *De Petro Chrysologo et Maximo Taurinensi sanctorum martyrum laudatoribus*; prof. dr hab. Robert Chodkowski (KUL) – *Humanizm w tragediach Ajschylosa*; dr Małgorzata Siwicka (KUL) – *Troska o równowagę wewnętrzną – wyrazem prawdziwego człowieczeństwa według Plutarcha z Cheronei*; prof. dr hab. Jan Iluk (UG) – *Antiocheńska część fundamentów zachodniej i wschodniej Europy*; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW) – *Augustyn z Hippony wobec pogańskich obchodów Nowego Roku*; dr Tatiana Krynicka (UG) – *Auzoniusz – poeta chrześcijański*; mgr Agnieszka Strycharczuk (KUL) – „*Rerum maxima Roma*” – *Prudencjusz poeta nowego Rzymu*; ks. prof. dr hab. Janusz A. Ihnatowicz (University of S. Thomas, Houston) – „*Make your vows to the Lord your God, and perform them*”: *Christian life as a vow in the thought of St. Augustine*; s. dr Marta Ziółkowska (KUL) – *Pochwała piękna w twórczości św. Augustyna*; ks. mgr Marek Cieśluk (KUL) – „*Quia est noster sol iustitiae veritas Christus*”. *Symbolika ciał niebieskich w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*; dr Andrzej Niewiński (KUL) – Brunona z Kwerfurtu opinia o wojnie; prof. dr hab. Andrzej Budzisz (KUL) – *Łacińska epika biblijna Renesansu*; dr Agata Łuka (KUL) – *Libretto Iacopo Cassettiego do oratorium „Juditha triumphans” jako parafraza biblijna*; Mgr Jurij Afonin (Києво-Могилянська Академія) – *Archimandryta Piotr Mohyla – teolog i huma-*

nista; prof. dr hab. Beata Obsulewicz-Niewińska (KUL) – *Książdz Zygmunt Chelmiński czyli o wyobraźni miłosierdzia na przełomie XIX i XX wieku.*

#### 4. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ KOMITETU NAUK O KULTURZE ANTYCZNEJ PAN W LATACH 2009-2011

**2009.** Posiedzenie wiosenne w Krakowie (30 V): dr Anna Kotłowska – *Metodologia konstruowania wizji historii w dziele Euzebiusza z Cezarei*; dr Jacek Bonarek – *Daniszmendyda, greckie miasta, ziemia Matrachów, czyli o Tmutorakaniu w XII wieku.* Posiedzenie jesienne w Łodzi (28 XI): dr Piotr Krupczyński – *Przypomnienie sylwetki prof. dr hab. Waldemara Cerana*; prof. dr hab. Sławomir Bralewski – *Krótką prezentacją wspomnień o prof. Ceranie oraz zdjęć ze wspólnych wypraw*; prof. dr hab. Maciej Kokoszko – *Termin „kandaulos (κάνδαυλος) / kandylos (κάνδυλος) na podstawie „Λέξεις συναγωγῆς” Focjusza oraz „Commentarii ad Homeri Iliadem” Eustacjusza z Tessaloniki.* Ilustracja do wykładu: ryby i kandaulos.

**2010.** Posiedzenie wiosenne w Lublinie (29 V): dr Jacek Frejlich – *Widzialna świętość. Mnisi i ikony w okresie wczesnobizantyńskim*; dr Daniel Próchniak – *Ani – stolica bagratyckiej Armenii.* Zorganizowano również zwiedzanie lubelskiej Kaplicy Zamkowej z freskami bizantyńskimi (zob. wyżej sprawozdanie, s. 924-925). Posiedzenie jesienne w Warszawie (27 XI): prof. Małgorzata Smorąg-Różycka – *Najnowsze odkrycia w prezbiterium Katedry Sandomierskiej i ich znaczenie dla badań nad bizantyńsko-ruskimi malowidłami z fundacji Jagiellonów.*

**2011.** Posiedzenie wiosenne w Krakowie (28 V): dr hab. Jarosław Dudek – *Cesarz Bazyli II w opiniach średniowiecznych Bułgarów*; dr Paweł Filipczak – *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma.* Posiedzenie jesienne w Łodzi (26 XI): dr Robert Wiśniewski – *Relikwie w późnoantycznym wróżbiarstwie chrześcijańskim*; prof. dr hab. Sławomir Bralewski – *Kolumna Arkadiusza – stan obecny.*

Stanisław Turlej – Kraków, UJ

**5.** Wyższe Seminarium Duchowne Prowincji Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych zorganizowało 14 V 2009 r. w Katowicach-Panewnikach jednodniową sesję naukową nt. *Święty Paweł Apostoł w ujęciu wybranych Ojców Kościoła.* Podczas sesji po słowie wstępnym o. dra Witosława J. Szytyka OFM (WSD Katowice-Panewniki) wygłoszono następujące referaty: o. dr Polikarp Nowak OFM (Watykan) – *Egzegeza Listu do Efezjan św. Pawła Apostoła w listach św. Ambrożego z Mediolanu*; ks. prof. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB (UKSW, Warszawa) – *Św. Paweł Apostoł i jego nauka w świetle pism św. Hilarego z Poitiers*; o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (UPJPiI, Kraków) – *Św. Paweł w kazaniach św. Piotra Chryzologa*; ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice) – *Solus Paulus – spór Ireneusza z Lyonu z heretykami o interpretację nauki św. Pawła Apostoła*; ks. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Lublin) – *Św. Jan Chryzostom wobec sprzecznych wypowiedzi św. Pawła*; o. dr hab. Celestyn Paczkowski OFM (UMK, Toruń) – *Egzegeza „Corpus Paulinum” Teodoreta z Cyru.* Podsumowania sesji dokonał o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap.

**6.** W dniach 21-22 X 2010 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II miała miejsce zorganizowana przez miejscowy Instytut Nauk Biblijnych WT międzynarodowa konferencja biblijna nt. **Biblia a moralność. Współczesne problemy moralne**

**w świetle słowa Bożego.** Po rozpoczynającej ją Mszy św. koncelebrewanej w kościele akademickim pod przewodnictwem prefekta rzymskiej Kongregacji Doktryny Wiary ks. kard. Williama Levady w towarzystwie Rektora KUL i Dziekana WT wśród wygłoszonych na VII sesjach 20 prelekcjach o tematyce biblijno-moralnej znalazły się również (na IV sesji) trzy patrystyczne: ks. dr M. Wysocki (KUL, Lublin) – *Tertulian-rygorysta a moralne wymagania Biblii. Ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*; ks. dr hab. D. Zagórski (UMK, Toruń) – *Słowo Boże jako norma życia chrześcijańskiego w nauczaniu Bazylego Wielkiego*; ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk (UKSW, Warszawa) – *Słowo Boże jako oręż w walce duchowej według Ewagriusza z Pontu*.

7. W dniach 6-9 X 2010 r. w Nieborowie odbyło się **II z kolei Kolokwium Orfickie**, organizowane przez greckie katedry Instytutu Filologii Klasycznej KUL, podczas którego wygłoszono i przedyskutowano 19 następujących 20-minutowych prelekcji: mgr Marta Timoszenko (KUL) – *Demeter i Gaia: aspekty porównawcze dwóch bogiń w ujęciu orfickim*; mgr Karolina Sekita (UW) – *Umrzeć po grecku, czyli „pijaństwo na wieki wieków”*; dr Katarzyna Kołakowska (KUL) – *Orficki charakter prooimion „Kamiennika Orfeusza”*; dr Lech Trzcionkowski (KUL) – *Orficy w Olbii i życie religijne polis*; dr Krzysztof Bielawski (UJ) – *Rewolucja księgi i niepiśmienny Dionizos*; dr hab. Piotr Świercz (WSFP „Ignatianum, Kraków”) – *Filozoficzne konceptualizacje orfickich wersji kosmogonii – Heraklit z Efezu i Empedokles z Akragas*; dr Marcin Wasilewski (WSP, Łódź) – *Czy orficy byli sofistami („Protagoras” 316d)*; mgr Daniel Żarewicz (UW) – *Platon wobec nieoficjalnych ruchów religijnych*; dr Dariusz Rymar (UŚ) – *Platona spory z hellenską kulturą religijną i artystyczną*; dr Agnieszka Kotlińska-Toma (UWr) – *Orficka wizja postępu cywilizacyjnego w dramacie hellenistycznym*; ks. dr Mariusz Szmajdziński – *Biblijna lektura Papirusu z Derweni*; dr Emilia Zybert-Pruchnicka (UWr) – *Rytuały magiczne w Argonautykach orfickich*; dr Mariusz Zagórski (UW) – *Argonautyki orfickie – epos mistyczny*; dr Sebastian Borowicz – *Methe aionios – eschatologia upojenia w cywilizacji antycznej*; dr hab. Andrzej Wypustek (UWr) – *Orficyzm na nagrobkach epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*; dr Ewa Osek (KUL) – *Orfeusz w greckiej literaturze patrystycznej*; mgr Barbara Brzuska (UW) – *Orfeusz, Eurydyka, Hermes – ich troje, czyli stara grecka płaskorzeźba w opracowaniu R.M. Rilkego*; dr Sebastian Borowicz – dr Joanna Hobot (UJ) – *Metanarracje orfickie w poezji „Starych Mistrzów”*; dr Joanna Jagodzińska (UKW, Bydgoszcz) – *Wątki orfickie w twórczości Juliana Strykowskiego – rekoniesans*.

8. W dniu 26 XI 2010 r., w Małej Auli PAU przy ul. Sławkowskiej 17 w Krakowie, odbyła się sesja pt. **Tadeusz Sinko. Uczony i dzieło**. Jednodniowe sympozjum zostało zorganizowane przez: Wydział I Filologiczny PAU, Wydział Filozoficzny „Ignatianum” oraz Komisję Filologii Klasycznej PAU. Po uroczystym wprowadzeniu prof. Juliana Maślanki (dyrektor Wydziału I PAU) oraz o. prof. Józefa Bremera (dziekan „Ignatianum”) zaprezentowano następujące prelekcje: prof. dr hab. Kazimierz Korus – *Profesor Tadeusz Sinko – wielki hellenista*; prof. dr hab. Józef Korpanty – *Dorobek latynistyczny Tadeusza Sinki*; prof. dr hab. Janusz Gruchała – *Polonistyczne prace Tadeusza Sinki*; prof. dr hab. Stanisław Stabryła – *Studia komparatystyczne Tadeusza Sinki*; o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron – *Tadeusz Sinko jako tłumacz pism Ojców Kościoła*; o. dr Stanisław Łucarz SJ – *Studia patrologiczne Tadeusza Sinki*; dr hab. Joanna Komorowska – *Tadeusz Sinko jako krytyk literacki i teatralny*.

9. Koło Naukowe Studentów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie zorganizowało 9 V 2011 r. jednodniową



konferencję naukową na temat: **Aborcja w starożytności**. Po krótkim wprowadzeniu opiekuna Koła ks. dr. Tomasza Skibińskiego SAC zaproszeni wykładowcy UKSW wygłosili następujące referaty: dr Judyta Iwańska – *Antykoncepcja i aborcja w starożytnej Grecji i Rzymie. Zagadnienia wybrane*; ks. prof. dr hab. Tadeusz Kołosowski – *Antropologiczno-etyczne aspekty aborcji w świetle antycznej myśli filozoficznej oraz klasycznej literatury Grecji i Rzymu*; ks. prof. dr hab. Marek Parchem – *Aborcja w świetle Biblii i późniejszej literatury żydowskiej*; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz – *Problem aborcji według autorów wczesnochrześcijańskich*; dr Marta Przyszychowska – *Jednoczesne powstanie duszy i ciała człowieka według Grzegorza z Nyssy*; dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – *Teologia czy antropologia – co leży u podstaw nauczania o początku człowieka*.

**10.** W dniach 10-12 V 2011 r. w Krakowie, Koło Naukowe Studentów Historii Sztuki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Koło Naukowe Studentów Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego zorganizowało kolejną konferencję z cyklu: **Pogranicza chrześcijaństwa**. W tym roku sympozjum było dedykowane pamięci śp. prof. Hanny Szymańskiej; przygotowane prezentacje koncentrowały się wokół pojęć: symbol, znak, ornament. Konferencja została rozpoczęta słowem wstępnym przez ks. dr. hab. Dariusza Tabora CR (UPJPII). Podczas trzech dni trwania obrad przedstawiono następujące referaty: mgr Krzysztof Babraj – *Wspomnienie o prof. Hannie Szymańskiej. Wykopaliska w Marei w Egipcie – jedenasty sezon 2010*; mgr Tomasz Górecki – *Znaki magiczne w eremie koptyjskim w Gurna*; mgr Przemysław Piwowarczyk – *Symbolika tzw. gnostyckich diagramów i amuletów*; lic. Maciej Szymaszek – *Znaki w kształcie liter greckich w rzymskich malowidłach katakumbowych*; dr Tomasz Szela – *Religijne symbole chrześcijańskie w okresie reform cesarza Juliana Apostaty*; dr Monika Ożóg – *Obraz władzy Teodoryka Wielkiego na przykładzie małych form plastycznych*; mgr Dawid Dudek – *Chrześcijańskie znaki i symbole na pieczęciach sekretarzy cesarzy rzymskich w okresie od VI do VIII wieku*; prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska – *Fasada kościoła, symbol religijny, czy inne graffiti z Ptolemais*; Michał Gawriłow – *Obraz Persów w późniejszej propagandzie cesarskiej. Między rzeczywistością a światem symboliki chrześcijańskiej*; mgr Agnieszka Lic – *Dekoracja ornamentalna zabytków wczesnochrześcijańskich na terenie państwa Sasanidów*; mgr Agnieszka Ochalczańska – *Pomiędzy chrześcijaństwem a islamem. Sens ideowy wybranych elementów mozaikowej dekoracji geometrycznej w „Kościele św. Pawła” w Umm al-Rasas – Kastron Mefaa*; dr Marcin Grodzki – *Symbolika chrześcijańsko-muzułmańska na monetach wczesnego imperium arabskiego (VII-VIII w.) – nowe spojrzenie*; prof. dr hab. Tomasz Derda – *Klasztor w Naqlun (Fajum) w V-VII w. Spojrzenie papirologa*; dr hab. inż. arch. Jacek Kościuk – *Sklepy i warsztaty wczesnośredniowiecznej Abu Mina*; dr Zygmunt Kalinowski – *Architektura wczesnych kościołów w Cylicji*; mgr Agata Sowińska – *The Ruthwell Cross i zakorzenienie się wiary chrześcijańskiej na Wyspach Brytyjskich*; dr Andrzej Grzegorzczak – *Zapinki tarczowate z motywem krzyża w okresie wędrówek ludów na Mazurach*; Błażej Cecota – *Krzyż atrybutem w walce z Arabami podczas oblężeń Konstantynopola w VII-VIII w. w źródłach proveniencji wschodniej*; mgr Mariya Tsymbalista – *Symbolika krzyża wobec ikonografii św. Paraskewy w Bizancjum*; lic. Anna Grzywa – *Przedstawienia baranka jako symbolu Eucharystii w Kościele starożytnym*; prof. dr hab. Mieczysław Paczkowski – *Czujny zwiastun brzasku i zmartwychwstania. Kogut w symbolicznym wczesnochrześcijańskim*; dr Małgorzata Martens-Czarnecka – *Pawie pióra – symboliczny element ikonografii Archaniola Michała w malarstwie nubijskim*; mgr Aleksandra Krauze – *Skrzydła jako signum evidens anioła? Czyli o zmianach w sposobie ukazywania postaći w ikonografii antycznej i wczesnochrześcijańskiej*; mgr Paulina Dybiak – *„Ma on konie i ogniste rydwany, by chronić swój lud” (2Krl 6, 17). Różnorodność symboliki koni w tekstach kultury wczes-*

*snochrześcijańskiej*; mgr Marta Zbańska – *Chrześcijańska symbolika jelenia w sepulkralnej sztuce galijskiej*; mgr Paweł Nowakowski – *Topos kynokephaloi w literaturze i ikonografii chrześcijańskiej późnego antyku i wczesnego średniowiecza*; prof. dr hab. Adam Łukaszewicz – *Signa Christi na pograniczu chrześcijaństwa*; mgr Anna Szarek – *Symbolie staroegipskie w malarstwie koptyjskim od III do VI wieku*; dr Marta Woźniak – *Święci w ziemi faraonów: teologia i symbolika ikon koptyjskich*; mgr Maja Miziur – *Symbolika gestu – mowa ciała w pierwszych ikonach na przykładzie ikon synajskich z VI i VII wieku*; mgr Ewelina Lilia Polańska – *Symbolika księgi, zwoju w ikonografii chrześcijańskiej (na wybranych przykładach)*; mgr Marta Giglok – *Teologiczne znaczenie mandorli w scenie Maiestas Domini. Interpretacja mozaiki z kościoła Hosios David w Salonikach*; mgr Benjamin Bukowski – *Antypogańska symbolika w sztuce i literaturze zachodniochrześcijańskiej III-V wieku*; prof. dr hab. Kalina Wojciechowska – *Patrystyczna interpretacja anikonicznych przedstawień czterech ewangelii*; mgr Aleksandra Waclawczyk – *Miedzy estetyką a teologią. Ornamentacyjno-objaśniająca rola epitetu w nonniańskiej Parafrazie Ewangelii św. Jana*; mgr Łukasz Sokółowski – *Piśmienność mieszkańców Palmyry a wymowa symboliczna ich przedstawień grobowych, czyli głos w dyskusji o hellenizacji mieszkańców tego miasta w okresie największej świetności (100-273 AD)*; prof. dr hab. Adam Łajtar – *Epitafia z Ginari-Tafa (Dolna Nubia); źródło do dziejów cywilizacji Nubii chrześcijańskiej*; prof. dr hab. Piotr O. Scholz – *Misja i monastycyzm manichejski w dolinie Nilu i jego wpływ na tamtejsze chrześcijaństwo na przełomie III/IV wieku*; prof. dr hab. Ludmila G. Khrushkova – *Early Christian Crimea: on the shapes of the Cross and the Chrismon, „West and East”*; dr Andrzej B. Biernacki – *Symbolika chrześcijańska na detalach i elementach architektonicznych Chersonezu Taurydzkiego*; dr Elena Klenina – *Symbolika chrześcijańska na wczesnobizantyńskiej ceramice naczyniowej na przykładzie Novae i Chersonezu Taurydzkiego*; mgr Anna Rambiert – *Starożytne przedstawienia figury dobrego pasterza i jej chrześcijańska adaptacja*; dr Justyna Sprutta – *Symboliczny wymiar groty w malarstwie bizantyńskim. Na „pograniczu” antycznego dziedzictwa*; lic. Anna Wyszynska – *Maria Regina w bizantyńskim stroju cesarskim. Ubiór na przedstawieniach z bazylik rzymskich*.

**11.** Katedra Historii Dogmatu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zorganizowała 27 V 2011 r. jednodniowe sympozjum na temat: **Tworzenie się nowej Europy w V i VI wieku**. Podczas spotkania wygłoszono i przedyskutowano 5 następujących prelekcji o tematyce wczesnochrześcijańskiej: ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron (UPJPII) – *Synody czasów przemiany*; o. dr hab. Dariusz Kasprzak (UPJPII) – *Duszpasterskie problemy Kościoła w V i VI wieku*; prof. dr hab. Jan Iluk (UG) – *Ile kosztowała transformacja*; dr Monika Ożóg (UO) – *Stosunek cesarzy bizantyńskich do panowania Teodoryka w Italii*; ks. prof. dr hab. Henryk Pietras (Ignatianum) – *Tak zwany „Kodeks Teodoryka”*. Organizatorzy obiecują, że materiały z tej konferencji zostaną opublikowane w całości w periodyku „Polonia Sacra”.

**12.** Podczas VI Forum Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Tarnowskiej, zorganizowanego w Tarnowie 18 VI 2011 r. pod hasłem „**W komunii z Bogiem i Kościołem**” i pod patronatem przybyłego z Rzymu przewodniczącego Papieskiej Rady d/s Świeckich ks. kard. Stanisława Ryłko, obok kilku prelekcji o charakterze duszpasterskim ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL) wygłosił referat pt. *Communio chrześcijańska w pismach Ojców Kościoła – ideał zrealizowany?* Trzy miesiące później podczas VII Dni Duchowości organizowanych przez Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne w Katowicach, tym razem 27-28 IX 2011 r. na temat: **Kościół domem i szkołą komunii**, tenże prelegent obok

6. wygłoszonych prelekcji o tematyce ascetyczno-duszpasterskiej przedstawił referat pt. *Kościół wielką rodziną i domem w myśli Ojców Kościoła*.

13. W dniach 22-24 IX 2011 r. Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego oraz Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach zorganizowały konferencję pt. ***W kręgu ikon władzy, ludzi oraz idei świata starożytnego***. Referaty wygłosiło w dwóch sekcjach ok. 70 prelegentów, wśród których znalazły się też tematy dotyczące starożytności chrześcijańskiej: dr Dariusz Spychała – *Jerzy z Kapadocji, antynicejski biskup Aleksandrii, realizator polityki religijnej Konstancjusza II i bibliofil*; mgr Przemysław Piwowarczyk – *Sprzeciw gnostyków wobec władzy świeckiej i kościelnej w świetle tekstów z Nag Hammadi*; mgr Arkadiusz Włodarczyk – *Święta i obrzędy niechrześcijańskie w życiu mieszkańców Antiochii III-V wieku n.e., w „Kronice” Jana Malalasa*; dr Monika Ożóg – *„Violatio sepulcri” w Edictum Theoderici*; prof. Mirosław Leszka – *Kariera Flawiusza Appaliusza Illusa Trokundes. Z dziejów obecności izau-ryjskiej w Konstantynopolu w 2. poł. V wieku*; dr Paweł Filipczak – *Twarze tłumy, czyli wizerunek ludzi zamieszanych w zamieszki*; dr Rafał Kosiński – *„Bogu co boskie, cesarzowi co cesarskie”. Konflikt Eufemiosa z Konstantynopola z cesarzem Anastazjuszem I*; dr Kiril Marinov – *Obraz praworządnej władzy w „Historii Sekretnej” Prokopiusza z Cezarei*; mgr Jolanta Dybała – *Korespondencja Ojców Kapadockich z kobietami*; mgr Andrzej Kompa – *Blaknące konterfekty? Postaci starożytności klasycznej w chronografii Jerzego Synkellosa*.

14. W dniu 4 X 2011 r. Katedry: Patrologii Greckiej, Patrologii Łacińskiej, Teologii i Literatury Patrystycznej, oraz Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej Wydziału Teologii KUL zorganizowały wspólnie w Lublinie jednodniowe sympozjum patrystyczne pt. ***Radość u Ojców Kościoła*** z okazji **wręczenia ks. prof. dr hab. Franciszkowi Drączkowskiemu Księgi Jubileuszowej „Fructus Spiritus est caritas”**, dla uczczenia siedemdziesiątej rocznicy jego urodzin, czterdziestej piątej rocznicy święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej w KUL. Podczas konferencji poprzedzającej samo wręczenie Księgi Jubileuszowej wygłoszono następujące prelekcje: ks. dr Jerzy Duda (UKSW) – *Radość nawróconego grzesznika. Metanoia u Orygenesza*; ks. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK) – *Czy smutny i ckliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanzu*; ks. dr Arkadiusz Jasiewicz (Paryż) – *Smak radości u św. Ambrożego*; ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL) – *Radość w nauczaniu św. Augustyna*; ks. dr hab. Józef Grzywaczewski (Paryż) – *Radość Sydoniusza Apolinarego z tego, że filozofia jest w służbie teologii*. Ceremonię wręczenia zakończyła dziękczynna Msza św. koncelebrowana w kościele akademickim pod przewodnictwem Księdza Jubilata, z homilią ks. prof. dr hab. Janusza Mariańskiego.

15. Wśród kilkunastu prelekcji zaprezentowanych na Międzynarodowej Konferencji Naukowej ***Uniwersytet Wrocławski w kulturze europejskiej XIX i XX wieku*** (Universität Breslau in der europäischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts), zorganizowanej w dniach 4-7 X 2011 r. we Wrocławiu, znalazło się również kilka wygłoszonych w sekcji I (Teologia – Filozofia – Psychologia), związanych z prowadzonymi tu studiami nad historią Kościoła i patrologią: doc. dr Rainer Bendel (Tübingen) – *Wpływ Maksymiliana Sdralka na powstanie wrocławskiej szkoły historii Kościoła i jej oddziaływanie*; prof. dr hab. Stefan Samerski (München) – *Historyk papieża Franz Xaver Seppelt (1883-1956) a historia Kościoła we Wrocławiu*; dr Werner Chrobak (Regensburg) – *Hubert Jedin (1900-1980) docent prywatny i archiwista diecezjalny we Wrocławiu, wybitny historyk Kościoła w Rzymie*

*i Bonn*; prof. dr hab. Joachim Köhler (Tübingen) – „Jezusowo”, „socjologicznie”, „ekumenicznie”: *Kościół i historia Kościoła w dziełach patrologa, historyka Kościoła i pisarza Josepha Wittiga (1879-1949)*; Msgr dr Paul Mai (Regensburg) – *Berthold Altaner (1885-1964) jako historyk Kościoła i patrolog*; prof. dr hab. Norbert Widok (Opole) – *Berthold Altaner – światowej sławy patrolog wrocławski*; dr Andrzej Frejlich (Lublin) – *Georg Ostrogorski – wybitny bizantynolog i profesor Uniwersytetu Wrocławskiego*.

**16. Podczas III Kolokwium Orfickiego**, zorganizowanego 5-8 X 2011 r. w Nieborowie przez greckie Katedry Instytutu Filologii Klasycznej KUL wygłoszono następujące prelekcje: dr Krzysztof Bielawski (UJ) – *Orfizm? Ale o co chodzi?*; dr Ewa Osek (KUL) – *Dieta orficka*; dr Emilia Zybert-Pruchnicka (WSFP „Ignatium”, Kraków) – *Papirus z Derveni: kol. VII, wersy 9-11. Apolityczność orfizmu?*; dr Marcin Wasilewski (WSP, Łódź) – *Papirus z Derveni jako źródło do historii filozofii edukacji*; dr Iwona Wieżel (KUL) – *Struktura narracyjna „Kamiennika Orfeusza” – perspektywa narratologiczna*; dr Katarzyna Kołakowska (KUL) – *Orficki charakter „Kamiennika Orfeusza”*; mgr Mariola Sobolewska (KUL) – *Orfeusz w „Wedrówkach po Helladzie” Pausaniasa*; dr Mariusz Zagórski (UW) – *Orfeusz jako epicki narrator i freudowski bohater w „Metamorfozach” Owidiusza*; dr Aleksandra Klęczar (UJ) – *Tradycje orfickie w żydowskiej literaturze pseudoepigraficznej*; dr Agnieszka Fulińska (UJ) – *Dionizos – Ozyrys – Aleksander*; prof. dr hab. Jolanta Świderek (UMCS) – *Doświadczenie mistyczne z początków i końca starożytności*; dr Anna Lasek (UAM) – *Postać Zagreusa u Nonnosa*; mgr Dorota Tymura (UMCS) – *Elementy orfickie w filozofii Anaksymandra z Miletu*.

**17. Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego** zorganizował w dniach 19-21 X 2011 r. w Warszawie międzynarodową konferencję, na temat: ***Bizancjum a renesansy. Dialog kultur, dziedzictwo antyku – tradycja i współczesność***. Konferencja ta, zdaniem organizatorów, „została pomyślana jako program badawczy, którego głównym założeniem jest stworzenie przestrzeni dla dyskusji dotyczącej tożsamości i zmienności kultury europejskiej na przestrzeni wieków. Interesuje nas złożoność dziedzictwa europejskiego, różnorodność tradycji, które tworzyły i tworzą Europę: kształtowanie się w pierwszych wiekach naszej ery w basenie Morza Śródziemnego nowej kultury, która połączyła tradycję starożytną i jej modele religijne oraz kulturowe, z tradycjami żydowskimi i szerzej, orientalnymi, ale której podstawą było chrześcijaństwo jako religia uniwersalna; zmienne dzieje tej kultury i jej ciągle odwołania do wzorców pochodzących z odległej przeszłości, a także trwający kilkaset lat podział świata śródziemnomorskiego na dwie tradycje: ortodoksyjną i rzymską; spotkanie greckiego i słowiańskiego Wschodu z łacińskim Zachodem i dialog, a czasem również spór między nimi.” Podczas konferencji jako podstawę do dyskusji zaprezentowano następujące prelekcje: prof. Paul Magdalino (Univ. Istanbul) – *The Renaissance of Constantinople in the Middle Ages*; dr Adam Izdebski (PAN, Warszawa) – *Is there a link between a cultural renaissance and economic revival in the case of early medieval Byzantium?*; dr Sergey Mariev (Ludwig-Maximilians-Universität) – *„Phlorentios” by Nikephoros Gregoras: towards a definition of the term „Humanism” in Byzantium*; prof. dr Hans Buchwald (Univ. Stuttgart) – *Design procedures in the production of Christian basilicas: Constantinople versus Rome, East versus West, a dichotomy?*; mgr Bogna Kosmulska – *Le concept de l’aïsthesis dans la réflexion antique et patristique – quelques remarques sur les fondements de la spiritualité byzantine*; mgr Ana Palanciuc (Univ. Paris IV-Sorbonne) – *Maximus the Confessor and the idea of renaissance in Byzantium*; mgr Andrzej Kompa (UŁ) – *Chronographic visions of history and the Middle Byzantine Renaissance of historiography*; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz



(UKSW) – *Photius and the first Byzantine renaissance*; prof. Athanasios Semoglou (Aristotle University of Thessaloniki) – *Les theophanies et les exercices d'interpretations artistiques durant les „renaissances” byzantines. Les nouveaux signifiants de la vision de Dieu*; mgr Łukasz Leonkiewicz (UW) – *Renesans hezychasty w Bizancjum w XIII-XIV wieku*; prof. Alessandro Zironi (Univ. Bologna) – *Barbarian renaissance in the Carolingian Age*; dr Kristina Mitalaite (Paris I Sorbonne) – *Anti-Greek moods and their reasons in the second half of the IX century*; mgr Gregory Vorobyev (Petersburg University) – *Theodore Gaza as translator*; mgr Karolina Wiśniewska (UW) – *Fall of Constantinople as perceived in mid-16<sup>th</sup> century Nuremberg: the case of the preface to Leonard of Chios*; dr Alexei Lidov (Uniw., Moskwa) – *The Holy Pire and European cupolas: a Byzantine impact into Renaissance Art*; mgr Witali Michalczuk (Uniw., Moskwa) – *Kategoria obrazu w myśli Bizancjum i Odrodzenia*; mgr Ika Matyjaszkiewicz (UW) – *Absolut – iluzja – obraz. Złote ab sydy w sztuce bizantyjskiej i w renesansowym malarstwie weneckim*; dr Levon Chookaszian (Yerevan University) – *Armenian book illumination and its relationship with the Byzantine World's mythological and ornamental legacy*; prof. Dickran Kouymjian (California University) – *Did Byzantine iconography influence the Large Cycle of the Life of Alexander the Great in Armenian manuscripts?*; prof. Sławomira Żerańska-Kominek (UW) – *Music in the Renaissance reinterpretation of the Venus myth*; Jakub Sypiański (Paris I Sorbonne) – *The Ties between Arabic humanism and the Macedonian renaissance in Byzantium (IX-X centuries)*; dr hab. Grażyna Jurkowlaniec (UW) – *Fundacje artystyczne Władysława Jagiełły między Bizancjum a renesansem*; dr Piotr Chomik (Uniw., Białystok) – *Wpływy bizantyjskie na kulturę monastyczną Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Litewskim*; dr hab. Marzanna Kuczyńska (UAM) – *Wpływ idei renesansu na ruską homiletykę początku XVII wieku*; dr Sarah Laporte (Bruxelles) – *Diffusion de modèles iconographiques occidentaux en Europe orientale*; dr Marina Sabados (Romanian Academy, Bukarest) – *Au carrefour de deux mentalités artistiques: les voies de l'iconostase moldave aux XVI-XVII siècles*; dr Mirosław Kruk (UG) – *Three types of the reception of the Classical Antiquity in the Old Rus art*; dr Aleksandra Sulikowska-Gąska (UW) – *Obecność idoli – pamięć antyku w kulturze staroruskiej*; dr Jan Stradomski (UJ) – *Naśladować czy się wystrzeżać? – myśl antycznej filozofii pogańskiej w piśmiennictwie średniowiecznych prawosławnych Słowian*; dr Hieronim Grala (UW) – *„Trzeci Rzym” a Carogród – dyplomacja moskiewska wobec tradycji bizantyjskiej XV-XVII wieku*; dr Adriana Sotropa (Univ., Bordeaux 3) – *The Byzantium temptation in modern Romanian art: a solution for the national identity quest at the beginning of the 20<sup>th</sup> century?*; dr hab. Jarosław Ławski (Uniw., Białystok) – *Bizancjum, bizantyzm, bizantyjski: przemiany znaczeń w XIX-wiecznej kulturze polskiej*; dr Irina Tatarova (UW) – *Odrodzenie obrazu. Pytania o ikonę w XX wieku*; ks. prof. dr hab. Michał Janocha (UW) – *Les traditions byzantines dans l'art et liturgie de nouvelles communautés catholiques*.

18. Zakon Augustianów w Krakowie zorganizował 23 XI 2011 r. ogólnopolską konferencję na temat: **Teologia i polityka**, podczas której przedyskutowano następujące tematy myśli św. Augustyna: prof. Gaetano Lettieri – *Co św. Augustyn powiedziałby o współczesnej liberalnej demokracji?*; prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (KUL) – *Antropologiczna geneza dwóch państw: ziemskiego i Bożego w świetle XIV księgi „O państwie Bożym” św. Augustyna*; o. dr hab. Dariusz Kasprzak (UPJPII) – *Augustyn polityk eschatologiczny*; o. prof. Robert Dodaro (Augustinianum, Roma) – *Biskupi, świeccy i polityka według św. Augustyna*; dr Joanna Byrska – *Przyczyny nieobecności myśli św. Augustyna w nowożytnej refleksji politycznej Niemiec*; ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL) – *Relacje: państwo – Kościół według św. Augustyna*; dr hab. Mirosław Mylik – *Myśl polityczna pa-*



pieża Benedykta XVI; dr Rafał Toczko – *Nie ma solidarności bez miłości – św. Augustyn i wymiary wspólnoty*; o. dr Wiesław Dawidowski – *Dobra Nowina czy dobra ustawa? Św. Augustyn a tolerancja wobec schizmatyków*.

19. Instytut Studiów Augustyńskich (Institut d'Études Augustiniennes) w Paryżu we współpracy z Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) i kilku innymi uczelniami świata (Université Paris Sorbonne, École Pratique des Hautes Études, Université de Villanova w USA, Zentrum des Augustinus-Forschung we Würzburgu, Augustinian Historical Institute w belgijskim Heverles i Instytutem Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie) zorganizował w dniach 8-9 IX 2011 r. międzynarodowe kolokwium pt. **Augustin philosophe et prédicateur** (*Augustyn filozof i kaznodzieja*) ku czci Goulvena Madeca, wybitnego znawcy myśli św. Augustyna, zwłaszcza jego filozofii i działalności kaznodziejskiej, oraz tłumacza i komentatora *Sentencji* i *Żywota Plotyna* autorstwa Porfirusza. W ciągu 4 sesji kolokwium zaprezentowano 18 następujących prelekcji: Sesja I. Goulven Madec et la recherche augustiniennne: I. Bochet (IEA, LEM) – *Augustin philosophe et prédicateur: l'unité de la recherche de Goulven Madec*; C. Mayer (Augustinus-Lexikon, Würzburg) – *Goulven Madec et l'Augustinus-Lexikon*; A. Fitzgerald (Villanova, USA) – *Goulven Madec, "le tâcheron du Bulletin Augustinien"*; R. Dodaro (Augustinianum, Roma) – *The contributions of Goulven Madec to the study of Augustine's christology*. Sesja II. Augustin et la philosophie: R. Goulet (UPR) – *Augustin et le „De regressu animae” de Porphyre*; P. Hoffmann (EPHE-LEM) – *Temps et éternité: Plotin, Porphyre et Augustin*; A.I. Bouton-Touboullic (Univ., Bordeaux), *Alypius, l'ami sceptique d'Augustin?*; B. Stock (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto) – *Le soliloque. Transformations d'une technique philosophique ancienne*; L. Alici (Univ., Macerata) – *„Interrogatio mea, intentio mea”: Le mouvement de la pensée augustiniennne*. Sesja III. Augustin et la service de la parole: G. Van Riel (K.U. Leuven) – *La sagesse chez Augustin: de la philosophie à l'Écriture*; P.M. Hombert (Notre Dame, Paris) – *La christologie d'Augustin dans les premières „Enarrationes in Psalmos”*; M. Dulaey (EPHE-LEM) – *Les larmes de Pierre dans la pensée d'Augustin*; J.F. Petit (Institut Catholique de Paris) – *Intériorité et communauté: les deux sources de la spiritualité augustiniennne face au multiculturalisme*. Sesja IV. Transmission et réception d'Augustin: C. Weidmann (Wien) – *Augustinus als Organisator von Texten*; O. Boulnois (EPHE-LEM) – *Origine et sens de la philosophia christiana. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique*; J. Hemesse (Univ. Catholique de Louvain) – *L'influence d'Augustin dans le „De spiritu et anima”*; Ph. Sellier (Univ. Sorbonne) – *Pascal et le „Contre Fauste”*; E. Falque (Institut Catholique de Paris) – *Augustin et la phénoménologie au XX siècle*.

20. Wydział Prawa i Politologii Uniwersytetu w Lu Rochelle oraz Stowarzyszenie „Caritas Patrum” zorganizowały w dniach 9-11 IX 2011 r. V już z kolei międzynarodowe kolokwium poświęcone patrystyce i historii starożytnej, tym razem na temat: **Les Pères de l'Église et la chair; entre incarnation et diabolisation. Les premiers chrétiens au risque du corps**. Organizatorzy postanowili przedyskutować ciekawy problem: jaki był stosunek Ojców Kościoła do ciała, które w starożytności chrześcijańskiej często było negatywnie oceniane, a nawet potępiane. Tematykę kolokwium podzielono na 5 sesji, podczas których wygłoszono 25 następujących prelekcji: Sesja I. Problematiques bibliques: Y.M. Blanchard (Institut Catholique de Paris) – *La dialectique chair. Esprit dans l'Évangile de Jean: théologie, anthropologie, herméneutique*; M. Coumont (Église Réformée de France) – *Selon la chair et selon l'esprit, approches pauliniennes*; B. Pouderon (Univ., Tours) – *La chair de Marie chez Justin de Rome et les gnostiques*; M.L. Chaieb (Institut Catholique d'Angers)

– *La faiblesse de la chair selon Irénée de Lyon*; M. Diaz-Ajauro (Univ. Sorbonne) – *Le „péché de la chair” dans la Vie grecque d’Adam et Eve*. Sesja II. Approfondissement doctrinal et nouvelles pratiques: G. Dorival (Univ. Aix-Marseille) – *Origène, théologien de la chair*; J. Alexandre (Collège des Bernardins-Paris) – *Tertullien ou la chair paradoxale*; M.F. Baslez (Univ. Sorbonne) – *Du corps anéanti au corps glorifié: représenter et penser le corps des martyrs*; E. Soler (Univ. de Rouen) – *Incarnation, corps saints et purification des corps dans la prédication chrysostomienne*; B. Jeanjean (Univ. de Brest) – *A propos des oeuvres de la chair, l’utilisation de Gal. 5, 19-21 chez les Pères latins*; D. Viellard (Univ. de Strasbourg) – *Les citations de Jérôme et d’Augustin au sujet de la chair dans la tradition canonique jusqu’à Gratien*. Sesja III. Entre repulsions et apprivoisement: M. Cozic (Univ. de Poitiers) – *Le la chair assagée par la maladie: une lettre du moine Eutrope*; A. Canellis (Univ. de Lyon) – *Jeûne et éloge de la gourmandise dans le „De Helia et ieiunio” d’Ambroise de Milan*; F. Thelamon (Univ. de Rouen) – *Ascèse alimentaire et vie angélique: l’idéal de perfection des moines d’Égypte*; P.G. Delage (Sem. de Bordeaux) – *Des excès de l’ascèse au retour à la bonne chère*; S. Malick-Prunier (Univ. de Lille) – *Horace et le psautier: images plurielles du corps féminin chez les premiers poètes chrétiens*. Sesja IV. La chair comme lieu de salut: M. Metzger (Univ. de Strasbourg) – *Sexualité et mariage dans les Constitutions Apostoliques: la voie moyenne*; B. Gain (Univ. de Grenoble) – *Le mariage et le célibat au concile de Gangres*; D. Lhuillier-Martinetti (Univ. de Rennes) – *Le mariage et l’inflexion chrétienne*; P. Descotes (Univ. Sorbonne) – *Les rapports entre la chair et l’âme selon saint Augustin*; F.X. Bernard (Univ. Sorbonne) – *Le corps malade et les pratiques médicales dans l’oeuvre d’Augustin*. Sesja V. Actualisation et perspectives: A. Wellens (CERF) – *Du discernement oenologique chez les Pères de l’Église. Boire ou se bien conduire faut-il choisir?*; J.C. Larchet (Patrologue orthodoxe) – *La valorisation du corps dans la théologie, l’anthropologie et la spiritualité patristiques*; V. Magron (Institut Catholique) – *Aujourd’hui les chrétiens au risque du corps: entre crainte et désir*.

21. Dnia 30 czerwca 2011 r. w Sali Klementyńskiej Pałacu Apostolskiego w Rzymie papież Benedykt XVI wręczył po raz pierwszy ustanowioną przez siebie dla promowania na świecie biblijnych, teologicznych i patrystycznych badań naukowych, a przyznana przez Watykańską Fundację Józefa Ratzingera – Benedykta XVI **nagrodę Ratzingera** („Premio Ratzinger”), nazywaną „watykańskim Noblem” (dyplom + 50 tys. EUR) trzem wybranym wybitnym uczonym: **Manlio Simonettiemu – 85-letniemu świeckiemu włoskiemu specjalście od starożytnej literatury chrześcijańskiej i patrystycznej**, Olegario Gonzalezowi de Cardedal – 76-letniemu hiszpańskiemu kapłanowi, profesorowi teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie w Salamance, oraz Maksymilianowi Heimowi – 50-letniemu niemieckiemu cystersowi, opatowi Heiligenkreuz w Austrii, profesorowi teologii fundamentalnej i dogmatycznej, a od 2009 r. uczestnikowi Schulerkreis Józefa Ratzingera – Benedykta XVI. Nas tu, oczywiście, interesuje profesor Manlio Simonetti, o którym przewodniczący jury kard. Camillo Ruini prezentując laureatów na konferencji prasowej powiedział, że „jest to jeden z głównych autorytetów na płaszczyźnie międzynarodowej i prawdopodobnie pierwszy w Italii na polu studiów nad chrześcijaństwem starożytnym; mimo 85 lat pracuje nadal aktywnie nad tekstami pierwotnego chrześcijaństwa”. Jest to zatem niewątpliwie najwybitniejszy współczesny włoski znawca literatury patrystycznej. Urodzony w Rzymie 2 V 1926 r. doktoryzował się z filologii klasycznej w czerwcu 1947 r. na rzymskim Uniwersytecie „La Sapienza”, w XI 1959 r. został profesorem starożytnej literatury chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Cagliari na Sardynii, a w XI 1969 r. profesorem historii chrześcijaństwa na rzymskim Uniwersytecie „La Sapienza”, będąc równocześnie od 1970 r. profesorem w Instytucie Patrystycznym

„Augustinianum” ; od r. 2001 na obu tych uczelniach pracuje nadal jako profesor emerytowany. Jest wybitnym znawcą chrystologii i egzegezy patrystycznej oraz problematyki sporów ariańskich. Bardzo rzadko wyjeżdża na konferencje zagraniczne i prawie nie przyjmuje na nie zaproszeń. Jest też członkiem wielu (głównie włoskich) towarzystw naukowych, jak: Accademia Nazionale dei Lincei (od r. 1977), Pontificia Accademia di Archeologia, Società des Bollandistes, Società Romana di Storia Patria, Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Napoli, czy Unione Accademica Nazionale. Jest autorem kilkuset publikacji patrystycznych (m.in. podręcznika: *Letteratura cristiana antica greca e latina*) oraz wymagającym promotorem wielu doktoratów „z teologii i nauk patrystycznych”, a wśród nich także kilku studiujących na „Augustinianum” Polaków (pierwszym z nich był w 1976 r. ks. Stanisław Longosz).

**22.** Instytut Filologii Klasycznej KUL organizuje 15 V 2012 r. międzynarodową konferencję Naukową nt. ***Paideia sive institutio moralis et civilis omnium terrarum civium***, podczas której przewidziano wygłoszenie następujących referatów: prof. dr hab. Krzysztof Narecki (KUL) – *DIKE w zachowanych fragmentach Heraklita*; prof. Orazio Antonio Bologna (Università Pontificia Salesiana, Roma) – *La formazione morale e politica del cittadino nell'insegnamento di Isocrate*; prof. dr hab. Jadwiga Czerwińska (KUL) – *Postać „starej pijaczki” – zachęta czy przestroga?*; ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL) – *Sztuki klasyczne w chrześcijańskim wychowaniu młodzieży według św. Augustyna*; prof. dr hab. Agnieszka Dziuba (KUL) – *Do czego prowadzi kształcenie dziewcząt? Refleksja nad rzymskimi świadectwami z okresu II w. prz. Chr. - II w. po Chr.*; mgr Yurij Afonin (Kijew) – *Myśl antyczna o wychowaniu w pismach metropolity Piotra Mohyły*.

**23.** Katedra Dialogu Kultur i Religii Instytutu Kulturoznawstwa KUL organizuje 15 V 2012 r. w gmachu na Majdanku (blok III 221) sesję naukową pt. ***Kulturotwórcza rola apokryfów w tradycjach religii Abrahamowych*** ku czci swego zmarłego kierownika (w 1. rocznicę śmierci) śp. ks. prof. dra hab. Ryszarda Rubinkiewicza SDB. Podczas sesji, obok wspomnień o Zmarłym, przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (KUL) – *Charakterystyka apokryfów Starego Testamentu*; prof. dr hab. Krzysztof Mielcarek (KUL) – *Historia oddziaływania apokryfów Nowego Testamentu*; prof. dr hab. Urszula Mazurczak (KUL) – *Wątki żydowskich apokryfów w ikonografii średniowiecznych wyobrażeń do Księgi Rodzaju 1-4*; prof. dr hab. Beata Obsulewicz -Niewińska (KUL) – *Ślady obecności apokryfów Starego Testamentu w prozie Elizy Orzeszkowej*; dr Maria Kardis (Prešovská Univerzita v Prešovie, Słowacja) – *Wątki eschatologiczne literatury apokryficznej w pismach Nowego Testamentu*; ks. dr Grzegorz Baran (KUL) – *Księgi Sybillańskie na tle kultury europejskiej*; o. dr Krzysztof Modras OP – *Koran a tradycje religijne „Ludów Księgi”*.

**24.** Dnia 17 V 2012 r. Katedra Historii Bizancjum KUL i Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej Wydziału Teologii KUL organizuje sympozjum bizantynistyczno-patrystyczne nt. ***Muzyka w Bizancjum: „Kanon paschalny” Jana Damasceńskiego***, połączone z koncertem muzyki bizantyńskiej w wykonaniu Marcina Abijskiego i Męskiego Chóru Kameralnego im. Bogdana Onisimowicza. Podczas spotkania przewidziano najpierw wygłoszenie następujących wprowadzających prelekcji: ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL) – *Muzyka w pismach Ojców Kościoła*; prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski (KUL) – *„Kanon paschalny” św. Jana Damasceńskiego jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej*; ks. dr Piotr Paćkowski (KUL) – *Struktura bizantyńskiej formy kanonu i liturgiczne implikacje muzyczne między Wschodem*

a *Zachodem*; mgr Marcin Abijski (Białystok) – *Bizantyński śpiew liturgiczny*. Po ich wygłoszeniu i dyskusji przewidziano koncert muzyki bizantyńskiej – zaprezentowanie „Kanonu paschalnego” (po grecku) Jana Damasczeńskiego przez Męski Chór Kameralny im. Bogdana Onisimowicza.

25. W dniach 28-30 IX 2012 r. w Domu Pracy Twórczej KUL w Kazimierzu Dolnym n. Wisłą odbędzie się kolejne **XI Sympozjum Kazimierskie**, tym razem nt. ***Kontynuacja i zmiana w procesie chrystianizacji starożytnego świata***. Organizatorzy – Katedra Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL zachęcając do zgłaszania komunikatów i uczestnictwa, uzasadniają ten temat następująco: „Współistnienie i zwalczanie się elementów różnych kultur w świecie późnego antyku jest fascynującym problemem badawczym. Wraz ze stopniowym rozpowszechnianiem się religii chrześcijańskiej kulturowe dziedzictwo starożytności ulegało wielopłaszczyznowym przemianom, zarówno w warstwie ideowej, jak formalnej. Chcielibyśmy wraz z Państwem przyjrzeć się związanym z chrystianizacją zjawiskom, w których ujawnia się zarazem kontynuacja tradycji starożytnej, jak i zachodzące w niej przeobrażenia”.

26. Dnia 17 III 2012 r. Towarzystwo „Caritas Patrum” organizuje **IV Małą Patrystyczną Dniówkę o Świętych** (IV Journée de Patristique de Saintes), poświęconą tym razem postaci i działalności św. Paulina z Noli († 451), a zwłaszcza jego przyjaźniom: ***Paulin de Nole et l'amitié chrétienne***. Podczas tego spotkania przewidziano wygłoszenie i przedyskutowanie następujących prelekcji: Jeanine Desmulliez (Univ. de Lille) – *Autour de la biographie de Paulin de Nole*; Pascal-Grégoire Delage (Séminaire de Bordeaux) – *Les notables d'Aquitaine, stratégies matrimoniales et religions*; Dominique Bocage-Lefebvre (Univ. de Caen) – *Les rapports entre Paulin de Nole et Felix*; Jean-Pierre Bost (Univ. de Bordeaux) – *Les villas d'Aquitaine, cadres de la vie aristocratique*; M. Denis Kontebello – „*Perenne vivax et memor*”; Michel Cozic (Univ. de Poitiers) – *Paulin de Nole et le mariage chrétien*.

27. Dla uczczenia **50. rocznicy swego założenia Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Patrystycznych** (Association Internationale d'Études Patristiques = AIEP) we współpracy z Center for the Study of Christianity Hebrajskiego Uniwersytetu Jerozolimskiego organizuje 25-27 VI 2013 r. w Jerozolimie międzynarodową konferencję na temat studiów patrystycznych w XXI wieku: ***Patristic Studies in the Twenty-first century***. Swoje obrady zamierzają toczyć wokół 6 kluczowych tematów, zaprezentowanych przez wybitnych znawców problematyki: I. Patrystyka i wpływ kultury żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej (Aryeh Kofsky, Haifa University); II. Patrystyka między chrześcijańskimi tradycjami Wschodu i Zachodu (Columba Stewart, St. John's University); III. Patrystyka a teologia (Christoph Marksches, Humboldt Universität); IV. Patrystyka, literatura i historie książki (Mark Vessey, University of British Columbia); V. Patrystyka i sztuka (Robin Jensen, Vanderbilt University); VI. Patrystyka i archeologia (Yoram Tsafrir, Hebrew University of Jerusalem). Wykład inauguracyjny ma wygłosić Susan Ashbrook Harvey (Brown University), a zamykający konferencję – Jean-Noël Guinot (Sources Chrétiennes). Pierwszy dzień obrad będzie w zasadzie poświęcony ukazaniu aktualnego stanu studiów patrystycznych w świecie przez przedstawicieli poszczególnych kontynentów: Europy (L. Perrone, Univ. di Bologna), Ameryki Północnej (Dennis Trout, Univ. of Missouri), Ameryki Południowej (F. García Bazán, CONICET Argentina), Afryki (M. Libambu, Univ. Catholique du Congo), Azji (Satoshi Toda, Univ. Tokyo) i Australii (Bronwen Neil, Australian Catholic University). Dwaj zaś byli przewodniczący Stowarzyszenia (AIEP) – A. Martin Ritter (Ruprecht-Karls

Universität) i Angelo di Berardino (Augustinianum), mówić będą o jego początkach i rozwoju. Tematy referatów (40 min.) i komunikatów (20 min.) wraz z ich abstraktami należy zgłosić do 20 VIII 2012 r. na adres Center for the Study of Christianity (<http://www.aiep-iaps.org/EN/Activities/50th-Anniversary.html>), ich zaś pełne teksty do 1 IX 2013 r., które ma opublikować Brepols.

**28.** W związku z obchodzoną w 2013 r. 1700. rocznicą wydania Edyktu Mediolańskiego pod koniec maja lub początkiem czerwca owego roku w serbskim Nišu odbędzie się duża międzynarodowa konferencja nt. *Św. Cesarz Konstantyn a chrześcijaństwo* (*St. Emperor Constantine and Christianity*), organizowane przez Centrum Studiów Kościelnych w Nišu, Instytut Studiów Słowiańsko-Bizantyńskich „Ivan Dujcev” w Sofii, Wydział Historyczno-Filozoficzny w Belgradzie, Instytut Ortodoksyjnych Studiów Chrześcijańskich w Cambridge, oraz Instytut Narodowych i Religijnych Studiów w Tessalonikach. Według programu komitetu organizacyjnego konferencji (Polskę reprezentuje w nim prof. Aleksander Naumow z Krakowa) obrady mają się toczyć wokół 7 kluczowych tematów: I. Cesarz Konstantyn w historii, II. Chrześcijaństwo w pierwszym tysiącleciu, III. Teologiczne i kościelno-historyczne warunki w IV wieku, IV. Św. Cesarz Konstantyn w sztuce, V. Św. Cesarz Konstatyn w literaturze, VI. Rzymskie prawo a chrześcijaństwo, VII. Edykty o tolerancji religijnej. Tytuły swych wystąpień (w językach: angielskim, rosyjskim, francuskim, serbskim lub bułgarskim) oraz ich abstrakty (w angielskim lub serbskim) należało przesłać do końca maja 2012 roku, językiem zaś obrad ma być angielski i serbski.

**29.** W nawiązaniu do **1700. rocznicy wydania Edyktu Mediolańskiego** Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Polska Sekcja Patrystyczna organizują w dniach 24-26 września 2015 r. na KUL-u międzynarodową konferencję patrystyczną nt. *„religio licita” a „religio regalis”. Kościół i teologia czasu przemian (w 1700. rocznicę Edyktu Mediolańskiego)*. Celem konferencji będzie prześledzenie zmian, jakie dokonały się w Kościele i w teologii na przestrzeni IV wieku, od tzw. „Edyktu Mediolańskiego” do nadania religii chrześcijańskiej statusu religii panującej, ze szczególnym zwróceniem uwagi na następujące zagadnienia: 1. Wczesne chrześcijaństwo a kultura antyczna, 2. Kościół a państwo, 3. Ortodoksja i herezje, 4. Duchowość i życie monastyczne. Propozycje referatów (tytuł oraz abstrakt w języku polskim i angielskim) należy przesyłać do dnia 1 XII 2012 r. na adres: ks. Marcin Wysocki, Wydział Teologii, Aleje Racławickie 14, 20-039 Lublin lub na e-mail: [patristic@kul.lublin.pl](mailto:patristic@kul.lublin.pl). W grudniu 2012 r. Komitet organizacyjny dokona ewaluacji propozycji i poinformuje o swoich decyzjach.

**30.** **Opinia o periodyku „Vox Patrum” na portalu Academia.edu:** „The most important patristic journal in Poland and one of the important journal on patristic and patrology in Europe. Founded in 1981. Contains of articles in Polish, English, Italian, German and French” (por. <http://journals.academia.edu/in/Patristics>).



## SENTENCJE O STAROŚCI

### Wybór

„Co dzień – gdy noc przeminie – rodzimy się na nowo;  
i nic nam nie zostaje z czasu, który upłynął.  
To, co przeżyliśmy wczoraj, już jest obce, nie nasze, życie,  
które istnieje, dziś się zaczyna.  
Nie mów więc nigdy, starcze, że tyle masz lat; te  
lata, które odeszły, już nie są twoje”<sup>1</sup>.

\*

„Dwadzieścia dziewięcioro dzieci urodziłam, Kallikrateja –  
i nigdy nie patrzyłam na śmierć żadnego z nich.  
A dożyłam lat stu pięciu – i nigdy, przez całe to życie, nie  
musiała spocząć na lasce bezsilna dłoń”<sup>2</sup>.

\*

„Dla każdego starca żywić trzeba cześć odpowiednią jego wiekowi, wstawać na jego  
powitanie, wyznaczać mu najlepsze miejsce przy stole”<sup>3</sup>.

\*

„Piękno starca polega na tym, że ma on dość siły do wykonywania niezbędnych do  
życia czynności i jest wolny od tych wszystkich ułomności starczego wieku, które  
sprawiają przykrość innym”<sup>4</sup>.

\*

„Najskuteczniejszą bronią przeciw starości są [...] zainteresowania umysłowe  
i wyrabianie w sobie zalet charakteru”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Palladas, *Przemijanie*, tłum. Z. Kubiak, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 282.

<sup>2</sup> Epigramat anonimowy *Szczęśliwa matka*, tłum. Z. Kubiak, „Meander” 37 (1982) nr 7-8, 290.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* IX 1, 1165a 28-30, tłum. D. Gromska, Biblioteka Klasyków Filozofii 25, Warszawa 1956, 327.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Retoryka* I 5, 1361b 12, tłum. H. Podbielski, Biblioteka Klasyków Filozofii 155, Warszawa 1988, 86.

<sup>5</sup> Cynceron, *Katon Starszy o starości* 3, 9, tłum. Z. Cierniakowa, w: Cynceron – Plutarch, *Pochwała starości*, wstęp i przypisy M. Szymański, Warszawa 1996, 31.

„Człowiek stary może zachować nienaruszone władze umysłowe, byle nie zaprzestał nad nimi pracować”<sup>6</sup>.

\*

„Nie ma [...] starca, który by nie miał nadziei żyć jeszcze rok”<sup>7</sup>.

\*

„Brak sił, wynikły jakoby ze starości, najczęściej w młodości ma swoje źródło. Rozwiązała i nieopanowana młodość przekazuje starości wycieńczone ciało”<sup>8</sup>.

\*

„Koroną starości jest szacunek i poważanie”<sup>9</sup>.

\*

„Starość niczego nie powinna wystrzegać się bardziej, niż poddawania się gnuśności i próżniactwa”<sup>10</sup>.

\*

„Każda z was o starości niech już dziś pamięta, wtedy beczynn timerki nawet nie straciecie”<sup>11</sup>.

\*

„Wspólnym błędem wszystkich jest, żeśmy na starość zbyt troskliwi o mienie”<sup>12</sup>.

\*

„Szczęśliwym jest nie młodzieniec, ale starzec, który przeżył piękne życie. Młodzieniec w sile wieku wciąż błądzi, miotany przez los, starzec zaś przybił do portu starości, zabezpieczywszy z wdzięcznością dobra, na zdobycie których wcześniej nie miał szans”<sup>13</sup>.

\*

„[Starość] powitajmy życzliwie i pokochajmy. Bo i ona jest pełna uroku, jeśli potrafisz z niej korzystać”<sup>14</sup>.

---

<sup>6</sup> Ciceron, tamże 7, 22, tłum. Cierniakowa, s. 38.

<sup>7</sup> Ciceron, tamże 7, 24, tłum. Cierniakowa, s. 39.

<sup>8</sup> Ciceron, tamże 9, 29, tłum. Cierniakowa, s. 42.

<sup>9</sup> Ciceron, tamże 17, 60, tłum. Cierniakowa, s. 60.

<sup>10</sup> Ciceron, *O powinnościach* I 123, tłum. W. Kornatowski, w: Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, 393.

<sup>11</sup> Owidiusz, *Sztuka kochania* III 59, tłum. E. Skwara, Warszawa 2008, 165.

<sup>12</sup> Terencjusz, *Bracia* 953-954, tłum. M. Brożek, Wrocław 2005, 218.

<sup>13</sup> Epikur, w: *Gnomologium Vaticanum Epicureum* fr. 17, ed. G. Arrighetti, Torino 1973<sup>2</sup>, 141-157, tłum. E. Osek, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 143.

<sup>14</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 12, 4, tłum. W. Kornatowski, Biblioteka Klasyków Filozofii 65, Warszawa 1961, 37.

„Wszelka przyjemność na koniec przynosi to, co ma w sobie najmilszego. Najwięcej zadowolenia daje wiek już podeszły, lecz nie dochodzący jeszcze do kresu”<sup>15</sup>.

\*

„Wiek należy do rzeczy zewnętrznych. Dopokąd mam istnieć – nie moja to rzecz. Moją sprawą jest, jak będę żył. Wymagaj ode mnie tego, iżbym niby błędząc w ciemnościach nie przepędzał mego czasu niesławnie; bym wiódł życie, a nie przeciągał tylko koło niego. Pytasz, jakie jest najdłuższe trwanie żywota? Żyć aż do osiągnięcia mądrości”<sup>16</sup>.

\*

„Często się zdarza, że zgrzybiały starzec nie znajduje żadnego innego dowodu prócz wieku na potwierdzenie swego długiego życia”<sup>17</sup>.

\*

„Starzec w pełnym tego słowa znaczeniu, nie jest uznawany za takiego na podstawie długości swoich dni, ale z powodu życia doskonałego i godnego pochwały [...]. Ten, kto kocha usilnie rozumność, mądrość i wiarę w Boga, może być słusznie nazwany starcem”<sup>18</sup>.

\*\*\*

„Będziesz szanował oblicze starca” (Kpł 19, 32).

\*

„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, 10).

\*

„Wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości” (Prz 22, 6).

\*

„Pomnij [...] na Stwórcę swego w dniach młodości, zanim jeszcze nadejdą dni niedoli i przyjdą lata, o których powiesz «Nie mam w nich upodobania»” (Koh 12, 1).

\*

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie” (Syr 3, 12-14)

<sup>15</sup> Seneka, tamże 12, 5, tłum. Kornatowski, s. 37.

<sup>16</sup> Seneka, tamże 93, 7-8, tłum. Kornatowski, s. 456.

<sup>17</sup> Seneka, *O pokoju ducha* III 8, tłum. L. Joachimowicz, w: Seneka, *Pisma filozoficzne*, I, Warszawa 1965.

<sup>18</sup> Filon Aleksandryjski, *O Abrahamie* 271, tłum. M. Szram, VoxP 31 (2011) t. 56, 292.

„Nie uwłaczaj człowiekowi w jego starości, albowiem i z nas niektórzy się zestarzeją” (Syr 8, 6).

\*

„Jeśli w młodości nie nazbierałeś, jakim sposobem znajdziesz na starość?” (Syr 25, 3).

\*

„Zazdrość i gniew skracają dni, a zmartwienie sprowadza przedwczesną starość” (Syr 30, 24).

\*

„Starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat jej się nie mierzy. Sędziwością u ludzi jest mądrość, a miarą starości – życie nieskalane” (Mdr 4, 8-9)

\*

„Nosilem was od urodzenia, piastowałem od przyjścia na świat. Aż do waszej starości Ja będę ten sam i aż do siwizny Ja was podtrzymam” (Iz 46, 3-4).

\*

„Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21, 18).

\*

„Starszego wiekiem nie strofuj, lecz nakłaniaj prośbą jak ojca, młodszych - jak braci, starsze kobiety – jak matki; młodsze – jak siostry, z całą czystością” (1Tm 5, 1-2).

\*\*\*

„Czemu ma się człowiek wstydzić starości? Wszak im bardziej zbliża się do końca życia, tym jest czcigodniejszy, bo wiekiem przewyższa go chyba tylko sam Bóg, ów odwieczny starzec, starszy od całego świata”<sup>19</sup>.

\*

„Przede wszystkim nie należy ukrywać starości, która jest wiarygodna. Ten dar Boga należy z dumą prezentować wobec młodych ludzi, by zyskać ich szacunek”<sup>20</sup>.

\*

„Pismo mówi o dwóch rodzajach ludzkiego wieku: jeden to wiek cielesny, który zależy nie od naszej woli, lecz od prawa natury, drugi to wiek duszy, który, ściśle biorąc, od nas zależy, i to w nim codziennie rośniemy, jeśli tego chcemy. [...] Od nas więc zależy, abyśmy «doszli do miary wieku ciała Chrystusowego», [...] to znaczy [do]

<sup>19</sup> Klemens Aleksandryjski, *Pedagog* III 16, 4, tłum. M. Michalski, ALP I, Warszawa 1975, 351.

<sup>20</sup> Klemens Aleksandryjski, *Pedagog* III 63, 3, tłum. F. Drączkowski, VoxP 31 (2011) t. 56, 286.

starości duchowej, bo ona jest dobrą starością, siwiejącą, i ona dochodzi do celu w Chrystusie Jezusie”<sup>21</sup>.

\*

„Potocznie nazywa się starszym tego, kto doszedł do podeszłego wieku i osiągnął spokój starości; jeśli ktoś nie uspokoił swoich myśli i żyje w sposób nieuporządkowany, nie jest starszym, choćby nawet miał siwą głowę, lecz jest jeszcze mężczyzną w sile wieku (ἀνήρ)”<sup>22</sup>.

\*

„Stary człowiek, kiedy zechce, jest królem; jest bardziej królem niż władca w purpurze, jeśli panuje nad swymi namiętnościami, jeśli depce występki jak nikczemnych dworzan. Lecz jeśli pozwala im, aby panowały nad nim, jeśli się poniża, jeśli staje się niewolnikiem skapstwa, miłości, próżności, zbytku, wina, gniewu i przyjemności, jeśli skrapia pachnidłami włosy, jeśli swawolnością serca znieważa własną starość, nie ma kary, na jaką by nie zasłużył”<sup>23</sup>.

\*

„I cóż z tego – powiecie – czyż nie spotyka się starców bardziej zepsutych niż młodzi ludzie? [...] Otóż kiedy stary człowiek cierpi na choroby młodości, jest to wielkie zło. [...] Jeśli na starość nasze postępowanie pozostaje wciąż tak niegodne i tak haniebne, czy wobec tego zasługujemy na miano starców, choć nie szanujemy naszego wieku? [...] Czyż zachowanie starca, który przesiaduje w szynkach, chodzi na wyścigi, do amfiteatru, biegnie tam, dokąd śpieszy tłum, zupełnie jak dziecko – czy postępowanie takie nie jest niedorzeczne i niewybaczalne? Wielki to wstyd i rzecz śmiechu warta mieć siwe włosy na głowie, a w sercu dziecięcą płochosć. [...] Bóg dając wam koronę siwych włosów, włożył wam diadem na skronie. Czemu nie docenicie tego zaszczytu? Jak możecie się domagać szacunku od młodzieży, gdy sami jesteście jeszcze bardziej rozpustni, jeszcze bardziej rozwiązli niż młodzi ludzie. [...] Mówię to wszystko nie po to, by potępić wszystkich starców, uchowaj Boże! Potępiam tylko starego człowieka, który zachowuje się jak młodziak. [...] Moje zarzuty nie odnoszą się do wszystkich starych ludzi, i wcale nie atakuję starości jako takiej, nie jestem na tyle szalony; występuję przeciwko owym młodzieńczym pozorom, które starości odbierają godność; zwracam te gorzkie słowa nie do starców, lecz do tych, którzy okrywają hańbą swe siwe włosy”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 20, 6-7, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986, 89-90.

<sup>22</sup> Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa* 1, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 51, Kraków 2009, 26.

<sup>23</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List do Hebrajczyków* 7, 4, tłum. w: G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczeńska, Warszawa 1995, 138-139.

<sup>24</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List do Hebrajczyków* 7, 3-4, tłum. w: Minois, *Historia starości*, s. 138.



„Młodość podobna jest do szalejącego morza z dzikimi falami i niebezpiecznymi wiatrami; starość zaś jest przystanią, gdzie dusza oddaje się ciszy, jaką niosą z sobą lata”<sup>25</sup>.

\*

„Owoce wiary przynosimy od samego dzieciństwa, przyczyniamy się do ich wzrostu w okresie młodości, nadajemy im bardziej dojrzałe kolory w młodości i doprowadzamy je do pełni w naszej starości”<sup>26</sup>.

\*

„Cóż bowiem stanowi prawdziwie starczy wiek, jeśli nie życie nieskalane, które rozciąga się nie na dni czy miesiące, lecz na wieki, którego trwanie jest bez końca, a długowieczność bez słabości? Im bowiem dłużej trwa, tym jest mocniejsze, a im dłużej ktoś żyje tym życiem, z tym większą siłą wzrasta, aż stanie się człowiekiem doskonałym”<sup>27</sup>.

\*

„Czcigodna jest ta starość, która bieleje nie siwizną włosów, lecz zasługami; ta bowiem siwizna zasługuje na poważanie, która jest siwizną duszy, jaśniejącą w czystych myślach i uczynkach”<sup>28</sup>.

\*

„Jak bowiem roślina zieleniąca się rano i obsypana kwiatami cieszy oczy patrzących, a więdnąc powoli traci piękność i zamienia się w siano skazane na potępienie, tak każdy człowiek jak gdyby zieleni się w dzieciństwie, kwitnie w młodości, odznacza się tężyzną jako mąż pełnego wieku i nagle, gdy sobie nie zdaje sprawy, głowa siwieje, twarz pokrywa się zmarszczkami, ściągają się gładka przedtem skóra i na ostatku, co tu nazwane jest wieczorem, to jest w starości, zaledwie może się poruszać, tak że nie pozna, kim był przedtem, ale zmienia się niemal w innego”<sup>29</sup>.

\*

„Starość tych, którzy młodość swą szlachetnymi przyozdobili dziełami i w Prawie Pańskim rozmyślali we dnie i w nocy, z wiekiem stają się mądrzejsza, w praktyce pewniejsza, z biegiem czasu mądrzejsza i dawnych nauk najśladźsze zbiera owoce”<sup>30</sup>.

\*

„Siwizną starców [jest] łagodność, zaś ich życie to poznanie prawdy”<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> Św. Jan Chryzostom, *Mowa w dniu święceń kapłańskich* 3, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, 33.

<sup>26</sup> Św. Ambroży, *O Abrahamie* II 9, 65, tłum. J. Naumowicz, VoxP 31 (2011) t. 56, 252.

<sup>27</sup> Św. Ambroży, *List* 52 (do Anyzjusza), 5, tłum. P. Nowak, BOK 20, Kraków 2003, 51.

<sup>28</sup> Św. Ambroży, *List* 52 (do Anyzjusza), 5, tłum. Nowak, BOK 20, 51.

<sup>29</sup> Św. Hieronim, *List* 140 (do kapłana Cypriana), 9, tłum. J. Czuj, III, Warszawa 1954, 401-402.

<sup>30</sup> Św. Hieronim, *List* 52 (do Nepocjana), 3, tłum. J. Czuj, ŻMT 55, Kraków 2010, 13-14.

<sup>31</sup> Ewagriusz Pontyjski, *Do mnichów mieszkających we wspólnocie* 111, tłum. M. Grzelak, ŻM 18, Kraków 1998, 294.

„Nikt nie ma polegać na sędzie własnym, lecz powinien się zawsze zdawać na zdanie starszych i z ich podać się uczyć, co należy uważać za dobre i złe”<sup>32</sup>.

\*

„Młodzi mają szanować swoich starszych, a starsi niech kochają swoich młodszych”<sup>33</sup>.

\*\*\*

Starość przychodzi sama  
Zakrada się powoli  
Każdą zmarszczką  
Nie czeka aż się zgodzę  
Zasiada na czole  
Rzuca się pod oczy,  
Policzki w dół potoczy  
Przymruża powieki  
to na wieki wieków  
Szepce  
A ja przecież jej nie chcę!  
A ona nie pyta, chłop  
Czy kobita starucha jedna  
Wszystko szpeci i obrzydza  
Czepia się brzucha,  
Rzuca się na uda  
Nie oszczędza dłoni  
Choć jej nic nie zrobiły  
Nie pytała...  
Zasiada jak mgła na mnie  
Całą sobą mnie powoli przepelnia  
Wpędzam ją, a jakże wypędzam!  
A ona śmieje się chichocze –  
dopadnę Ciebie dopadnę i  
Srebrem posypię, wysuszę  
Porzucę, pójdę dalej do kogoś nowego  
Jak już Ciebie nie będzie  
Do następnego<sup>35</sup>.

wyboru dokonał Józef Figiel SDS – Lublin, KUL.

<sup>32</sup> Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery* II 10, 1, tłum. L. Wrzoł, POK 6, Poznań 1928, 58.

<sup>33</sup> Św. Benedykt, *Reguła* 63, 10, tłum. B. Turowicz, ŻM 40, Kraków 2006, 490.

<sup>35</sup> Wiersz autorstwa p. Alicji Rut Rutowicz (powstały 28. 01. 2008), dedykowany zaś dla wszystkich uczestniczących w obradach sympozjum, zorganizowanego przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, nt. *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej* (Lublin, 25-26 XI 2010).



## IN MEMORIAM

## KS. BISKUP LUIGI PADOVESE OFMCap

(31 III 1947 - 3 VI 2010)

Luigiego Padovese często spotykałem mieszkając przez siedem lat moich rzymskich studiów (1992-1999) w tym samym domu zakonnym, to jest w kapucyńskim międzynarodowym kolegium San Lorenzo; był też promotorem mojego kościelnego licencjatu i doktoratu z patrologii. Z tych spotkań zapamiętałem go jako człowieka życzliwego i bardzo uczynnego. Oprócz pracy naukowej i dydaktycznej był on zaangażowany w popularyzowanie patrologii i duchowości franciszkańskiej, czego wynikiem było kilkadziesiąt sympozjów patrystycznych i franciszkańskich. Jego praca w Turcji, najpierw jako patrologa, potem jako biskupa i wikariusza apostolskiego dla Anatolii, nie była przypadkowa. Arcybiskup Mediolanu, kardynał Dionigi Tettamanzi, na jego pogrzebie powiedział o nim charakterystyczne zdanie, które niech posłuży jako motto niniejszego wspomnienia. „Ojciec Luigi kierował w Turcji małą wspólnotą chrześcijańską, przyjaźnie otwartą na innych, będącą bardziej «bramą, a nie murem», aby przyjąć aż do końca, tak jak Ty Jezu, rozdarcia, jakie tkwią w sercu narodów i ludzi, w tym także tego, który szaleńczo podniósł nań swoją rękę, dla którego on nie przestawał być bratem i ojcem”.

**1. Dane biograficzne.** Luigi Padovese urodził się 31 III 1947 r. w Mediolanie. Do Prowincji lombardzkiej Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów (OFMCap) wstąpił 3 X 1964 r., natomiast profesję wieczystą złożył 4 X 1968 roku. Święcenia kapłańskie otrzymał 16 VI 1973 roku. Przez 10 lat był wizytatorem Kolegium Orientalium w Rzymie z ramienia Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich oraz konsultorem w Kongregacji ds. Świętych. Dnia 7 XI 2004 r. został wyświęcony na biskupa (stolica tytularna Monteverde), obejmując jednocześnie urząd wikariusza apostolskiego Anatolii. Dnia 3 VI 2010 r. został zamordowany przez swojego tureckiego kierowcę i asystenta Murata Altuna w domu biskupim w Iskenderun w Turcji. Więcej informacji na temat samej działalności pasterskiej biskupa Luigiego Padovese można zobaczyć na stronie internetowej Kościoła katolickiego w Anatolii (podlink: notizie za lata 2005-2008: <http://www.anadolukatolikkilisesi.org/it/notizie.asp>).

**2. Stopnie i stanowiska naukowe.** Po ukończeniu studiów magisterskich z teologii na Pontificio Ateneo Antonianum (PAA) w Rzymie,

rozpoczął w 1975 r. licencjackie studia teologiczne na rzymskim Papieskim Uniwersytecie Gregorianum (PUG), specjalizując się w patrystyce i historii teologii. W 1976 r. kontynuował swoje studia patrystyczne na Uniwersytecie w Würzburgu. W 1978 r. obronił doktorat z teologii patrystycznej na PUG, zaczynając w tym samym roku wykładać patrologię i historię teologii najpierw w seminarium kapucyńskim w Mediolanie, a od 1979 r. w Rzymie na Papieskim Instytucie dla Misji Zewnętrznych (PIME). Podjął również wykłady z patrologii na Papieskim Ateneum Antonianum (PAA w 2005 r. przekształciło się w Papieski Uniwersytet Antonianum → PUA), gdzie w 1995 r. otrzymał nominację na profesora zwyczajnego w katedrze patrystyki; wykładał także patrologię i duchowość patrystyczną na rzymskich papieskich uniwersytetach Gregorianum i Alfonsianum. Przez 16 lat był wybierany na stanowisko dyrektora Instytutu Duchowości Franciszkańskiej (ISF) na PAA (1987-1990, 1990-1993, 1993-1996, 1996-1999, 1999-2002).

**3. Dorobek pisarski.** Z bogatej działalności naukowej Luigiego Padovese, obok twórczości poświęconej tematyce franciszkańskiej, z dziedziny patrologii należy wymienić przede wszystkim jego publikacje książkowe. W 1980 r. wydał swoją dysertację doktorską: *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio* (Roma, ss. 238); w 1994 r. wydał wybór przetłumaczonych przez siebie kazań św. Augustyna: *Sermoni per i tempi liturgici di Agostino d'Ippona* (Milano, ss. 489); w 1998 r. ogłosił drukiem wprowadzenie do teologii politycznej pierwotnego chrześcijaństwa: *Il problema della politica nelle prime comunità Cristiani* (Casale Monferrato, ss. 272), w tym samym roku podjął się też redakcji naukowej sekcji patrystycznej oraz opracowania 72 haseł w *Lexicon autori* (Parma 1998, Edizioni Piemme). W 1992 r. wydał wprowadzenie do teologii patrystycznej: *Introduzione alla teologia patristica* (Casale Monferrato, ss. 237). Pozycja ta doczekała się czterech wydań włoskich, została także przetłumaczona na język polski (polskie wydanie: *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, WAM, ss. 201).

W 2002 r. L. Padovese wydał dwa studia patrystyczne: wprowadzenie do starożytnego ascetyzmu: *Cercatori di Dio: sulle tracce dell'ascetismo pagano, ebraico e cristiano dei primi secoli* (Milano, ss. 366) oraz wprowadzenie do teologii kapłaństwa chrześcijańskiego: *I sacerdoti dei primi secoli: testimonianze dei Padri sui ministeri ordinati* (Roma, ss. 378). Ostatnimi jego książkami było drugie wydanie w 2004 r. studium nad kwestią polemiki antychrześcijańskiej w pierwszych wiekach: *Lo scandalo della croce: la polemica anticristiana nei primi secoli* (Bologna, ss. 180), oraz redakcja opasłych trzech tomów poświęconych recepcji św. Pawła Apostoła: *Paolo di Tarso. Archeologia, storia, ricezione* (Cantalupa 2009, ss. 727 + 635 + 998). Tu należy też wymienić wydawane w Rzymie pod jego redakcją akta organizowanych przez niego sympozjów: 11 tomów o św. Pawle (*Atti del simposio Paolino* lub *Atti del simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, vol. I-XI, a cura



di L. Padovese, Roma 1990-2008) i 10 tomów o św. Janie Apostole (*Atti del simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, vol I-X, a cura di L. Padovese, Roma 1991-2005).

Do dorobku pisarskiego L. Padovese należą także artykuły, z których wymienimy najważniejsze patrystyczne: *La dottrina ecclesiologica di Zeno da Verona*, „Laurentianum” 2 (1979) 247-273; *Lo Spirito Sancto nella predica-zione di Cromazio d'Aquileia*, „Laurentianum” 3 (1980) 321-346; *S. Ambrogio vescovo di Milano*, „Servizio della Parola” 134 (1981) 3-9; *Eresia e verità nel pensiero di Zeno da Verona*, „Laurentianum” 3 (1981) 477-485; *La speranza «del vero gnostico» secondo Clemente d'Alessandria*, „Laurentianum” 1-2 (1984) 131-151; *Lo scandalum incarnationis et crucis nell'apologe-tica cristiana del secolo secondo e terzo*, „Laurentianum” 27 (1986) 312-334; *Introduzione a „Orientamento Spirituale dell'Europa – il contributo del Cristianesimo Orientale e Occidentale”*, w: *Atti del IV Simposio inter-cristiano* (Alessandropoli, 3-7 settembre 1995), Thessaloniki 1997, 29-31; *Introduzione a „Orientamento Spirituale dell'Europa – il contributo del Cristianesimo Orientale e Occidentale”*, w: *Atti del IV Simposio intercristia-no* (Alessandropoli, 3-7 settembre 1995), Thessaloniki 1997, 29-31; *Socialni aspekti u vcenni otciv Cepkvi*, w: *Socialna doktrina cepkvi*, Lviv 1998, 30-48; *Massimo vescovo di Torino*, w: *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398)*, Torino 1999, 85-98; *Marco Marulic, lettore e divulgatore dei Padri*, w: *Colloquia Marvliana IX. Atti del Convegno Internazionale sul Poeta Croato e Umanista Cattolico*, Roma – Spalato 1998-1999, 141-151; *Il problema della politica nelle comunità cristiane del III/IV secolo*, „La Chiesa nel Tempo” 15 (1999) 73-90; *La dimensione sociale del pensiero patristico: considerazioni generali*, „Studia Moralia” 37 (1999) 273-293; *La paternità di Dio nell'annuncio di Gesù e nell'esperienza delle prime comunità cristiane*, w: *Cammino verso il Padre*, a cura di L. Andreatta, Casale Monferrato 1999, 100-123; *A re-reading of the massacre at Thessalonica (390 A. D.)*, w: *E Thessalonike os kentro or-thodoxou theologias prooptikes ste semerine Europe* (Aristoteleiou panepi-stemiou Thessalonikes) Thessaloniki 2000, 191-198; *La disarmonia che crea musica. Riflessioni della prima tradizione cristiana sul mistero della passione della croce*, w: *Atti del Convegno di studio* (Roma, 30-31 marzo 2000), a cura di A. Bini, Roma 2001, 29-42; *L'antipaulinisme chrétien au II<sup>e</sup> siècle*, RSR 90 (2002) 399-422; *L'annuncio cristiano nell'odierna società di mercato: al-cune suggestioni per una nuova evangelizzazione all'alba del nuovo millen-nio*, w: *Umanopiù*, a cura di L. Sileo, Roma 2002, 243-254; *Considerazioni sulla nascita e sui primi sviluppi dell'ascetismo cristiano*, „Claretianum” 43 (2003) 29-45; *El problema de la política en las comunidades cristianas de los siglos III y IV*, „Erasmus” 1 (2002) 51-66; *Minores et subditi omnibus ossia il recupero di una categoria evangelica*, w: *Minores et subditi omnibus: tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, a cura di L. Padovese, Roma 2003,

5-18; *La sequela Christi: forme d'ascesi itinerante nel primo cristianesimo*, w: *Pellegrini e forestieri: l'itineranza francescana*, a cura di L. Padovese, Bologna 2004, 71-90; *Reminiscenze patristiche nelle lettere di Chiara d'Assisi ad Agnese di Bohemia*, w: *Clara claris praeclara: l'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte*, a cura di P. Messa, Assisi 2004, 233-256.

Szczegółowy wykaz działalności naukowej Luigiego Padovese, prac popularyzatorskich z dziedziny patrologii, duchowości i franciszkanizmu oraz jego działalność organizacyjna za lata 1996-2010 został opublikowany na stronie internetowej PUA ([http://www.antonianum.eu/professoriView.php?id\\_utente=289](http://www.antonianum.eu/professoriView.php?id_utente=289)).

**4. Sympozja naukowe.** Wśród naukowej działalności organizacyjnej L. Padovese należy także wymienić zorganizowanie w Tarsie wspomnianych wyżej jedenastu sympozjów, poświęconych recepcji myśli św. Pawła Apostoła oraz dziesięciu sympozjów w Efezie, poświęconych recepcji myśli św. Jana Apostoła w teologii patrystycznej; akta tych sympozjów zostały wydane w Rzymie pod jego redakcją przez IFS (PUA). Innym ważnym dziełem L. Padovese, promującym życie naukowe, była również organizacja sympozjów katolicko-prawosławnych, zwoływanych w ramach współpracy IFS (PUA) w Rzymie i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Arystotelesa w Tessalonice Greckiego Kościoła Prawosławnego (np. w Asyżu 5-8 IX 1997 r. na temat: *Santità e vita nello Spirito e nella Tradizione Orientale e Occidentale*). Akta tych sympozjów wydawał w Rzymie Instytut Duchowości Franciszkańskiej, który nadal kontynuuje dzieło organizacji spotkań międzychrześcijańskich. Obok tych zorganizował 15-17 IV 1998 r. w Bratysławie kurs biblijno-patrystyczny poświęcony fundamentom nowotestamentalnym i patrystycznym życia konsekrowanego, czy też 23-30 VI 2007 r. w tureckim Iskenderun sympozjum poświęcone osobie i myśli św. Jana Chryzostoma. W powyższym wykazie, na potrzeby „Vox Patrum”, uwypukliłem jedynie najważniejsze prace oraz działalność organizacyjną związaną z patrologią i historią Kościoła starożytnego. Należy jednak zaznaczyć, że Luigi Padovese był także autorem licznych książek i artykułów związanych z tematyką historii i duchowości ruchu franciszkańskiego. Zorganizował również szereg zjazdów i sympozjów poświęconych wyłącznie tematom franciszkańskim.

Dariusz Kasprzak OFMCap – Kraków, UPJPII

## IHOR ŠEVČENKO

(10 II 1922 - 26 XII 2009)



Światowa bizantynistyka poniosła wielką stratę – 26 XII 2009 r. zmarł w swoim domu w Cambridge Ihor Ševčenko – jeden z najwybitniejszych badaczy Bizancjum, a także jeden z najwybitniejszych emigracyjnych historyków Ukrainy. Gdyby nie przegrana walka z chorobą niedługo obchodziłby swoje 88. urodziny. Jego pozycja w świecie nauki była niezwykle wysoka. Zasłynął jako: sławista, filolog klasyczny, paleograf, epigrafik i utalentowany lingwista.

Urodził się w Polsce w Radości pod Warszawą 10 II 1922 roku. Jego rodzice byli emigrantami petlurowskimi z Ukraińskiej Republiki Ludowej. Ojciec Ivan Ševčenko i matka Maria (z domu Czerniatyńska) wychowywali syna w Warszawie, w środowisku ukraińskich emigrantów. Ivan Ševčenko był aktywnym działaczem niepodległościowym w ruchu ukraińskim. Pełnił też funkcję dyrektora departamentu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych URL. Młody Igor uczył się w gimnazjum i liceum im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Jego kolegami z ław szkolnych byli: Jan Białostocki (późniejszy sławny historyk sztuki) i Andrzej Vincenz (syn pisarza Stanisława Vinzenza). Działając w harcerstwie poznał o kilka lat starszych: Jana Kotta i zmarłego w kwietniu Ryszarda Matuszewskiego<sup>1</sup> (obaj wybitni historycy literatury). Do szkoły chodził również m.in. z: Janem Nowakiem-Jeziorańskim i Janem Karskim. Gimnazjum dało przyszłemu bizantyniście podstawy językowe: łacinę, grekę oraz język francuski. W tym okresie nastąpił też jego debiut. Wraz z przyjacielem Januszkiem Białostockim (jak go nazywał) wydawał w Warszawie pismo „Ignis. Miesięcznik młodzieży szkolnej” jako organ Liceum Humanistycznego im. Adama Mickiewicza. Znajomość

---

<sup>1</sup> Zmarły w kwietniu 2010 r. Ryszard Matuszewski wspomina swego szkolnego kolegę w dosyć anegdotyczny sposób, por. R. Matuszewski, *Alfabet. Wybór z pamięci 90-latka*, Warszawa 2004, 444-446.

języków okazała tu się przydatna, gdyż na potrzeby tego periodyku przełożył na język polski fragment *Wieku Ludwika XIV* Woltera<sup>2</sup>. Nauka w szkole średniej została uwieńczona maturą w tragicznym roku 1939. Okres II wojny światowej Ševčenko spędził na studiach na niemieckim Uniwersytecie Karola (Deutsche Karls-Universität) w Pradze, które uwieńczył doktoratem z filologii klasycznej w 1945 roku.

Następnie mając nansenowski paszport wyjechał na Zachód. W 1945 r. zawarł małżeństwo z Oksaną Draj-Chmarą, córką Mychajły Draj-Chmary – wybitnego poliglota i slawisty, który zginął w ZSRR w okresie czystek, najprawdopodobniej w 1939 roku. Kolejnym etapem podróży była Belgia, gdzie spędził czas na studiach filologii klasycznej i bizantynologii na Université Catholique w Louvain; poznał tam wybitnego bizantynistę – Henry’ego Grégoire’a. Szybko stał się jednym z jego uczniów na brukselskim seminarium (1947-1949), prowadzonym w ramach Fundacji Bizantyńskiej; Ševčenko uznał go za swojego intelektualnego mistrza. H. Grégoire cieszył się wówczas ogromnym autorytetem i wywarł wielki wpływ na młodego przyszłego uczonego. Po latach Ševčenko stwierdził, że uczestnictwo w jego seminariach było jednym z najbardziej ekscytujących intelektualnych doświadczeń jego życia. Wdzięczność ta była tym większa, dlatego że on – obywatel bez państwa – był gościem przyjmowany przez Belga<sup>3</sup>.

Drugi doktorat obronił I. Ševčenko w 1949 r.; został on jednak opublikowany dopiero po wielu latach (*La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues. Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Brussels 1962): jest to erudycyjne studium na temat życia, działalności politycznej, twórczości naukowej i literackiej Teodora Metochitesa (1270-1332).

Na początku 1950 r. wyjechał do USA, gdzie poznał innego wybitnego mediewistę – urodzonego w Poznaniu Ernsta Kantorowicza, co zaowocowało kolejnym ważnym intelektualnie kontaktem. Pierwszą pracę otrzymał na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, gdzie prowadził wykłady z historii starożytnej i bizantyńskiej; tam również poznał swoją drugą żonę – Margaret (z domu Bentley). Obywatelstwo amerykańskie otrzymał dopiero w 1957 roku. Kolejne lata spędził na stypendium w Waszyngtonie oraz w Cambridge w stanie Massachusetts. W latach 1954-1957 wykładał języki słowiańskie, literaturę i historię bizantyńską na Uniwersytecie w Michigan. W okresie 1957-1965 r. był profesorem na Columbia University w Nowym Yorku, gdzie wykładał zagadnienia dotyczące stosunków Słowian i Bizancjum.

<sup>2</sup> Por. Voltaire, *Podbój Flandrii* (= *Wiek Ludwika XIV*, rozdz. 8), tłum. I. S., „Ignis. Miesięcznik młodzięży szkolnej” 1 (1938) nr 2, 29-32.

<sup>3</sup> Więcej detali na temat życia I. Ševčenko można znaleźć w rozmowach, jakie przeprowadził z nim Łukasz Jasina na przełomie 2008/2009 r., por. *Ukorzeniony kosmopolita. Ihor Szewczenko rozmawia z Łukaszem Jasiną*, przypisy, bibliografie i indeks opracował M. Kozłowski, posłowie Ł. Jasina, Lublin 2010, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

W 1960 r. uzyskał stypendium w Dumbarton Oaks w Waszyngtonie: była to już wówczas Mekka dla bizantynistów z całego świata. Od tego czasu rozpoczęła się współpraca naszego naukowca z Uniwersytetem Harvarda. Od 1965 r. spędzał czas przez osiem kolejnych lat w sielankowej okolicy Georgetown, gdzie miał fantastyczne warunki do pracy, mając pod ręką ogromny bizantynologiczny księgozbiór w Dumbarton Oaks. W tym okresie poznał też swojego wieloletniego przyjaciela, również bizantynologa – Cyrila Mango, jak również swoją kolejną żonę – późniejszą profesor sztuki bizantyńskiej Nancy (z domu Patterson). Z czasem I. Ševčenko i C. Mango stali się ikonami tamtejszej społeczności, poznając kolejnych bizantynistów przybywających co roku na stypendia z Europy.

W 1973 r. Ševčenko rozpoczął już na stałe pracę w Uniwersytecie Harvarda w Cambridge. Tam wspólnie z Omeljanem Pritsakiem (również Ukraincem urodzonym w Polsce) zorganizowali od podstaw Harwardzki Instytut Badań nad Ukrainą (*Ukrainian Research Institute*); w latach 1973-1989 Ševčenko był w nim zastępcą dyrektora, a następnie jego dyrektorem, ucząc równocześnie średniowiecznej greki, bizantyńskiej literatury i paleografii. Od 1977 r. był współredaktorem periodyku „*Harvardian Ukrainian Studies*”.

Oprócz wymienionych wyżej uczelni amerykańskich, wykładał i prowadził badania w wielu innych ośrodkach naukowych: w College de France (1980, 1985), Oksfordzie (All Souls 1979-1980 i Wolfson College 1987, 1993), Kolonii (1987, 1992, 1996-1997), Monachium (1969, 1985), Central European University w Budapeszcie (1996, 1997), w Bari, Lwowie i Kijowie. Był członkiem wielu towarzystw naukowych, jak: Accademia di Palermo, Accademia Pontaniana w Neapolu, Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, The British Academy, American Philosophical Society w Filadelfii, American Academy of Arts and Sciences, The Medieval Academy of America, Österreichische Akademie der Wissenschaften w Wiedniu, Christian Archeological Society w Atenach, National Academy of Sciences of Ukraine w Kijowie, Academy of Humanities Research w Moskwie, Société des Bollandistes w Brukseli, Polskiej Akademii Umiejętności<sup>4</sup>; był też członkiem Rady Doradczej Collegium Artium w Krakowie. Zasiadał w kolegiach redakcyjnych: „*Byzantinische Zeitschrift*”, „*Vizantijskij Vremennik*”, „*The Greek Orthodox Theological Review*”, w redakcjach serii: „*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*”, „*Corpus des Astronomes Byzantins*”, „*Harvard Library for Early Ukrainian Literature*”. Zawsze chętny do podróży – był m.in. członkiem ekspedycji Uniwersytetów Princeton i Michigan na Górę Synaj w 1960 r., której wyniki opublikował.

Wyróżniono go czterokrotnie doktoratem honoris causa: Uniwersytetu w Kolonii (1994), Uniwersytetu Warszawskiego (2001)<sup>5</sup>, Katolickiego

<sup>4</sup> Por. *Ukraina między bizantyńskim Wschodem a łacińskim Zachodem*, „Nowa Ukraina. Zeszyty historyczno-politologiczne” 2 (2008) z. 1-2 (5-6), 177-183 [wykład z okazji członkostwa w PAU].

<sup>5</sup> Por. *Uroczystość wręczenia dyplomu Doktora honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego*



Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (2005)<sup>6</sup>, Wolnego Ukraińskiego Uniwersytetu w Monachium (luty 2010 – nie zdążył odebrać tytułu). W latach 1986-1996 był prezesem Association Internationale des Etudes Byzantines (AIEB), a potem piastował funkcję jej honorowego przewodniczącego; w r. 1991 przewodniczył kongresowi w Moskwie, który odbywał się w czasie nieudanego puczu Janajewa przeciwko M. Gorbaczowowi.

Uczniowie i przyjaciele oddali mu hołd w dwóch monumentalnych księgach pamiątkowych: pierwsza ukazała się z okazji jego 60. rocznicy urodzin: *Okeanos: Essays presented to Ihor Shevchenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, red. C. Mango – O. Pritsak = „Harvard Ukrainian Studies” 7 (1983) – jej tytuł pochodzi od dużego rękopisu z klasztoru na Świętej Górze Athos, zawierającego encyklopedyczny zbiór tekstów dotyczących nauki, literatury, filozofii i teologii<sup>7</sup>; druga wydana została na jego 80. urodziny: *Chrysai Pylai — Zlataia Vrata: Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students*, red. P. Schreiner – O. Strakhov, t. 1-2 = „Palaeoslavica” 10 (2002) z. 1-2.

Spektrum zainteresowań badawczych profesora Ševčenko obejmowało: historię kultury, literaturę, naukę bizantyńską, dzieje polityczne społeczne i sztuka Bizancjum, szczególnie średniowieczne piśmiennictwo greckie, edycję tekstów, paleografię, bizantyńską hagiografię, kodykologię i epigrafikę. Poza bizantynistyką zajmował się też szeroko pojętą kulturą słowiańsko-bizantyńską i metodologią badań. Poświęcił sporo uwagi problemom ukraińskiej historii i kultury oraz jej kontaktów z kulturą bizantyńską. W jego pracach widać też duży wpływ i znajomość języków, które poznał w trakcie swej edukacji.

Nie napisał wielu książek; liczba jego artykułów jest jednak spora – ich bibliografia liczy prawie 300 pozycji. Rozproszone po wielu periodykach zostały później zebrane w kilku publikacjach, które potem zostały przedrukowane w *Society and intellectual life in late Byzantium* (London 1981). Innym zbiorem jego artykułów, dotyczących historii intelektualnej Bizancjum, jest *Ideology, letters and culture in the Byzantine world* (London 1982). Natomiast obszerny tom *Byzantium and the Slavs in letters and culture* (Cambridge Mass. – Naples 1991) dotyczy wpływu Bizancjum na Słowian Wschodnich; prace te pozostają w dużym stopniu do dziś aktualne, zaś wydane i opracowane przez niego inskrypcje stanowią prawdziwy pomnik edytorstwa. W późniejszych latach I. Ševčenko zajął się trudną historią Ukrainy, rozpoczynając od zbadania początków chrześcijaństwa na Rusi oraz wpływu Bizancjum na Ruś. Zajmował się także relacjami bizantyńsko-ruskimi oraz dziejami

profesorowi Ihorowi Ševčence 5 grudnia 2001 roku, Warszawa 2001, oraz wygłoszony wówczas przez niego wykład pt. *O współczesnej dyskusji nad oryginalnością literatury bizantyńskiej*, tamże, s. 15-22.

<sup>6</sup> Por. Ihor Ševčenko. Doktorat honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, red. I. Pachcińska, Lublin 2005, Biuro Współpracy z Zagranicą.

<sup>7</sup> W tej monumentalnej zbiorowej pracy z polskich naukowców opublikowali swoje naukowe przyczynki: J. Białostocki, H. Evert-Kappesowa, A. Gieysztor i A. Vincenz.

Księstwa Moskiewskiego (m.in. *Byzantine roots of Ukrainian Christianity*, Cambridge Mass 1984; *The many worlds of Peter Mohyla*, Cambridge Mass. 1985; *Ukraine between East and West: essays on cultural history (to the early 1700's)*, Edmonton – Toronto 1996; ta ostatnia książka okazała się niebywałym sukcesem – miała wiele wydań w różnych językach)<sup>8</sup>. Był też jednym z autorów haseł dotyczących literatury w *The Oxford Dictionnary of Byzantium*<sup>9</sup>.

Ostatnią jego publikacją będzie wydanie (po ponad 20 latach starannej przygotowania) i przekład na język angielski jedynej zachowanej świeckiej biografii w literaturze bizantyjskiej: dotyczy ona życia cesarza Bazylego I Macedończyka, a została napisana przez autorów związanych z dworem jego wnuka – Konstantyna VII Porfirogenety (*Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber, quo Vita Basilii imperatoris amplectitur*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 42, Berlin 2011, De Gruyter).

Ważny jest też wkład naszego naukowca w badania nad antykiem chrześcijańskim: opublikował żywot św. Mikołaja – biskupa Piniary i igumena klasztoru Świętego Sionu w Licji<sup>10</sup>; jest też wydawcą *Katechez* Teodora Studyty, z przybliżeniem jego sylwetki<sup>11</sup>. Edycje tych źródeł zostały zaopatrzone w każdym wypadku w niezwykle erudycyjny komentarz filologiczny i historyczny.

Obok rękopisów warte są również podkreślenia prace I. Ševčenki dotyczące inskrypcji, których opublikował kilkadziesiąt począwszy od V wieku. Wykazał przy tym, że inskrypcje greckie i łacińskie do wieku VIII miały wspólne cechy, i dopiero w następnym stuleciu inskrypcje bizantyjskie nabrały swoich cech oryginalnych<sup>12</sup>. Wiele jego prac było pokłosiem wyprawy na Górę Synaj, gdzie,

<sup>8</sup> Polska wersja książki nieco zmieniona: *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, red. J. Axer, Eseje i studia 3, Warszawa 1996, OBTA.

<sup>9</sup> Por. *The Oxford Dictionnary of Byzantium*, red. A.P. Kazhdan, t. 1-3, New York – Oxford 1991, a w nim hasła: *Admonition, Agapetos, Allegory – Literary Allegory, Antiquity, Antithesis, Colophon, Culture, Diffusion of, Cursive, Ethopoiia, Minuscule, Modesty, Topos of, Paleography, Paper, Prooimion, Style, Transliteration of Texts*.

<sup>10</sup> Por. [współautor: Nancy Patterson Ševčenko], *The Life of St. Nicholas of Sion*, Brookline Mass. 1984.

<sup>11</sup> Por. *Kosinitza 21. A temporarily lost Studite manuscript found again*, „Studia Codicologica” 1977, 433-442 (= TU 124); rec.: E. Gamillscheg – „Byzantinoslavica” 40 (1979) 87.

<sup>12</sup> Por. m.in. *Votive inscription by Theodora, containing Exodus 19: 16-18*, w: K. Weitzmann – I. Ševčenko, *The Moses cross at Sinai*, DOP 17 (1963) 385-390, 391-398 (przedruk w: K.W. Weitzmann, *Studies in the arts at Sinai*, Princeton 1982, 81-104 i 425-426; rec.: A. Skopaliková – „Byzantinoslavica” 26 (1965) 471; *The early period of the Sinai monastery in light of its inscriptions*, DOP 20 (1966) 255-264; *The Greek source of the inscription on Solomon's Chalice in the Vita Constantini*, w: *To Honor Roman Jakobson: essays on the occasion of his seventieth birthday* (11 October 1966), t. 3, The Hague 1967, 1806-1817 (przedruk w: *Byzantium and the Slavs in letters and culture*); *Inscription in honor of Empress Eudoxia* (CIL III 1, nr 736), „Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.” 12 (33-34) (1969-1972) z. 1-2, 204-216; rec.: B. Ferjančić – „Byzantinoslavica” 35 (1974) 278-279; H.G. Beck – *ByzZ* 67 (1974) 570; J. Robert – L. Robert – „Bulletin Épigraphique” 87 (1974) 186-340, spec. 244 (= „Revue des

jak już wspomniano, prowadził badania w ramach ekspedycji naukowej<sup>13</sup>. Aby lepiej zrozumieć przywiązanie Bizantyńczyków do dziedzictwa antyku, przebadal dzieła autorów chrześcijańskich z okresu II-VII wieku. Wykazał, że mimo początkowego odrzucenia, pisarze chrześcijańscy przejmowali z literatury antycznej pewne wartości moralne i wzorce literackie<sup>14</sup>. Zajmował się też bizantyńską hagiografią<sup>15</sup>: poświęcił prace na temat utworów hagiograficznych z okresu ikonoklazmu, wykazując w nich, że mimo pewnych podobieństw, cechuje je różnorodność, różny stopień wiarygodności i inny zakres odbiorców<sup>16</sup>. Te i inne prace, dotyczące antyku chrześcijańskiego, powodują, iż wkład naszego bizantynologa w badania nad literaturą bizantyńską jest godny podziwu<sup>17</sup>.

Études Grecques”); [współautor: Cyril Mango] *Three inscriptions of the reigns of Anastasius I and Constantine V*, ByzZ 65 (1972) 379-393; rec.: B. Ferjančić – „Byzantinoslavica” 34 (1973) 289; *Inscriptions*, w: *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: the Church and Fortress of Justinian*, red. G.H. Forsyth – K. Weitzmann – I. Ševčenko, Ann Arbor 1973, 19-20 + tablice; *The Sion treasure: evidence of inscriptions*, w: *Ecclesiastical silver plate in sixth-century Byzantium*, red. S.A. Boyd – M. Mundell – C. Mango, Dumbarton Oaks – Washington 1993, 39-56.

<sup>13</sup> Por. *New documents on Constantine Tischendorf and the Codex Sinaiticus*, „Scriptorium” 18 (1964) 55-80 (również wydane osobno: Columbia University: Institute on East Central Europe, Publications 2, New York 1965; przedruk w: *Byzantium and the Slavs in letters and culture*); rec.: J. Duplacy – „Revue des Études Grecques” 78 (1965), z. 369-370, 468-469; H. Hunger – ByzZ 58 (1965) 186.

<sup>14</sup> Por. *A late antique epigram and the so-called Elder Magistrate from Aphrodisias*, w: *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples*, Paris 1968, 29-41 (= Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 2); *A shadow outline of virtue: the classical heritage of Greek Christian literature (second to seventh century)*, w: *Age of spirituality: a symposium*, red. K. Weitzmann, New York 1980, 53-73 (przedruk w: *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*); rec.: R. Dostalová – „Byzantinoslavica” 42 (1981) 88-89.

<sup>15</sup> Por. *The definition of philosophy in the „Life of Saint Constantine”*, w: *For Roman Jakobson: essays on the occasion of his sixtieth birthday* (11 October 1956), red. M. Halle – H.G. Lunt – H. McLean – C.H. Van Schooneveld, The Hague 1956, 449-457 (przedruk w: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*); rec.: F. Dölger – ByzZ 50 (1957) 211; A. Ducellier – „Byzantinoslavica” 19 (1958) 375; F. Grivec, *Constantinus philosophus – amicus Photii*, OCP 23 (1957) 415-422; E. Follieri – „Byzantinoslavica” 19 (1958) 369; *On a lacuna in the „Life of Saint John the Younger* (BHG<sup>3</sup>, no. 2192), AnBol 79 (1961) 294-302 (przedruk w: *Society and intellectual life in late Byzantium*); rec.: V. Laurent – ByzZ 55 (1962) 151; M. Wittek – „Scriptorium” 16 (1962) 210.

<sup>16</sup> *The anti-iconoclastic poem in the Pantocrator Psalter*, „Cahiers Archéologiques” 15 (1965) 39-60 (przedruk w: *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*); *Hagiography of the iconoclast period*, w: *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (University of Birmingham, March 1975), ed. A. Bryer – J. Herrin, Birmingham 1977, 113-131 (również wydane osobno: Harvard Ukrainian Research Institute Offprint Series 16, Cambridge Mass.; przedruk w: *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*).

<sup>17</sup> Por. *Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine „Mirror of Prince”*, „Revue des Études Sud-Est Européennes” 16 (1978) 3-44. (również wydane osobno: Harvard Ukrainian Research Institute Offprint Series 22, Cambridge Mass.; przedruk w: *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*); rec.: N.E. Koposov, *Nastavlenie' Agapita i zapadnoevropejskaja političeskaja mysl' XVI-XVII vv. (Agapit i Erasm)*, „Vizantijskij Vremennik” 43 (1982) 90-97; *The Logos on*

Pomimo iż od czasów wojny przebywał poza Polską, cały czas utrzymywał kontakt z pozostałymi tu szkolnymi przyjaciółmi oraz naukowcami. Od lat sześćdziesiątych odwiedzał Polskę, będąc zawsze pomocny i życzliwy dla łódzkiej szkoły bizantynologicznej. Zmarły pół roku wcześniej nestor polskiej bizantynistyki Waldemar Ceran miał zaszczyt pisać recenzję jego dorobku naukowego<sup>18</sup>. Był też jednym z wybitnych promotorów intelektualnego zbliżenia narodów polskiego i ukraińskiego. Jego zatem odejście jest dużym ciosem dla nauki amerykańskiej, ukraińskiej i polskiej zarazem<sup>19</sup>.

Michał Kozłowski – Lublin

---

*Gregory of Nazianzus by Theodore Metochites*, w: *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, red. W. Seibt, Wien 1996, 221-233 (= Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8).

<sup>18</sup> Por. W. Ceran, *Recenzja dorobku naukowego Profesora Ihora Ševčenko (w związku ze wszczętym postępowaniem o nadanie tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego, w: Uroczystość wręczenia dyplomu Doktora honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego profesorowi Ihorowi Ševčence 5 grudnia 2001 roku*, Warszawa 2001, 30-39.

<sup>19</sup> Por. Księga kondolencyjna: <http://sites.google.com/site/ihorsevchenko/>. Niestety zamieszczona tam bibliografia jest w dużej mierze przyczynkowa i nieaktualna. Opracowałem w miarę najpełniejszą bibliografię do wspomnianej książki: *Ihor Szewczenko – ukorzeniony kosmopolita*, dz. cyt.





## KS. FRANCISZEK SZULC

(23 VII 1947 - 14 VI 2011)<sup>1</sup>

Ks. Franciszek Szulc urodził się 23 VII 1947 r. jako syn Józefa i Łucji (z domu Widenka). Do szkoły podstawowej uczęszczał w Bykowie (lata 1954-1961), kontynuując następnie naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Kochłowicach (lata 1961-1965). Po maturze wstąpił do Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, gdzie w latach 1965-1971 studiował z roczną przerwą w roku akademickim 1969/1970, kiedy to musiał odbyć roczny staż pracy w Zakładzie Wyrubu Galanterii i Tworzyw Sztucznych w Kłodnicy. Dnia 19 II 1972 r. przyjął święcenia diakonatu, a 30 III tegoż roku święcenia prezbiteratu z rąk ks. bpa Herberta Bednorza. Po święceniach kapłańskich pracował (do 1974 r.)

jako wikariusz kolejno na parafiach: Nawiedzenia NMP w Połomi i św. Anny w Katowicach-Janowie (gdzie pełnił jednocześnie funkcję kapelana w tamtejszych szpitalach); do funkcji duszpasterskich na krótko powrócił w 1977 r. (parafia katedralna Chrystusa Króla w Katowicach).

W 1974 r. rozpoczął na Wydziale Teologicznym KUL studia specjalistyczne (licencjackie i doktoranckie) pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Czesława Bartnika, które uwieńczone zostały rozprawą doktorską pt. *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w ujęciu Jeana Daniélou*, obronioną 16 I 1979 r. (wyd. *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań Jeana Daniélou*, Lublin 1982, RW KUL, ss. 168; wyd. 2. popraw. i uzupełn. Kraków 2005, WAM).

<sup>1</sup> Nekrolog opracowano na podstawie: J. Smolec, *Śp. Ks. dr hab. Franciszek Szulc*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 79 (2011) 192-193 oraz informacji zamieszczonych na stronach internetowych: <http://www.historia-mysli.us.edu.pl/szulc.html> (sprawdzono: 30 XII 2011); <http://www.archidiecezja.katowice.pl/zmarli-kapłani/2172-pks-dr-hab.-franciszek-szulc> (sprawdzono: 30 XII 2011); [http://www.kul.pl/franciszek-szulc-1947-2011-sylwetka+fotografie,art.\\_32318.html](http://www.kul.pl/franciszek-szulc-1947-2011-sylwetka+fotografie,art._32318.html) (sprawdzono: 30 XII 2011), a także relacji prywatnych.

Wcześniej 1 X 1977 r., na wniosek ks. prof. Cz. Bartnika (a za zgodą ks. bpa H. Bednorza), ks. F. Szulca został zatrudniony jako asystent stażysta przy II Katedrze Teologii Dogmatycznej. W 1979 r. przeszedł do Katedry Historii Dogmatów, którą kierował ks. bp prof. dr hab. Alfons Nossol, zajmując kolejno stanowiska: asystenta, adiunkta i starszego wykładowcy. W latach 1979-1981 wyjeżdżał na stypendia naukowe do Paryża, Fryburga i Rzymu. Z uczelnią lubelską związany był zawodowo prawie 20 lat. Jesienią 1997 r. przeszedł na rentę z powodu pogarszającego się stanu zdrowia i powrócił do rodzinnej diecezji. Rezydował kolejno w parafiach: Matki Bożej Szkaplerznej w Brzeźcach (lata 1997-1998) i św. Jadwigi Śląskiej w Rybniku (lata 1998-2009). Przełomowym momentem w życiu ks. F. Szulca było uzyskanie habilitacji. Kolokwium, którego podstawą była rozprawa: *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej* (wyd.: Katowice 2007, Księgarnia św. Jacka, ss. 198)<sup>2</sup> odbyło się 18 IV 2007 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, jego zaś recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola (UO), ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz (UAM) i ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL)<sup>3</sup>. Po tym wydarzeniu powrócił do czynnej pracy naukowo-dydaktycznej jako adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Wydziału Nauk Społecznych UŚ.

Naukowe zainteresowania ks. F. Szulca koncentrowały się wokół takich zagadnień jak: judeochrześcijaństwo, rozwój doktryn pierwotnego chrześcijaństwa, inspiracje religijne w literaturze, kulturowo-religijne korzenie Europy oraz filozofia cywilizacji. Jego prace, publikowane w języku polskim i francuskim – ukazywały się w prestiżowych seriach wydawniczych (RW KUL, „Myśl Teologiczna” – wyd. WAM, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova”, Cerf), periodykach naukowych: „Communio”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Studia Theologica Varsaviensia”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (gdzie był też członkiem Komitetu Redakcyjnego w latach 1981-1990/91), „Vox Patrum”, „Zeszyty Naukowe KUL” oraz w czasopismach popularyzujących myśl katolicką – „Znak” i „Gość Niedzielny”.

Na szczególną uwagę zasługują jego związki z periodykiem „Vox Patrum”, z którym związany był od początku jego powstania jako autor, członek zespołu redakcyjnego (1982, z. 3 - 1986, z. 10) i Rady Naukowej (1986, z. 11 - 1993/95, z. 24-29). Kiedy władze KUL chciały w 1984 r. zamknąć wydawanie tego pisma, należał do grona jego żarliwych obrońców. W „Vox Patrum” opublikował też szereg swoich artykułów tematycznie związanych głównie z judeochrześcijaństwem, z których większość poświęcił *Pasterzowi* Hermasa. Należą do nich m.in.: *Spór o „Pasterza” Hermasa*, VoxP 2 (1982) z. 3, 340-356; *Chrystologia*

<sup>2</sup> Praca ta już po śmierci ks. F. Szulca ukazała się w języku francuskim w paryskim wydawnictwie Cerf: *Fils de Dieu pour les judeo-chrétiens dans „Le Pasteur” d’Hermas*, Paris 2011, Les Editions du Cerf.

<sup>3</sup> Por. jej recenzję: S. Longosz, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 581-588.

„Pasterza” Hermasa jako problem badawczy, VoxP 6 (1986) z. 10, 117-135; w j. francuskim: *La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 423-431; *La théologie judeo-chrétienne du Fils de Dieu dans le „Pasteur” d'Hermas (Sim. V 2,1 - 6,7a)*, VoxP 26 (2006) t. 49, 641-653; *Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du „Pasteur” d'Hermas*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1109-1143. Jako badacz teologii *Pasterza* nie bał się podejmować trudnych, kontrowersyjnych, czy słabo rozwiniętych badań, do jakich też należy „poszukiwanie najstarszych pokładów jakiegoś zagadnienia oraz odkrywanie jego załączków i pierwszych sposobów jego formalnego wyrażenia”<sup>4</sup>, czego przykładem są wyżej wymienione artykuły oraz jego książka habilitacyjna, w której postawił sobie za zadanie „odszukanie, w jakich kategoriach pojęciowych i językowych wyrażano wiarę w Jezusa jako Syna Bożego w najstarszej chrystologii judeochrześcijańskiej, obecnej w powstałym w 1. poł. II wieku wyjątkowo zagmatwanym myślowo i trudnym do interpretacji piśmie wczesnochrześcijańskim okresu Ojców Apostolskich *Pasterzu Hermasa*”<sup>5</sup>. Jeśli był przekonany o słuszności swojego stanowiska, odważnie podejmował polemikę nawet z uznanymi w świecie naukowym badaczami (S. Gietem, J. Daniélou)<sup>6</sup>, stając się tym samym jednym z najlepszych znawców tej problematyki nie tylko w Polsce.

Jako nauczyciel akademicki prowadził „żywe i odważne wykłady”, które po dziś dzień wspominają jego słuchacze. Ale swojej działalności naukowo-dydaktycznej nie ograniczał, jak wspomniano, tylko do teologii. Interesował się literaturą i teatrem, co zaowocowało kilkoma interesującymi publikacjami z tej dziedziny (por. np. *Sacrum – chrześcijaństwo – teatr*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska – W. Kaczmarek, Lublin 1985, 467-479). Pracował też społecznie, za co otrzymał nagrodę Rektora, którą odebrał 10 XII 1999 r. podczas uroczystości z okazji 80-lecia Studenckiego Koła Teologów. Był członkiem Senackiej Komisji ds. Młodzieży KUL, kuratorem Teatru Akademickiego KUL (czynnie włączając się m.in. w organizację studenckiego festiwalu teatralnego w 1991 r.), opiekunem studentów teologii rocznika 1978/79 - 1981/82. Jego absolwenci zachowują stałą pamięć o swoim Opiekunie, wyrażając wdzięczność za jego troskę o ich sprawy duchowe, naukowe, osobiste, a nawet materialne.

Ks. Franciszek Szulc ostatni okres życia spędził w Ośrodku Serca Jezusa w Rudzie Śląskiej-Halembie, prowadzonym przez archidiecezjalne Caritas; zmarł nagle 14 VI 2011 r. w 64. roku życia i 40. kapłaństwa. Klepsydra Rektora i Senatu Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, dotycząca jego pogrzebu, informowała o śmierci swego „pracownika naukowego i cenionego nauczyciela akademickiego [...] Człowieka szlachetnego i serdecznego, otwartego na

<sup>4</sup> Tamże, s. 581.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 588; F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa*, Katowice 2007, 56-58.

problemy innych, służącego pomocą i dobrym słowem, przyjaciela studentów”. Liturgia pogrzebowa odprawiona została w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rudzie Śląskiej-Bykowie 17 VI 2011 r., zaś pracownicy Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL zorganizowali 20 VI w kościele akademickim Mszę św. w Jego intencji. W Bibliotece Uniwersyteckiej KUL uczczono pamięć ks. F. Szulca, ekspozycją jego dorobku naukowego, ukazaną w ramach stałej wystawy „Vita mutatur non tollitur” (prezentującej prace wybitnych polskich uczonych i twórców kultury), która czynna była od września do grudnia 2011 roku<sup>7</sup>.

Sympatycy i pracownicy Redakcji „Vox Patrum”, a także polscy badacze problematyki judeochrześcijaństwa, wdzięczni Ci są, Drogi Księżu Profesorze, za wszystko, co w swym uniwersyteckim życiu zrobiłeś nie tylko dla dobra i rozwoju patrystycznego periodyku „Vox Patrum”, ale także najstarszej chrześcijańskiej teologii<sup>8</sup>.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

---

<sup>7</sup> Wersja elektroniczna tej ekspozycji dostępna jest na stronie: [http://www.kul.pl/franciszek-szulc-1947-2011-sylwetka+fotografie,art.\\_32318.html](http://www.kul.pl/franciszek-szulc-1947-2011-sylwetka+fotografie,art._32318.html); por. nota 1.

<sup>8</sup> Dopisek od Redakcji „Vox Patrum”.

## JAN MICHAŁ KRZEMIŃSKI

(14 XI 1943 - 26 IX 2010)



Dnia 26 IX 2010 r. odszedł do Pana w Malborku jeden z pierwszych etatowych pracowników założonego w maju 1969 r. przez prof. dr Leokadię Małunowiczównę i ks. doc. dra hab. Jana Marię Szymusiaka Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL mgr Jan Michał Krzeмиński. Urodzony 14 XI 1943 r. w Stargardzie Gdańskim jako syn Jana i Gertrudy z domu Deręgowskiej, szkołę podstawową rozpoczętą w miejscu urodzenia, ukończył w 1957 r. w Malborku, gdzie również następnie kontynuował naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. H. Sienkiewicza, uwieńczoną świadectwem maturalnym w 1961 roku. Po maturze wstąpił do

Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, skąd jednak po trzech latach (1963-1966) wystąpił i przez rok pracował w dziale księgowości Gminnej Spółdzielni „Samopomoc Chłopska” w Malborku Kałdowie. Jesienią 1967 r. podjął studia filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ukończone egzaminem magisterskim 20 XII 1973 r. na podstawie pracy pt. *Św. Augustyn: Wybór listów (12). Wstęp – przekład – komentarz* (ss. IX + 99), pisanej pod kierunkiem prof. dr Leokadii Małunowiczówny. Bezpośrednio potem 1 I 1974 r. podjął etatową pracę na stanowisku dokumentalisty w niedawno powstałym Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, która miała trwać do kwietnia 1977 roku. Na podaniu o tę pracę, skierowanym do Rektora KUL (21 XII 1973) kierownik Zakładu prof. dr L. Małunowiczówna zaznaczyła: „p. mgr Krzeмиński ma wiele danych, by stać się z czasem wykwalifikowanym pracownikiem w dziedzinie antyku chrześcijańskiego”, a po trzymiesięcznym próbnym jego zatrudnieniu, dodała (19 III 1974): „dotychczasową pracę p. Krzeмиńskiego oceniam bardzo pozytywnie”. Już jednak wcześniej jako student pomagał wielokrotnie założycielce Zakładu prof. L. Małunowiczównie w organizowaniu przezeń sympozjów



i spotkań naukowych oraz tworzeniu specjalistycznej patrystycznej biblioteki zakładowej (m.in. jeździł z ówczesną pracownicą Zakładu p. mgr Marią Kosiarską po odbiór zatrzymanych do kontroli granicznej w Zebrzydowicach książek przesyłanych z Rzymu przez ks. S. Longosza, jeździł i przywoził książki darowane dla Zakładu przez różne osoby czy ośrodki naukowe Polski), i w katalogowaniu gromadzonego księgozbioru.

Podczas swej ponad trzyletniej pracy w Zakładzie, jako jedyny jego pracownik, brał bezpośredni udział w przygotowywaniu 5 organizowanych w tym czasie przez te instytucje następujących ogólnopolskich sympozjów (prowadząc w imieniu kierownika Zakładu korespondencję z uczestnikami, przygotowując i rozsyłając zaproszenia, załatwiając noclegi i posiłki w stółkach oraz przyjazdy i odjazdy prelegentów):

→ 12-13 II 1974 (Kraków, rezydencja kard. K. Wojtyły): *Stan polskich badań nad patrologią i archeologią chrześcijańską* = 10 prelekcji,

→ 30-31 V 1974 (Wągrowiec, Dom im. ks. Jakuba Wujka): *Chrzest w okresie patrystycznym* = 5 prelekcji,

→ 5-6 V 1975 (Lublin, KUL): *Eucharystia w okresie patrystycznym* = 8 prelekcji,

→ 31 V - 2 VI 1976 (Kraków, Metropolitalne Seminarium Duchowne): *Świętość i kult świętych w okresie patrystycznym* = 13 prelekcji,

→ 31 V - 2 VI 1977 (Lublin, KUL): *Pielgrzymki w starożytności chrześcijańskiej* = 9 prelekcji<sup>1</sup>.

Jego nazwisko figuruje na wszystkich listach obecności powyższych sympozjów.

W podobny sposób pomagał przygotowywać wizyty w Lublinie zapraszanych przez Zakład wybitnych zagranicznych badaczy antyku chrześcijańskiego. Podczas jego pracy odwiedziło zaś Zakład 6 cudzoziemców: 15-16 I 1976: Adalbert Hamman (prof. Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” w Rzymie); 27-28 IV 1976: Anne-Marie Malingrey (prof. Uniwersytetu w Lille); 20 V 1976: Giuseppe Lazzati (prof. i rektor Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie); 21-22 II 1977: dr Michel van Esbroeck (bollandysta z Brukseli); 24-25 II 1977: Albert van Roey (prof. Uniwersytetu Katolickiego w Leuven); 26-27 V 1977: Stylianos Papadopoulos (prof. Uniwersytetu w Atenach).

Pomagał ponadto:

→ w pracach nad przygotowaniem retrospektywnej bibliografii antyku chrześcijańskiego w Polsce, wydanej później przez J. Czerniatowicz – Cz. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*, t. 1: *XV-XVI wiek. Autorzy i teksty*, Lublin 1978, TN KUL.

<sup>1</sup> Szczegółowy wykaz tytułów wygłoszonych na nich prelekcji zob. A. Malinowski, *10-lecie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, RTK 26 (1979) z. 4, 13-15; wykaz pracowników Zakładu i organizowanych w tym czasie sympozjów zob. S. Longosz, *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim jako propagator myśli wczesnochrześcijańskiej w Polsce (w 30-lecie działalności)*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 23 i 25.

→ w przygotowaniu do druku I i II tomu wydawanej przez Zakład serii tłumaczeniowej „Starożytnie Teksty Chrześcijańskie”; jej t. 1: *Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, TN KUL; tom 2: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, cz. 1: *Listy z dziedziny kierownictwa duchowego*, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1978, TN KUL.

→ w wyszukiwaniu i opracowywaniu bibliografii tzw. „Voces”.

→ we wstępnych pracach nad sporządzaniem centralnego katalogu publikacji związanych z antykiem chrześcijańskim w bibliotekach polskich.

Do problematyki prowadzonej w Zakładzie pracy nawiązują też dwie jego patrystyczne publikacje:

1. Opublikowany przekład 12 listów św. Augustyna z zakresu duchowości (189, 208, 218, 243, 247-250, 258-259, 262-263), przełożonych wcześniej w pracy magisterskiej, w II tomie wydawanej przez Zakład serii „Starożytnie Teksty Chrześcijańskie”, będącym *Antologią listu starochrześcijańskiego*, Lublin 1978, ss. 135-198.

2. Opublikowany później artykuł pt. *Gdańskie wydanie z roku 1709 przekładu „De mortalitate” św. Cypriana* w wydawanym przez Zakład periodyku „Vox Patrum” 11-12 (1999-1992) t. 20-23, ss. 239-244.

Na początku r. 1977 do Rektora KUL wpłynęło podanie od dyrektora ra Muzeum Zamkowego w Malborku z prośbą o wyrażenie zgody na zatrudnienie mgra Jana Krzemińskiego w rodzimym niemal muzeum zamkowym. Dnia 21 III 1977 r. władze KUL-u na zasadzie porozumienia stron wyraziły taką zgodę z dniem 4 IV 1977 r. i Jan Michał Krzemiński stał się pracownikiem tego muzeum. Po pewnym czasie przeniósł się jednak do pracy w Gdańskiej Bibliotece Polskiej Akademii Nauk, gdzie po awansie na kustosa pracował nad starodrukami do końca życia dojeżdżając z Malborka. Tutaj przez lata swoją solidnością i odpowiedzialnością w pracy, dużą skromnością i ogromną kulturą osobistą ujmował wszystkich i zaskarbił sobie ich wdzięczność, co spowodowało, że za sugestią p. prof. Jana Ciechowicza, dawnego ucznia pracującej na KUL-u prof. Ireny Sławińskiej, postanowiono mu przed przejściem na emeryturę przygotować koleżeńską Księgę Jubileuszową, której jednak osobiście nie doczekał<sup>2</sup>. Wyczerpujący pracą tryb życia i szybko postępująca choroba spowodowały, że zmarł 26 IX 2010 r. w 67 roku życia; pochowano go 29 IX 2010 r. na cmentarzu w Malborku, na klepsydrze zaś wśród wielu innych informacji znalazło się również określenie: „człowiek wielkiego serca”. W ten sposób zamknęła się księga jego ziemskiego życia. Dziękujemy Ci, Panie Janie, za wszystko co zrobiłeś dla dobra i rozwoju naszego Zakładu; choć pracowałeś w nim zaledwie trzy i pół roku, to zapisałeś się trwale w jego najstarszej historii.

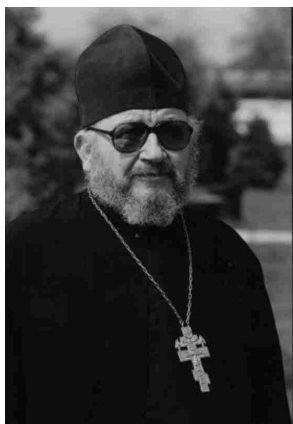
Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

<sup>2</sup> Przygotowywana dla niego koleżeńską Jubileuszowa Księga ukazała się dopiero w 2012 r. w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego pt. *Mól książkowy. O pewnej szczególnej odmianie bibliofaga. Rzecz wydana z inspiracji osobą i osobowością kustosa Jana Michała Krzemińskiego* (ss. 104).



## KS. ROMAN RYSZARD PIĘTKA MIC

(7 XI 1937 - 26 III 2011)



W dniu 26 V 2011 r. zmarł w Lublinie w wieku 74 lat, długoletni proboszcz (1969-2007) jedynej neounickiej parafii w Polsce w Kostomłotach nad Bugiem, birytualista, marianin, ks. archimandryta Roman Ryszard Piętka MIC. Urodzony 7 XI 1937 r. w Ostrołęce k. Warki, po ukończeniu miejscowej szkoły podstawowej kontynuował naukę w liceum ogólnokształcącym w Górze Kalwarii, gdzie poznał Księżę Marianów i gdzie też zrodziła się w nim myśl o życiu zakonnym. W 1955 r. rozpoczął nowicjat w mariańskim domu zakonnym w Skórcu k. Siedlec, zakończony złożeniem pierwszych ślubów zakonnych, po czym zaczął studia seminaryjne w Gietrzwałdzie na Warmii. Wtedy to poznał ks. Tomasza Podziawę MIC, kapłana wschodniego obrządku, który powrócił z sowieckich łagrów i wykładał filozofię w mariańskim domu zakonnym. Pod jego też wpływem zaczął uczyć się rytu bizantyńsko-słowiańskiego oraz poznawać grecką tradycję chrześcijaństwa. Studia seminaryjne ukończył we Włocławku, gdzie najpierw 15 VIII 1960 r. złożył wieczystą profesję zakonną, a następnie 21 VI 1964 r. przyjął święcenia prezbiteratu z rąk abpa Kazimierza Majdańskiego.

Pierwszy rok kapłaństwa spędził jako wikariusz i katecheta na parafii w Skórcu, potem zaś został skierowany (1965) na studia filologii klasycznej na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie też miał możliwość spotykać się z problematyką ekumenizmu i nawiązania kontaktu z proboszczem jedynej w Polsce neounickiej parafii w Kostomłotach nad Bugiem – ks. Aleksandrem Pryłuckim. Wtedy to zaczął się fascynować rytym wschodnim i po kościołach lubelskich odprawiać nabożeństwa ekumeniczne w tym rycie, a jego mieszkanie studenckie przy ul. Weteranów przepełnione było liturgicznymi księgami w języku starocerkiewnym oraz licznymi zwisającymi lampami i kadzielnicami. Wtedy to jeszcze w czasie studiów uniwersyteckich, biskup siedlecki Ignacy Świrski znając zainteresowania ks. R. Piętki problematyką unijną, mianował go z polecenia prefekta watykańskiej Kongregacji d/s Kościołów Wschodnich kard. M. Fürstenberga, najpierw kooperatorem parafii w Kostomłotach, a później w 1969 r. jej proboszczem, nadając mu zgodnie

ze wschodnią tradycją monastyczną zakonne imię Roman. Studia filologii klasycznej, mimo iż uczęszczał na magisterskie seminarium łacińskie prof. dr L. Małunowiczówny, ukończył w r. 1973 na seminarium greckim prof. dr J. Pliszczyńskiej pisząc pracę magisterską pt. *Ζakres semantyczny wyrazu προπαίδεια w Στρωματεῖς Klemensa Aleksandryjskiego*.

Będąc proboszczem niewielkiej (liczącej niewiele ponad 200 osób) unickiej parafii o rycie bizantyjsko-słowiańskim starał się krzewić jej wschodnie tradycje kościelne na różne sposoby. Kostomłocką cerkiew św. Nikity, którego postać słowem i pismem szczególnie przypominał i kultywował (por. R. Piętka, *Św. Nikita-Nicetas i jego kult w Kościele Wschodnim*, VoxP 10:1990, t. 18, 219-222), zwłaszcza po beatyfikacji męczenników z Pratulina, uczynił miejscem ich kultu. To przy niej zorganizował Centrum Ekumeniczne, którego był dyrektorem, organizował rekolekcje dla młodzieży z codzienną liturgią w obrządku greckim, organizował zjazdy ekumeniczne w pobliskim Kodniu, stąd wyjeżdżał i wygłaszał rekolekcje o tematyce ekumenicznej w wielu miastach Polski i odprawiał liturgię w obrządku bizantyńskim. Wtedy też tłumaczył na język polski czy łaciński różnego rodzaju teksty Księży Marianów, zwłaszcza autorstwa przygotowywanego do beatyfikacji założyciela Stanisława Papczyńskiego oraz uczył języka łacińskiego nowicjuszy i kleryków mariańskich w Lublinie. Wtedy również dokonał chyba dzieła swego życia – przełożył i opracował *Menologion* (biogramy świętych czczonych w Kościele Wschodnim i ich teksty liturgiczne), który okazał się pionierską pozycją na terenie Polski (*Menologion. Życiorysy świętych* opracował i teksty liturgiczne przetłumaczył na język polski o. archimandryta Roman Piętka MIC, Kostomłoty 2007, ss. 432).

Cała ta bogata działalność o. proboszcza Piętki, zwłaszcza jego gorliwa i skuteczna praca na rzecz rozwoju obrządku grecko-katolickiego, została w r. 1998 dostrzeżona i nagrodzona, najpierw przez Stolicę Apostolską godnością archimandryty (odpowiednik łacińskiego opata), a następnie przez prymasa Polski ks. kard. Józefa Glempa złotym medalem „Zasłużony dla Kościoła i Narodu” (*Ecclesiae Populoque servitium praestanti*).

W 2007 r. Ksiądz Piętka doznał udaru mózgu, wskutek czego zrezygnował z urzędu proboszcza w Kostomłotach i zamieszkał w Mariańskim Domu Studiów św. Cyryla i Metodego w Lublinie, gdzie jako rezydent-emeryt nadal kontynuował w miarę swych możliwości zdrowotnych posługę nauczyciela języka łacińskiego oraz tłumacza łacińskich i starosłowiańskich tekstów kościelnych. Mimo odkrytej w 2008 r. bolesnej nowotworowej choroby kości (amputowano mu nogę) nadal w miarę sił pracował i jeszcze w r. 2009 przygotował reprint XVIII-wiecznej książki *Missja bialska XX. Bazylianów* autorstwa bazylianina o. Tymoteusza Szczurowskiego. Nieuleczalna choroba czyniła jednak postępy i 26 marca 2011 r. zmarł w Centrum Onkologii Ziemi Lubelskiej przeżywszy 74 lata życia, w tym 57 lat profesji zakonnej i 47 lat kapłaństwa. Uroczystości pogrzebowe, którym przewodniczył administrator ks.



bp Mieczysław Cisło odbyły się 1 IV 2011 r. w kaplicy nowo wybudowanego przez XX. Marianów kościoła pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Lublinie. Wzięli w nim udział oprócz licznych XX. Marianów (m.in. o. archimandryta J. Gajek, ks. prof. A. Szostek, ks. prof. P. Kieniewicz, ks. Prowincjał, przedstawiciele domów mariańskich w Polsce), delegat Biskupa Siedleckiego, delegat abpa J. Martyniaka – ks. dr Bartuch, kilku profesorów KUL-u (m.in. ks. prof. J. Pałucki, ks. prof. P. Szczur, ks. prof. S. Longosz, prof. U. Szwarec); pochowany został w grobowcu XX. Marianów na cmentarzu przy ul. Unickiej w Lublinie. Nie był patrologiem, ale dobrym znawcą języków klasycznych i wielkim entuzjastą kościelnej kultury bizantyńskiej, którą się szczerze fascynował i wobec której wielce się zasłużył, i przez to zasługuje na naszą pamięć.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL



## INDEX RERUM

|                 |   |
|-----------------|---|
| PRAEFATIO ..... | 5 |
|-----------------|---|

### DOCUMENTA

|                                                                                           |   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| 1. <i>Catechesis patristica Benedicti XVI papae: Augustinus – Maximus Confessor</i> ..... | 7 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|---|

### DISSERTATIONES

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Old fathers – Laertes and Priam in epics of Homer</i><br>– A. Stepniewska.....                                                                               | 72  |
| 2. <i>Plato about old age and aged people</i> – A.Z. Zmorzanka .....                                                                                               | 104 |
| 3. <i>Aristotle on old age</i> – R. Majeran .....                                                                                                                  | 118 |
| 4. <i>Peace or sorrow? The conception of old age as discussed in the writings of Marcus Tullius Cicero</i> – H. Kowalski.....                                      | 131 |
| 5. <i>Old man and politics. The changeable opinions of Plutarch of Chaeronea</i> – E. Osek .....                                                                   | 145 |
| 6. <i>The old age – a chance or a threat in the moral progress of human being</i> – M. Siwicka .....                                                               | 167 |
| 7. <i>„Maturam frugem flore manente ferens”: Ausonius’ praise of old age</i><br>– T. Krynicka.....                                                                 | 183 |
| 8. <i>When did the old age begin in ancient times?</i> – Rev. J. Jurkiewicz .....                                                                                  | 197 |
| 9. <i>Medical care of old people in the Greco-Roman world</i><br>– Rev. S. Longosz .....                                                                           | 229 |
| 10. <i>Bible about the elderly</i> – Rev. A. Tronina.....                                                                                                          | 238 |
| 11. <i>The problem of the old age in the intertestamental literature</i><br>– Rev. M.S. Wróbel.....                                                                | 246 |
| 12. <i>The ages of man according to the Church Fathers</i> – Rev. J. Naumowicz ..                                                                                  | 259 |
| 13. <i>Πρεσβύτεροι in the time of the Apostolic Fathers</i> – Rev. P. Szewczyk...                                                                                  | 270 |
| 14. <i>Old age support of faith according to „Acta of Martyrs”</i><br>– Rev. T. Gacia .....                                                                        | 280 |
| 15. <i>The obligations and privileges of the aged people according to Clement of Alexandria</i> – Rev. F. Drączkowski .....                                        | 288 |
| 16. <i>Les personnes âgées et la vieillesse dans l’exégèse alexandrine du Livre de la Genèse. Opinion d’Origène et de Didyme l’Aveugle</i><br>– Rev. M. Szram..... | 297 |
| 17. <i>Ambrose in his letters on senility</i> – Rev. M. Wysocki.....                                                                                               | 311 |

|                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 18. <i>De senibus in sancti Augustini scriptis</i> – Rev. A. Eckmann .....                                                         | 319 |
| 19. <i>The autobiographical reflection of Prudentius over the own life within a period of the old age</i> – T. Kołosowski SDB..... | 326 |
| 20. <i>The old age in the Jerome's „Letters”</i> – M. Ożóg .....                                                                   | 338 |
| 21. <i>Old age in teaching of St. Basil the Great</i> – Rev. B. Czyżewski .....                                                    | 348 |
| 22. <i>Reflections about himself in the „Letters” of Gregory of Nazianzus</i><br>– Rev. N. Widok .....                             | 370 |
| 23. <i>Old people's faults in John Chrysostom's judgement</i> – Rev. P. Szczur ..                                                  | 382 |
| 24. <i>Gregory of Nyssa: was old age created by God?</i><br>– M. Przyszychowska .....                                              | 392 |
| 25. <i>Old age – maturity. „senex” i „senectus” in Gallic literature of the 5th and 6th centuries</i> – Rev. A. Żurek .....        | 399 |
| 26. <i>Old men in writings of the Syriac Church Fathers</i> – Rev. A. Uciecha ..                                                   | 409 |
| 27. <i>Old age in Armenian patristic literature</i> – Rev. J.W. Żelazny.....                                                       | 416 |
| 28. <i>Old age in Cyril of Scythopolis' the „Lives of the Monks of Palestine”</i><br>– K. Twardowska .....                         | 425 |
| 29. <i>Senectus / senex / senior in the works of Gregory the Great</i><br>– Rev. K. Tyburowski.....                                | 435 |
| 30. <i>The role of the „elders” in the selected ancient monastic rules</i><br>– K. Ościłowski O.S.P.P.E.....                       | 445 |

#### MISCELLANEA

|                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 31. <i>Un intricato processo ad atene: Eufileto uccide Eratostene, seduttore della moglie (Lysias, Or. I: De Eratosthenis caede apologia)</i><br>– O.A. Bologna .....                  | 449 |
| 32. <i>Bishop appointing in the patristic time</i> – Rev. J. Grzywaczewski.....                                                                                                        | 465 |
| 33. <i>The Basilicanus A. 6 (alias E) Code and the „Q” family of the manuscript tradition of the „Vita Sancti Pauli primi eremitae” of St. Jerome</i><br>– B. Degórski O.S.P.P.E. .... | 485 |
| 34. <i>Wealth and poverty in the fourth and fifth century Church</i><br>– D. Kasprzak OFMCap.....                                                                                      | 515 |
| 35. <i>Deportations of catholic bishops in the African state of the Vandals recounted by Victor of Vita</i> – I. Milewski .....                                                        | 524 |
| 36. <i>Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana</i><br>– P. Kochanek.....                                                                                               | 527 |

#### OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Basilius Magnus – <i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum</i><br>(CPG 2857)             |     |
| a. <i>Introductio et commentarius</i> – Rev. S. Longosz .....                                   | 543 |
| b. <i>Translatio</i> – <span style="border: 1px solid black;">Rev. L. Gładyszewski</span> ..... | 547 |

2. Athanasius Alexandrinus – *Epistula encyclica ad episcopos* ( CPG 2124)
  - a. Introductio et commentarius – Rev. P. Szewczyk – Rev. S. Longosz...559
  - b. Translatio – Rev. P. Szewczyk .....567
3. Joannes Chrysostomus – *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* (CPG 4377)
  - a. Introductio et commentarius – Rev. S. Longosz .....579
  - b. Translatio – T. Krynicka.....583
4. *Paenitentia Adae* – armeniace (CApVT 1. IV)
  - a. Introductio et commentarius – Rev. A. Tronina .....597
  - b. Translatio – Rev. A. Tronina .....604

## CENSURAE LIBRORUM

1. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010 – H. Pietras SJ .....621
2. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010 – Rev. B. Częsz .....622
3. Metodios di Olimpo, *La risurrezione*. Introduzione e traduzione di M. Mejzner SAC (parte paleoslava) e M.B. Zorzi OSB (parte greca), Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010; M. Mejzner SAC, *L'escatologia di Metodios di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011 – Rev. M. Szram.....626
4. M. Mejzner SAC, *L'escatologia di Metodios di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011 – Rev. L. Misiarczyk.....631
5. R.L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009 – Rev. L.B. Łeszyk .....636
6. G.M. Baran, *Motywy synostwa Bożego w „In Johannis Evangelium tractatus” oraz „In Johannis Epistolam ad Parthos tractatus”*, Tarnów 2010 – Rev. S. Longosz .....644
7. R. Murawski SDB, *Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011 – M. Marczewski.....652
8. B. Degórski, *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, Lublin 2010 – L.M. Mirri.....664
9. B. Degórski, *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell'opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011 – L.M. Mirri.....666
10. Julian of Toledo, *Prognosticum futuri saeculi – Foreknowledge of the world to come*, transl. and introduced T. Stancati OP, New York – Mahwah NJ 2010 – Rev. R. Groń .....667
11. B.P. McGuire, *Friendship and community. The monastic experience (350-1250)*, Ithaca – London 2010 – Rev. R. Groń .....670



12. *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, ed. R.E. Bjork, vol. 1-4, Oxford – New York 2010 – Rev. R. Groń.....673
13. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009 – M.E. Ogar OFM.....675
14. Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians (AD 335)*. Introd., text, transl. and commentary A. Terian, Crestwood – New York 2008 – Rev. J. Naumowicz .....680
15. Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-4, wstęp i oprac. M. Ożóg na podstawie tłum. ks. Jana Czuja, tekst łaciński przygotował H. Pietras SJ, Kraków 2010-2011 – J. Figiel SDS.....683
16. J. Pochwat MS, *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008 – A.Z. Zmorzanka .....686
17. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, SACH NS 11, Katowice 2010 – A.Z. Zmorzanka .....689

## ANNOTATIONES

### BIBLIOGRAPHIA

1. *Senectus in antiquitate classica et christiana descripta. Bibliographia* – Rev. S. Longosz .....693
2. *Studia Polonorum de rebus antiquitatis christianae annis 2009-2010 scripta* – Rev. S. Longosz .....717
3. *Elenchus dissertationum de rebus antiquitatis christianae ad gradum magistri et doctoris assequendum in nonnullis universitatibus ac institutis ecclesiasticis Poloniae annis 2009-2010 scriptarum* – Rev. S. Longosz .....771
4. *Patristica in periodicis annorum 2009-2010 inventa* – J. Figiel SDS...781
5. *Musica in antiquitate cristiana* – Rev. S. Longosz .....857

### DE CONVENTIBUS

1. *Symposium de senectute in antiquitate classica et christiana* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2010) – A.Z. Zmorzanka .....873
2. *De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2009/2010 peractis* – A.Z. Zmorzanka .....877
3. *Ecclesia antiqua: Regnum Christi et institutio* (Sectio Patristica, Płock, 22-23 IX 2009) – Rev. J. Duda .....884
4. *De Jubilaeo a Professore Vincentio Myszor celebrato* (Katowice, UŚ, 21 V 2009) – A.Z. Zmorzanka .....891
5. *Colloquium Jubilaeum de theoria, praxi et receptione dramatis antiqui in honorem Professorum: Roberti Chodkowski et Henrici Podbielski peractum* (Lublin, 8-10 X 2009) – M. Siwicka.....893

|                                                                                                                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6. <i>Colloquium Origenianum Decimum: Origenes ut scriptor</i> (Kraków, 31 VIII - 4 IX 2009) – M. Mejzner SAC .....                                                                                                       | 897 |
| 7. <i>Διακονία, diaconiae, diaconato. Semantica e storia. (XXXVIII Dies Augustiani, 7-9 V 2009)</i> – B. Degórski O.S.P.P.E. ....                                                                                         | 903 |
| 8. <i>XLIV International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference</i> (Kalamazoo, 7-10 V 2009) – Rev. R. Groń .....                                                                                   | 907 |
| 9. <i>International Congress of the European Middle Ages</i> (University of Leeds, UK, 13-16 VII 2009) – Rev. R. Groń .....                                                                                               | 908 |
| 10. <i>La Parole de Dieu dans le patrimoine syriaque. Au risque de la diversité (culturelle et religieuse)</i> (Antelias, Liban, 22-26 IV 2009) – Rev. J.W. Żelazny.....                                                  | 910 |
| 11. <i>Le monachisme syriaque</i> (Paris, 20 XI 2009) – Rev. J.W. Żelazny .....                                                                                                                                           | 911 |
| 12. <i>De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana anno academico 2010/2011 peractis</i> – A.Z. Zmorzanka .....                                                                                       | 912 |
| 13. <i>Colloquium de catechumenato et initiatione christiana in Ecclesia antiqua peractum</i> (Sectio Patristica, Siedlce, 20-22 IX 2010) – Rev. M. Wysocki .....                                                         | 919 |
| 14. <i>De participatione sodalium Sectionis Patristicae in VIII Congressu Theologorum Polonorum Posnaniae convocato</i> (Poznań, UAM, 16 IX 2010) – Rev. M. Kieling .....                                                 | 922 |
| 15. <i>Conventus de confinibus sanctitatis in mundo antiquo et christiano</i> (X Symposium Casimiriense, Kazimierz n. Wisłą, 1-3 X 2010) – A. Głowa .....                                                                 | 924 |
| 16. <i>De conventu Commissionis Studiorum Byzanthinorum KNoKA PAN convocato</i> (Lublin, KUL, 29 V 2010) – P. Kochanek.....                                                                                               | 925 |
| 17. <i>„Orthodoxia, haeresis et schisma in Ecclesia antiqua”: conventus Sectionis Patristicae MDC Anniversario Collationis S. Augustini cum Donatistis convocatus</i> (Stary Sącz, 19-21 IX 2011) – Rev. S. Longosz. .... | 926 |
| 18. <i>De Libro Jubilaeo Rev. Professori Eduardo Staniek tradito</i> (Stary Sącz, 20 XI 2011) – D. Kasprzak OFMCap.....                                                                                                   | 929 |
| 19. <i>De XVI Internationali Congressu Patristico Oxoniae convocato</i> (8-12 VIII 2011) – Rev. M. Wysocki.....                                                                                                           | 938 |
| 20. <i>De XXII Internationali Congressu Byzanthinico Sophiae convocato</i> (22-27 VIII 2011) – P. Kochanek.....                                                                                                           | 942 |
| 21. <i>Patrologia Syriaca eiusque locus in investigationibus Polonorum</i> (Liban, 25 VI - 3. VII 2011) – Rev. M. Wysocki .....                                                                                           | 952 |
| 22. <i>Internationale Colloquium Byzanthinicum: „Patriarchatus Orientales in antiquitate”</i> (Lublin, 18 XI 2011) – P. Kochanek.....                                                                                     | 953 |

## INFORMATIONES

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Statuta Instituti Studiorum de Antiquitate Christiana Catholicae Universitatis Lublinensis Joannis Pauli II</i> ..... | 955 |
| 2. <i>Annualis conventus Sectionis Patristicae Polonorum 2012</i> .....                                                     | 957 |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. <i>Internationale Colloquium ad celebrandum Jubilaeum Septuagenarii Professoris Augustini Eckmann</i> ..... | 958 |
| 4. <i>Conventus Commissionis Byzanthinologicae PAN annis 2009-2011 convocati</i> .....                         | 959 |
| 5. <i>Aliae notitiae de vita patristica</i> .....                                                              | 959 |
| <i>Sententiae selectae de senectute</i> – J. Figiel SDS .....                                                  | 971 |

## IN MEMORIAM

|                                                                 |      |
|-----------------------------------------------------------------|------|
| 1. <i>Rev. Luigi Padovese OFMCap</i> – D. Kasprzak OFMCap.....  | 979  |
| 2. <i>Ihor Ševčenko</i> – M. Kozłowski .....                    | 983  |
| 3. <i>Rev. Franciszek Szulc</i> – A.Z. Zmorzanka.....           | 991  |
| 4. <i>Jan Michał Krzemiński</i> – Rev. S. Longosz .....         | 995  |
| 5. <i>Rev. Roman Ryszard Piętka MIC</i> – Rev. S. Longosz ..... | 999  |
| Index rerum .....                                               | 1003 |

## SPIS TREŚCI

|                   |   |
|-------------------|---|
| OD REDAKCJI ..... | 5 |
|-------------------|---|

### DOKUMENTY

|                                                                                          |   |
|------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| 1. <i>Patrystyczna katecheza Benedykta XVI: św. Augustyn – św. Maksym Wyznawca</i> ..... | 7 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|---|

### ARTYKUŁY

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Sędziwi ojcowie – Laertes i Priam w eposach Homera</i><br>– A. Stepińska .....                                                | 61  |
| 2. <i>Platon o starości i ludziach starych</i> – A.Z. Zmorzanka .....                                                               | 73  |
| 3. <i>Arystoteles o starości</i> – R. Majeran .....                                                                                 | 105 |
| 4. <i>Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cicerona</i> – H. Kowalski .....                              | 119 |
| 5. <i>Starzec w polityce. Zmienne poglądy Plutarcha z Cheronei</i> – E. Osek .....                                                  | 133 |
| 6. <i>Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików</i> – M. Siwicka .....                       | 147 |
| 7. <i>„Maturam frugem flore manente ferens”. Pochwała starości w poezjach Auzoniusza</i> – T. Krynicka .....                        | 169 |
| 8. <i>Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?</i> – ks. J. Jurkiewicz .....                                                 | 185 |
| 9. <i>Medyczna troska o ludzi starych w starożytnym grecko-rzymskim świecie</i> – ks. S. Longosz .....                              | 199 |
| 10. <i>Biblia o ludziach starszych</i> – ks. A. Tronina .....                                                                       | 231 |
| 11. <i>Zagadnienie starości w literaturze międzytestamentalnej</i><br>– ks. M.S. Wróbel .....                                       | 241 |
| 12. <i>Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła</i> – ks. J. Naumowicz .....                                                    | 249 |
| 13. <i>Πρεσβύτεροι w czasach Ojców Apostolskich</i> – ks. P. Szewczyk .....                                                         | 261 |
| 14. <i>Starość – ostoja wiary w świetle Akt Męczenników (sylwetki męczenników – starców)</i> – ks. T. Gacia .....                   | 271 |
| 15. <i>Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego</i> – ks. F. Drączkowski .....                      | 281 |
| 16. <i>Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesa i Dydyka Ślepego</i> – ks. M. Szram ..... | 289 |
| 17. <i>Ambroży o starości w swoich listach</i> – ks. M. Wysocki .....                                                               | 299 |
| 18. <i>Obraz ludzi starszych w pismach św. Augustyna</i> – ks. A. Eckmann .....                                                     | 313 |

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 19. <i>Autobiograficzna refleksja Prudencjusza nad własnym życiem u progu starości</i> – T. Kołosowski SDB .....           | 321 |
| 20. <i>Starość w listach św. Hieronima</i> – M. Ożóg .....                                                                 | 327 |
| 21. <i>Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego</i> – ks. B. Czyżewski .....                                             | 339 |
| 22. <i>Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu</i> – ks. N. Widok .....                      | 349 |
| 23. <i>Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma</i> – ks. P. Szczur .....                                              | 371 |
| 24. <i>Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?</i> – M. Przyszychowska .....                                           | 383 |
| 25. <i>Starość – sędziwość – dojrzałość. „Senex” i „senectus” w literaturze galijskiej V-VI wieku</i> – ks. A. Żurek ..... | 393 |
| 26. <i>Pozycja starców w literaturze Ojców Syryjskich</i> – ks. A. Uciecha .....                                           | 401 |
| 27. <i>Starość w starożytnej literaturze ormiańskiej</i> – ks. J.W. Żelazny .....                                          | 411 |
| 28. <i>Starość w „Żywotach mnichów palestyńskich” Cyryla ze Scytopolis</i> – K. Twardowska .....                           | 417 |
| 29. <i>Senectus / senex / senior w pismach św. Grzegorza Wielkiego</i> – ks. K. Tyburowski .....                           | 427 |
| 30. <i>Rola starszych w wybranych starożytnych regułach monastycznych</i> – K. Ościłowski O.S.P.P.E. ....                  | 437 |

#### MISCELLANEA

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 31. <i>Un intricato processo ad atene: Eufileto uccide Eratostene, seduttore della moglie (Lysias, Or. I: De Eratosthenis caede apologia)</i> – O.A. Bologna ..... | 449 |
| 32. <i>Bishop appointing in the patristic time</i> – ks. J. Grzywaczewski .....                                                                                    | 465 |
| 33. <i>Kodeks Basilicanus A. 6 (alias E) a rodzina „Q” rękopiśmiennego przekazu „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima</i> – B. Degórski O.S.P.P.E. .... | 485 |
| 34. <i>Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku. Próba syntezy zagadnienia</i> – D. Kasprzak OFMCap .....                     | 495 |
| 35. <i>Zsyłki biskupów katolickich w afrykańskim państwie Wandalów w relacji Wiktora z Wity</i> – I. Milewski .....                                                | 517 |
| 36. <i>Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana</i> – P. Kochanek .....                                                                             | 527 |

#### PRZEKŁADY

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Bazyli Wielki – Zachęta do nieodkładania chrztu (Homilia exhortatoria ad sanctum baptismi, CPG 2857)</i> |     |
| a. <i>Wstęp i komentarz</i> – ks. S. Longosz .....                                                             | 543 |
| b. <i>Przekład</i> – [ks. L. Gładyszewski] .....                                                               | 547 |
| 2. <i>Atanazy Wielki – List encykliczny do biskupów (Epistula encyclica ad episcopos, CPG 2124)</i>            |     |



|                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| a. Wstęp i komentarz – ks. P. Szewczyk – ks. S. Longosz.....                                                                                                      | 559 |
| b. Przekład – ks. P. Szewczyk .....                                                                                                                               | 567 |
| 3. Jan Chryzostom – <i>Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić</i> (In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”, CPG 4377) |     |
| a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz .....                                                                                                                       | 579 |
| b. Przekład – T. Krynicka.....                                                                                                                                    | 583 |
| 4. <i>Armeńska Pokuta Adama</i><br>( <i>Paenitentia Adae</i> – armeniace, CApVT 1. IV)                                                                            |     |
| a. Wstęp i komentarz – ks. A. Tronina .....                                                                                                                       | 597 |
| b. Przekład – ks. A. Tronina .....                                                                                                                                | 604 |

## RECENZJE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. M. Szram, <i>Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku</i> , Lublin 2010 – H. Pietras SJ .....                                                                                                                                                                     | 621 |
| 2. M. Szram, <i>Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku</i> , Lublin 2010 – ks. B. Cześz.....                                                                                                                                                                       | 622 |
| 3. Metodios di Olimpo, <i>La risurrezione</i> . Introduzione e traduzione di M. Mejzner SAC (parte paleoslava) e M.B. Zorzi OSB (parte greca), Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010; M. Mejzner SAC, <i>L'escatologia di Metodios di Olimpo</i> , SEA 124, Roma 2011 – ks. M. Szram ..... | 626 |
| 4. M. Mejzner SAC, <i>L'escatologia di Metodios di Olimpo</i> , SEA 124, Roma 2011 – ks. L. Misiarczyk .....                                                                                                                                                                                    | 631 |
| 5. R.L. Wilken, <i>Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga</i> , tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009 – ks. L.B. Łeszyk ..                                                                                                                                                 | 636 |
| 6. G.M. Baran, <i>Motywy synostwa Bożego w „In Johannis Evangelium tractatus” oraz „In Johannis Epistolam ad Parthos tractatus”</i> , Tarnów 2010 – ks. S. Longosz.....                                                                                                                         | 644 |
| 7. R. Murawski SDB, <i>Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach</i> , Warszawa 2011 – M. Marczewski.....                                                                                                                                                                       | 652 |
| 8. B. Degórski, <i>I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)</i> , Lublin 2010 – L.M. Mirri.....                                                                                  | 664 |
| 9. B. Degórski, <i>I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell'opera geronimiana o che si ispirano ad essa</i> , Lublin 2011 – L.M. Mirri.....                                           | 666 |
| 10. Julian of Toledo, <i>Prognosticum futuri saeculi – Foreknowledge of the world to come</i> , transl. and introduced T. Stancati OP, New York – Mahwah NJ 2010 – ks. R. Groń.....                                                                                                             | 667 |

11. B.P. McGuire, *Friendship and community. The monastic experience (350-1250)*, Ithaca – London 2010 – ks. R. Groń .....670
12. *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, ed. R.E. Bjork, vol. 1-4, Oxford – New York 2010 – ks. R. Groń .....673
13. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009 – M.E. Ogar OFM .....675
14. Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians (AD 335)*. Introd., text, transl. and commentary A. Terian, Crestwood – New York 2008 – ks. J. Naumowicz .....680
15. Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-4, wstęp i oprac. M. Ożóg na podstawie tłum. ks. Jana Czuja, tekst łaciński przygotował H. Pietras SJ, Kraków 2010-2011 – J. Figiel SDS .....683
16. J. Pochwat MS, *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008 – A.Z. Zmorzanka .....686
17. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, SACH NS 11, Katowice 2010 – A.Z. Zmorzanka .....689

## DZIAŁ INFORMACYJNY

### BIBLIOGRAFIE

1. *Starość w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne* – ks. S. Longosz .....693
2. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009-2010* – ks. S. Longosz .....717
3. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2009-2010 r.* – ks. S. Longosz .....771
4. *Patrystyka w czasopiśmie 2009 i 2010* – J. Figiel SDS .....781
5. *Muzyka wczesnochrześcijańska. Materiały bibliograficzne* – ks. S. Longosz .....857

### SPRAWOZDANIA

1. *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2010) – A.Z. Zmorzanka .....873
2. *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2009/2010* – A.Z. Zmorzanka .....877
3. *Kościół starożytny: Królestwo Chrystusa i instytucja* (Sekcja Patrystyczna, Płock, 22-23 IX 2009) – ks. J. Duda .....884
4. *Jubileusz ks. prof. Wincentego Myszora* (Katowice, UŚ, 21 V 2009) – A.Z. Zmorzanka .....891
5. *Jubileuszowa Konferencja Naukowa „Starożytny dramat: teoria, prak-*

|                                                                                                                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>tyka, recepcja” ku czci Panów Profesorów: Roberta Chodkowskiego i Henryka Podbielskiego</i> (Lublin, 8-10 X 2009) – M. Siwicka .....                                                              | 893 |
| 6. <i>Colloquium Origenianum Decimum: Origenes ut scriptor</i> (Kraków, 31 VIII - 4 IX 2009) – M. Mejzner SAC .....                                                                                  | 897 |
| 7. <i>Diaconia, diaconiae, diakonat: semantyka i dzieje</i> (XXXVIII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 7-9 V 2009) – B. Degórski O.S.P.P.E. ....                                                           | 903 |
| 8. <i>XLIV Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich</i> (Kalamazoo, 7-10 V 2009) – ks. R. Groń .....                                                        | 907 |
| 9. <i>Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza</i> (University of Leeds, UK, 13-16 VII 2009) – ks. R. Groń .....                                                                           | 908 |
| 10. <i>XII Kolokwium o Słowie Bożym w Patrimonium Syryjskim</i> (Antelias, Liban, 22-26 IV 2009) – ks. J.W. Żelazny .....                                                                            | 910 |
| 11. <i>Konferencja o monastycyzmie syryjskim</i> (Paris, 20 XI 2009) – ks. J.W. Żelazny .....                                                                                                        | 911 |
| 12. <i>Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2010/2011</i> – A.Z. Zmorzanka .....                                                                                  | 912 |
| 13. <i>Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym</i> (Sekcja Patrystyczna: Siedlce, 20-22 IX 2010) – ks. M. Wysocki .....                                                       | 919 |
| 14. <i>Sekcja Patrystyczna na VIII Kongresie Teologów Polskich</i> (Poznań, UAM, 16 IX 2010) – ks. M. Kieling .....                                                                                  | 922 |
| 15. <i>Granice świętości w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim</i> (X Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz n. Wisłą, 1-3 X 2010) – A. Głowa .....                                              | 924 |
| 16. <i>Komisja Bizantynologiczna KNoKA PAN w Lublinie</i> (Lublin, KUL, 29 V 2010) – P. Kochanek .....                                                                                               | 925 |
| 17. <i>Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starożytnym w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r.</i> (Sekcja Patrystyczna, Stary Sącz, 19-21 IX 2011) – ks. S. Longosz ..... | 926 |
| 18. <i>Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. dr. hab. Edwardowi Stańkowi</i> (Stary Sącz, 20 XI 2011) – D. Kasprzak OFMCap .....                                                                  | 929 |
| 19. <i>Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie</i> (Oksford, 8-12 VIII 2011) – ks. M. Wysocki .....                                                                                         | 938 |
| 20. <i>XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów</i> (Sofia, 22-27 VIII 2011) – P. Kochanek .....                                                                                                    | 942 |
| 21. <i>Patrologia syryjska i jej miejsce w badaniach polskich patrologów</i> (Liban, 25 VI - 3. VII 2011) – ks. M. Wysocki .....                                                                     | 952 |
| 22. <i>Międzynarodowa Konferencja Bizantynistyczna: „Patriarchaty wschodu w starożytności”</i> (Lublin, 18 XI 2011) – P. Kochanek .....                                                              | 953 |

#### INFORMACJE

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Regulamin Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II</i> ..... | 955 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. <i>Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2012 roku</i> .....                                                           | 957 |
| 3. <i>Międzynarodowa konferencja naukowa dla uczczenia Jubileuszu 70-lecia urodzin Ks. Profesora Augustyna Eckmanna</i> ..... | 958 |
| 4. <i>Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN w latach 2009-2011</i> .....              | 959 |
| 5. <i>Inne informacje z życia patrystycznego</i> .....                                                                        | 959 |
| <i>Wybrane sentencje o starości – J. Figiel SDS</i> .....                                                                     | 971 |

#### IN MEMORIAM

|                                                                   |      |
|-------------------------------------------------------------------|------|
| 1. <i>Ks. bp Luigi Padovese OFMCap – D. Kasprzak OFMCap</i> ..... | 979  |
| 2. <i>Ihor Ševčenko – M. Kozłowski</i> .....                      | 983  |
| 3. <i>Ks. Franciszek Szulc – A.Z. Zmorzanka</i> .....             | 991  |
| 4. <i>Jan Michał Krzemiński – ks. S. Longosz</i> .....            | 995  |
| 5. <i>Ks. Roman Ryszard Piętka MIC – ks. S. Longosz</i> .....     | 999  |
| <i>Spis treści</i> .....                                          | 1009 |

